Digitized by Google

BIBLIOTECA NAZIONALE DI TORINO
C
IV
159

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

DIVI

THOMAE AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

ORDINIS PRAEDICATORUM

OPERA.

EDITIO ALTERA VENETA

ad plurima exempla comparata, & emendata.

ACCEDUNT

Vita, ſeu Elogium eius a IACOBO ECHARDO diligentiſſime concinnatum, & BERNARDI MARIAE DE RUBEIS in ſingula Opera Admonitiones prævia.

TOMUS NONUS

complectens SCRIPTUM in PRIMUM SENTENTIARUM LIBRUM.



VENETIIS,

MDCCXLVII.

Cudebat IOSEPH BETTINELLI

EX PRIVILEGIO EXCELLENTISSIMI SENATUS.

Digitized by Google

Digitized by Google

F. IO. FRAN. BERNARDI MARIAE

DE RUBEIS

ORDINIS PRAEDICATORUM

ADMONITIO PRAEVIA,

in qua.

I. De Commentario S. Thomæ in quatuor Sententiarum Libros, Veterum teſtimonium affertur, ac iudicium.

II. Studiorum ratio in Academia Pariſienſi: itemque gradus, ac mos invectus, ut Petri Lombardi Sententiæ explanarentur.

III. Diſſidium ortum contra Fratres Prædicatores, alioſque Mendicantium ordines, compoſitumque Commentarii ab Aquinate in prædictas Sententias elucubrati tempus.

IV. Quamplurimæ præclari Operis editiones, quæ proſtant, labe omni interpolatricis manus immunes vindicantur.

V. De altero incepto in eaſdem Sententias Commentario Divi Thomæ agitur: qui periit.

VI. Qui vero typis editus eſt, non eſſe germanum Aquinatis fœtum, ſed Annibaldo Ordinis Prædicatorum alumno, & S. R. E. Cardinali adiudicandum, luculentiſſimis argumentis evincitur.

I. INter opera Theologica, quæ Sanctus Thomas bene multa elucubravit, primum tenent locum, temporis ordine ſervato, Commentarii *in quatuor Sententiarum Libros*. De hoc opere, eiuſdemque Auctore iudicium accipe, quod proferunt Veteres. Ptolomæus Lucenſis Libro XXII. Hiſt. Eccl. capite XXI. ſic habet: *Poſt hoc* (poſt traditas nempe *Coloniæ, ubi multo tempore fuit*, ſacras litteras) *vadit Pariſios* Thomas. *Annorum XXV. erat, cum primum venit Pariſios, ubi infra trigeſimum annum Sententias legit: & Conventum in Theologia, ſive Licentiam recepit. Infra autem Magiſterium, quatuor libros fecit ſuper Sententias: videlicet primum, ſecundum, tertium, & quartum.* Involutum, implexumque, & obſcurum locum, quod attinet ad ipſius Aquinatis ætatem, eiuſque temporis vices in Academia Pariſienſi, inferius declaramus.

Guillelmi de Tocco in Vita capite III. num. 15. apud Bollandi Continuatores, hæc verba ſunt, hoc elogium: *Scripſit*, inquientis, *in Bacellaria, & in principio ſui Magiſterii, ſuper quatuor libros Sententiarum: opus ſtylo diſertum, intellectu profundum, apertum intelligentia, & novis articulis dilatatum: ad quarum determinationum rationem...... humanas ſcientias, quaſi ancillas ad arcem divinæ Sapientiæ, in obſequium adduxit*. Vocem illam, *Bacellaria*, intellige Academicum eorum gradum, qui, cum Theologiæ candidati eſſent, ad Theologicum curſum, Sententiarum explanatione, percurrendum admittebantur: de quo infra latiore calamo.

Accedunt probatiſſimi teſtes alii, Nicolaus Trivetus: *Super libros Sententiarum*

 qua-

Digitized by Google

quatuor, inquiens, *ſcriptum fecit* . Ioannes de Columna : *Scripſit ſuper quatuor libros Sententiarum* : *cui* (operi) *non invenitur adhuc ſimile*, *cum plures alii poſt eum ſcripſerint* . Bartholomæus Logotheta : *Quatuor libros ſuper ſententias* . Bernardus Guidonis: *Scripſit etiam ſuper quatuor libros Sententiarum Scripta quatuor* : *primum videlicet*, *& ſecundum*, *& tertium*, *& quartum* : *opus ſiquidem ſtylo diſertum* , *intellectu profundum*, *intelligentia clarum*, *& novis articulis dilatatum*.

Hocce Commentariorum opus , quos in Gymnaſio noſtro Pariſienſi dictavit e ſuggeſtu , proprioque ſtylo in ſcripta redegit Aquinas , quam magno florentiſſima in illa Academia habitum fuerit in pretio, ſatis teſtantur elogia , quæ teſtes adhibiti proferunt , Guillelmus de Tocco , Ioannes de Columna , Bernardus Guidonis. Bibliograghi, quem primo loco memoravimus, hæc inſuper verba ſunt loco citato: *Factus autem Bacellarcus* , *cum cœpiſſet legendo effundere* , *quæ taciturnitate deliberaverat occultare* ; *Deus tantam ei infudit ſcientiam* , *& in labiis eius tanta divinitus eſt effuſa doctrina* , *ut omnes etiam Magiſtros videretur excedere* , *& claritate doctrinæ Scholares plus cæteris ad amorem ſcientiæ provocare* . *Erat enim novos in ſua lectione movens articulos* , *novum modum & clarum determinandi inveniens* , *& novas reducens in determinationibus rationes*. Laudem omnem verba denique ſuperant Alexandri IV. Summi Pontificis , quæ in Litteris anno 1256. die 3. Martii ad Univerſitatis Pariſienſis Cancellarium datis habentur : *Delectabile eſt nobis auditu percipere*, *quod Dilecto filio Fratri Thomæ de Aquino Ordinis Prædicatorum*, *Viro utique nobilitate generis* , *& morum honeſtate conſpicuo* , *ac theſaurum litteralis Scientiæ per Dei gratiam aſſecuto &c*. Quæ ſine dubio magnam nominis famam , litterarumque peritiam luculentiſſime ſignificant , qua præcedentibus annis legerat ille in Pariſienſi Gymnaſio *Magiſtri Sententias*, eaſque explanaverat.

II. Hanc præſtitam Pariſiis ab Aquinate operam pro dignitate ut illuſtremus , vigentem ſtudiorum rationem in Nobiliſſima Academia , florentes etiam ſcholas noſtras , Candidatorum ſacræ Theologiæ varios gradus , orta diſſidia , eademque compoſita , paullo fuſiore enarrare liceat ſermone . Ptolomæi Lucenſis verba ſuperius allata iam repeto . *Poſt hoc* , inquit ille (poſtquam ſcilicet *multo tempore Coloniæ fuit Aquinas*) *vadit Pariſios* . *Annorum*. xxv. *erat*, *cum primum venit Pariſios* : *ubi infra trigeſimum annum ſententias legit*. Accuratioribus chronographiæ calculis non conſentiunt anni illi ætatis Thomæ , quos *quinque & viginti* numerat Ptolomæus. Carcere namque eductus , quo ipſum fere biennio tenuere incluſum irati Fratres eius , poſt Pariſinum iter , Coloniam miſſus eſt , ſub diſciplina Alberti Magni erudiendus : quod accidiſſe cadente anno 1244. docet Echardus , vel etiam incepto anno inſequente 1245. haud levi coniectura nos confecimus in noſtra adverſus Benedictinum Monachatum eius Diſſertatione. Eodem anno 1245. circa menſem Octobrem , quo fieri Scholarum inſtauratio conſueverat , Pariſios venit , Theologicam doctrinam accepturus ab eodem Alberto , qui ad legendum *Sententias* in Pariſienſi Gymnaſio noſtro deſignatus fuerat . Completo poſt triennium curſu , ut moris erat , Coloniam anno 1248. ambo remigravere : novum ibi ſtudium generale recturus Albertus, qui lauream Doctoralem Pariſienſem receperat : in eoque Philoſophiam , ſacram Scripturam , & Sententias ſub ipſo Magiſtro Alberto explanaturus Thomas . Hiſce muneribus qui fungebantur, appellari *Magiſtri Studentum* ſolebant, ac *Lectores* , ſive *Biblici* , ſive *Curſores* , ſive *Theologiæ ſecundarii* . Hæc vero diutina eſt illa mora , quam *Coloniæ* traxiſſe Thomam , adnotat Ptolomæus , prædicta ſcilicet explentem munera ad annum uſque 1252.

Magnam ipſe cum ſibi de litterarum peritia famam comparaſſet , ad gradus percurrendos in Academia Pariſienſi illum deſignavit , Magiſtro Alberto incentore , Ioannes Theutonicus Generalis totius Ordinis Magiſter . Rem narrat Guillelmus de Tocco : *Poſt hæc autem cum Frater Thomas ſic mirabiliter in ſcientia & vita*.

vita proficeret (ſacras Coloniæ litteras tradendo) *& Magiſtro Alberto ex commiſſione R. P. F. Ioannis* (Theutonici) *Magiſtri Ordinis incumberet, ut Pariſienſi ſtudio de Bacelario provideret: Magiſter prædicti ſui diſcipuli* (Aquinatis, qui munere ſecundarii ſub ipſo in Gymnaſio Colonienſi Theologiæ lectoris fungebatur) *prævidens velocem in doctrina profectum; ſuaſit per litteras Magiſtro Ordinis, ut dictum Fratrem Thomam Pariſius mitteret. Quem cum non duceret acceptandum, ignorans eius ſufficientiam: ſuaſu Hugonis Cardinalis, cui erat de ipſo per litteras intimatum, prædictus Magiſter ipſum in Bacelarium Pariſienſem acceptavit; ſcribens ei, ut ſtatim Pariſios ſe conferret, & ad legendum Sententias ſe pararet*. Datæ ſine dubio ad Aquinatem prædictæ litteræ fuerunt ante diem 4. Novembris anni 1252. qua vita mortali Ioannes functus eſt.

Itaque *annorum vigintiquinque erat* (Ptolomæi Lucenſis verba ſunt) *cum primum venit Pariſios: ubi infra trigeſimum annum Sententias legit*. Illa verba, *cum primum venit Pariſios*, cave, ne abſolute & univerſim accipias: iam enim Pariſios ipſe venerat anno 1244. cadente, vel ineunte 1245. inde profecturus Coloniam, ut Litteris operam daret ſub Alberto Magno: iterumque eodem anno 1245. ad finem vergente in ampliſſimam urbem remigravit, Theologiæ curſum ſub laudati Alberti diſciplina completurus. Adventum eius in urbem Pariſienſem vocat *primum* Ptolomæus: cum primo nempe illuc miſſus eſt ad publice legendum docendumque ſacras litteras, graduſque Academicos percurrendos. Annos ætatis eius cum numerat *quinque & viginti*, præconceptæ inhæret ſententiæ de Thomæ ætate annorum *octo & quadraginta*, cum anno Chriſti 1274. ad cælitum gloriam evolavit: qua poſita chronographia, calculos accurate ſi ſubducas, *annos vigintiquinque*, eoſdemque completos, natus eſſe debuit, cum anno Chriſti 1252. ad finem vergente *Pariſios venit*. Sed annum vigeſimum ſeptimum iam tunc egiſſe Thomam, alibi probabiliore coniectura confecimus: quam eius ætatem notula quædam confirmat, quæ legitur in vetuſto Codice Bibliothecæ SS. Ioannis & Pauli, ubi *Chronicon Breve Capitulorum Generalium* continetur: ad Annum quippe 1251. quo Metis Generale Capitulum celebratum fuit, hæc habentur: *Circa iſtum annum S. Thomas fuit factus Bachallarius Pariſius ad mandatum huius Magiſtri* (Ioannis Theutonici:) *& erat S. Thomas tunc ætatis iam annorum* XXVII. quod ego monumentum debeo humaniſſimo viro, Dominico Mariæ Berardello, eiuſdem Cœnobii alumno, & Bibliothecario. Sed hæc luculentioribus argumentis firmanda inferius eſt ætatis Thomæ chronotaxis.

Florebant ævo iſto Scholæ Pariſienſes. Celeberrimo Academicorum cœtui aggregati fuerant noſtrates: duæque patebant in Cœnobio Saniacobæo Theologicæ Scholæ. Erecta prima fuit anno 1228. quam primus rexit Ioannes AEgidius Anglus: patuitque altera poſt annum 1231. ut ſcilicet quemadmodum Franciæ ſodales in priore excolebantur, ita externarum Provinciarum alumni doctrina Facultatis Pariſienſis imbuti in altera, eam copioſe apud nationes ſuas refunderent. Hinc ~~privatas diſtingue Scholas in Cœnobiis~~, ac publicas, quas loci Univerſitas adprobaverat: privatoſque Lectores diſtingue, ac publice legentes, qui gradus percurrebant, ut Academicorum denique cœtui adſcriberentur. Hinc etiam factum, ut qui ſacras litteras in privatis ſcholis tradiderant, Academicos poſtea gradus percurrendos aggrederentur: quive poſt emenſos gradus illos laurea doctorali donabantur, privatas in Cœnobiis regerent ſcholas, tironeſque ſodales Philoſophicis ac Theologicis doctrinis imbuerent. Doctiſſimum Echardum conſule in Elogiis Ioannis AEgidii, Alberti Magni, & Sancti Thomæ.

Poſt plura idoneitatis ſpecimina, quæ ſuis in Provinciis ac gymnaſiis edebant Fratres extranei, poſtque ſimiles litterarios agones, quos intranei ſubire debebant, ad gradus promovebantur, qui plures erant. *Lectoris Biblici* primus vocabatur: quem & *Baccalaureum curſorem Bibliorum* appellabant. Magiſterii ſtadium propre

dictum

Digitized by Google

dictum ſequebatur, integro concluſum triennio. Qui Biblia explanaverat, primo huiuſce triennii anno *Baccalaureus Sententiarius*, vel *Sententiarum* evadebat: cuius munus erat, *Sententias* Petri Lombardi legere in alicuius Magiſtri Schola. Hoc eſt, Scholam quamlibet regebat Magiſter: in eiuſdemque Magiſtri Schola, eiuſque ſub regimine, explanare Sententias tenebatur Baccalaureus, ad Magiſterium promovendus. De *Baccalaurei* etymo Ducangium conſule in Gloſſario mediæ & infimæ latinitatis.

Anno primo expleto, Saniacobæi Cœnobii Prior, ac Magiſtri actu legentes Cancellario Univerſitatis offerebant Baccalaureum, iuramento adſerentes, pro digno illum ſe habere, qui *Licentiam* acciperet: cui videlicet facultas docendi fieret, tamquam Magiſtro. Accepta licentia, principium ſolemne in Aula Epiſcopali habendum fuerat, adſtante Sacræ Theologiæ Magiſtrorum omnium conventu: idque dici propterea conſueverat, *Aulam ſuam habere*, vel *Conventum in Theologia recipere*. Hinc rude donatus ille, declaratuſque Magiſter, pergebat anno altero explanare *Sententias* in Schola tunc ſua: quam ipſe videlicet regebat, tamquam Magiſter. Tertio demum adhuc anno ſcholam moderabatur, quæſtiones quaſdam pro libito pertractando, generales habendo diſputationes, vel reſpondendo *de Quodlibetis*, ut inquiebant: ſimulque in ſchola ſua Baccalaureum habebat, ſub ſuo ductu legentem *Sententias*; cui in fine anni de peritia & idoneitate teſtimonium reddebat, ipſumque licentiandum pro more præſentabat. Emenſo triennio *Magiſter emeritus* habebatur: regebatque deinceps privatas Cœnobiorum Scholas, Sacræ Facultatis Pariſienſis doctrinam traditurus: iterumque ad ipſas publicas Pariſienſes ſcholas regendas, non raro pro meritorum præſtantia advocabatur, ut infra dicendum de Aquinate. Hæc compendio collecta, latiore ſermone locis citatis enarrat laudatus Echardus.

De gradibus Academicis, quos memoravimus, ac vocant *Baccalaureatum*, *Licentiam*, & *Doctoratum*, eorumque nominibus, ac etymo agit Ducangius. Eorumdem inſtitutionem referunt Scriptores ad Gratianum, qui ſacros Canones in Corpus unum collegit: diciturque Eugenius Papa III. illos adprobaſſe, ac ornaſſe privilegiis, ut hocce ſpecioſo titulo ad ius Canonicum addiſcendum iuvenes excitarentur. Communis etiam fert opinio, Petrum Lombardum, Gratiani imitatione, Pariſiis in Theologicæ diſciplinæ curſum eos invexiſſe.

Erat is natione Italus & Inſuber, patria Novarienſis. Bononiæ ſtudiis operam dedit. Litterarum amore vehementer accenſus, ut ſcientiarum ſupellectilem augeret, in Gallias, & Pariſios demum, ubi florentiſſime patebant Scholæ, ſe contulit. Adeo ſacris in litteris profecit, ut ipſe docendi magiſterium, conſentientibus Academicis, ſibi ſumpſerit, eoque in munere magnam laudem comparaverit. Univerſam Theologiam, qua late patet, in ſummam contraxit, libris quatuor comprehenſam, divinorum eloquiorum & ſanctorum Patrum ſententiis contextam. Hinc *libri Sententiarum* dicti ſunt: ipſeque *Magiſtri Sententiarum* nomen promeruit. Quo in opere concinnando, plagii a quibuſdam accuſatum Lombardum egregie vindicat Caſimirus Oudinus. Id attamen genus opera, quæ ſententias decerptas ex Patribus, certumque in ordinem digeſtas complectuntur, remotiore etiam ævo prodiiſſe, conſtat: cuiuſmodi certe nemo ignorat, confecta fuiſſe ab Iſidoro Hiſpalenſi, Leontio Cyprio, Ioanne Damaſceno, aliiſque. Itemque exemplo ſuo Petrus Abaelardus præivit Lombardo, *Sententiarum libris* ab ipſo editis: eodemque pariter ævo, *Sententias* compilarunt non pauci, Simon Tornacenſis, Petrus Pictavienſis, Gilbertus Porretanus, & alii. At Lombardi noſtri denique opus maximam præ cæteris celebritatem obtinuit: moſque invaluit, ut in Pariſina Academia, cæteriſque Theologorum gymnaſiis, eius *libri Sententiarum* legerentur, ac editis illuſtrarentur Commentariis. Hinc vero factum, ut fere innumera in eoſdem libros volumina commentariorum prodierint, quos Baccalaurei in Theologico ſtadio,

Digitized by Google

ſtadio ſcribere tenebantur , perficiebantque Magiſtri effecti . Infulas Eccleſiæ Pariſienſis anno 1159. obtinuit Lombardus : quas brevi tempore geſtavit , inſequente anno 1160. fato communi ſublatus . Non omnes Viri clariſſimi ſententias Theologicas receptas eſſe, pluresque conſono Theologorum calculo exploſas , docet index , quem in calce Libri *Sententiarum* quarti editiones exhibent . Nævos omnes ad quatuordecim capita revocat S. Antoninus in Chronico Part. IV. Titulo XI. capite VIII.

Sed hanc *Sententiarum Petri Lombardi* lectionem ſeu explanationem , quæ in ſcholis a Baccalaureis & Magiſtris coram audientibus habebatur , non ita accipiendam eſſe animadverto , ac ſi ſcripta ſua ex quaternione auditoribus diſcipuliſque traderent ipſi , ac dictarent . Morem alium apud veteres illos vigentem pandit ſæpe laudatus Echardus . Lectiones videlicet ſuas , iam ſummo ſtudio prius compoſitas, memoriæ mandatas proferebant e ſuggeſtu: eaſque excipiebant ex ore dicentis , redigebantque in ſcripta, qui celeri ad ſcribendum inter auditores manu valebant. Hæc porro ſcripto excepta opera , dicebantur *Reportata*: quibus, utpote frequentius imperfectis , fides non habebatur , donec ab Auctore diligentius recognita , ac ſerio emendata fuiſſent . Id genus Scripta , ex ore divi Thomæ dicentis e ſuggeſtu excepta ab aliis , ab eodemque poſtmodum correcta & adprobata , hactenus non pauca memoravimus . Mos denique ille invaluit , ut quæ in quaternione ſcripſerant Baccalaurei , vel Magiſtri , ea legendo traderent auditoribus : eiuſdemque moris in Academia Pariſienſi tempus notat Echardus annum 1452.

III. Ad id obeundum munus in Pariſienſibus Saniacobæi Cœnobii ſcholis deſignatus Aquinas a Ioanne Theutonico Ordinis Magiſtro , partes implere cœpit ſuas anno 1252. quo Lectorem ſeu Baccalaureum *Biblicum* egit . Inſequente anno 1253. in conſueta ſtudiorum inſtauratione , Baccalaureus *Sententiarum* effectus , explanationem *Sententiarum* Petri Lombardi aggreſſus eſt in Schola Fratris Eliæ Bruneti Petragoricenſis , qui ſecundum Magiſterii gradum decurrebat . Ait vero Ptolomæus de Luca : *Venit Pariſios* Thomas , *ubi infra trigeſimum annum Sententias legit* , *& Conventum in Theologia ſive Licentiam recepit* . *Infra autem Magiſterium quatuor Libros fecit ſuper Sententias* . Quo loco hiſtoriam detruncat ille : reticetque diſſidia , quæ tunc temporis eruperant . Res ita ſe habuit . Danda pro more Aquinati *licentia* fuerat anno 1254. in ſcholarum inſtauratione , ut pro ſecundo ineunte ſtadii Theologici anno *Sententias* , tamquam Magiſter , legere & explanare pergeret. Quominus vero *conventum* ipſe in *Theologia reciperet* , ſuumque *principium ſolemne in Aula Epiſcopali haberet* coram omnibus Academiæ Magiſtris , orta diſſidia fecerunt.

Præcedente anno 1253. tempore Quadrageſimæ , turbæ ab eiſdem Academicis motæ iam fuerant contra Fratres Prædicatores , ac ſi legibus Academiæ ſubeſſe nollent: eiectique ſunt gradu ſuo Bonus-homo Brito, & Elias Brunetus , tametſi *aulam ſuam* habuiſſent , regerentque ſcholas tamquam Magiſtri , ille intraneam extraneam iſte : adeoque Hugoni Metenſi , qui Sententias legerat in ſchola Bonhominis , eodem anno 1253. denegata licentia , ac etiam Thomæ Aquinati anno inſequente 1254.

Diſſidium auxit editus a Guillelmo de Sancto Amore libellus contra Fratres Prædicatores, alioſque Mendicantium Ordines , inſcriptus : *De periculis noviſſimorum temporum* . Is erat , abs ſoli natalis oppido apud Sequanos nuncupatus *de Sancto-amore*, Canonicus Bellovacenſis, in Sacra Pariſienſi Facultate Doctor Theologus . In eius Operum editione Pariſina anni 1632. dicitur *e celeberrima Domo Sorbonica*: quod oppido falſum notat Carolus Dupleſſis Dargentrè, Sorbonicus Doctor , & Epiſcopus Tutelenſis, Tomo I. de Noviſſimis erroribus ; propterea quod in Sacra Facultate Magiſterium iam obtinuiſſet Guillelmus , *antequam Sorbonicæ Domus fundamenta iacta eſſent* . Erectum quippe Sorbonicum gymnaſium anno

1252.

Digitized by Google

1252. refert Echardus in Elogio Ioannis AEgidii: illudque dignum addit animadverſione, Scholas plures diverſis in locis ævo illo patuiſſe Pariſiis, ſeculares alias, alias intra Cœnobia Regularium, quibus Univerſitas Pariſienſis coaleſcebat: maximeque celebritate, & vetuſtate floruiſſe Scholam Eccleſiæ, ſeu Clauſtri Eccleſiæ Epiſcopalis, quam tres eiuſdem Canonici, vel ab iis inſtituti Magiſtri regebant. Ioannem Launoium conſule De Scholis celebrioribus capite lix. articulo 5.

Guillelmo pervicaci viro adhærebant Odo de Duaco, Nicolaus Decanus de Barro ſuper Albam, Chriſtianus Bellovacenſis, aliique Magiſtri: factoque agmine, ex Academiæ gremio Fratres Prædicatores, alioſque Mendicantes, pelli curabant totis viribus. Extingui ſub Innocentio Papa IV. exorta lis non potuit: eademque delata ad Alexandrum IV. anno 1254. electum coronatumque, cum libello Guillelmi de Santo-Amore. Plures hac de re, quas idem Summus Pontifex edidit conſtitutiones, proſtant Tomo I. Bullarii Ordinis Prædicatorum, egregiis illuſtratæ notis ab Doctiſſimo Viro, Antonio Bremond. Ex his integram ac ſinceram huiuſce diſſidii concinnari hiſtoriam, ac ſæpe non integrę fidei redargui ac revinci Bullæum poſſe, qui Pariſienſis Univerſitatis Hiſtoriam ſcripſit, veriſſime laudatus Bremondus animadvertit.

Suas interea lectiones publice perſequebatur Sanctus Thomas, ipſumque initio anni 1256. qui tertius inceptus Magiſterii annus eſſe debuerat, *licentiam* obtinuiſſe ab Cancellario, dubitare non ſinunt Alexandri IV. litterę ad ipſum datæ *v. Idus Martii*, *Pontificatus anno ſecundo*, vulgaris aeræ 1256. ſtylo novo. Verba ſunt „ Delectabile nobis eſt auditu percipere, quod te in his promptum reddis & vigilem, quæ pietatem continent, vel ſapiunt honeſtatem, prout patenter agnoſcitur: quod Dilecto Filio *Fratri Thomæ de Aquino* Ordinis Prædicatorum, Viro utique nobilitate generis & morum honeſtate conſpicuo, ac theſaurum litteralis ſcientiæ per Dei gratiam aſſecuto, dediſti *licentiam* in Theologica Facultate docendi, priuſquam illuc noſtræ litteræ pervenirent, quas tibi ſuper hoc ſpecialiter mittebamus. Quia vero condecens eſt, ut huiuſmodi negotium, a te laudabiliter inchoatum, feſtinum habeat exitum, & felicem; devotionem tuam attente rogandam duximus & monendam, per Apoſtolica tibi ſcripta mandantes: quatenus eumdem Fratrem in prædicta Facultate cito facias *regiminis habere principium*. " Habita ſcilicet *licentia*, opus deinde erat, ut in Aula Epiſcopali *ſolemne ſui regiminis principium* coram Magiſtris haberet, qui munere Baccalaurei functus, ad *Sententias* legendas, tamquam Magiſter, promovebatur. Non habitum ab Aquinate hocce regiminis principium, quamplurimis repugnantibus Academicis, quos in partem traxerat Guillelmus de Sancto-Amore, diſcimus ex eiuſdem ſummi Pontificis Bulla, *Anagniæ* data *xv. Kal. Iulii* (die 17. Iunii) *Pontificatus anno ſecundo* (Chriſti 1256.) ubi hæc habentur: *Quid plura? Prædicti Magiſtri, & Scholares huiuſmodi concordiam, ſtimulis diſcordiæ circumſcriptam* (quam bono pacis a Fratribus Prædicatoribus initam cum Pariſienſibus Magiſtris reſcindit ea Conſtitutione Pontifex) *obſervare, ſicut accepimus, non curarunt: illis, qui volunt Fratrum ipſorum lectiones, ac diſputationes, & prædicationes audire; nec non & illis, qui Dilecti Filii Fratris Thomæ de Aquino voluerunt intereſſe principio, ſe nequiter opponendo.*

Hinc in Italiam ad Summum Pontificem Anagniæ degentem ſe contulit Aquinas. Aderant etiam Albertus Magnus, & Sanctus Bonaventura: communemque cum Fratribus Minoribus cauſam adverſum Pariſienſes Magiſtros, maximeque Guillelmum de Sancto-Amore ſtrenue propugnavit Thomas. Eodem anno 1256. die 5. Octobris, lata ſententia eſt contra Libellum *de periculis Noviſſimorum temporum*. Die 18. eiuſdem menſis plura Legatis Theologicæ Facultatis Pariſienſis, qui negotium apud Summum Pontificem agebant, facta mandata: alterumque erat,

erat; *quod Fratres Prædicatores & Minores Pariſius degentes; Magiſtros & auditores eorum, & ſpecialiter ac nominatim Fratres, Thomam de Aquino de Ordine Prædicatorum, & Bonaventuram de Ordine Minorum, Doctores Theologiæ ex tunc, quantum in eis eſset, in Societatem Scholaſticam, & ad Univerſitatem Pariſienſem reciperent*. Hæc verba legimus in Pontificia Conſtitutione *die 2. Octobris anni* 1557. data, qua demum diſſidiis optatiſſimus finis impoſitus eſt.

In urbem ergo Pariſinam redux Thomas, *principium regiminis* habuit in Aula Epiſcopali, *conventumque recepit* in Theologia, ac Pariſienſis Magiſter agnitus eſt: quod alii accidiſſe putant eodem Menſe Octobre anni 1256. alii anno inſequente, poſt editam *die 2. Octobris* memoratam Conſtitutionem. Biennium inde Magiſterii de more peregit Aquinas: atque anno primo, cum iam *Sententias* anno 1255. & 1256. turbarum tempore explanaſſet, earum loco *quæſtiones de Veritate*, ut appellantur, pertractavit: alteroque ſuccedente anno, generales diſputationes habuit, in quibus *ſex Quodlibeta*, ut aiebant, determinavit: qua de re latius ſuo loco agendum. Hinc vero de tempore, quo Thomas Commentarium *in Sententias* edidit, agens Ptolomæus de Luca: *Infra trigeſimum annum*, inquit, *Sententias legit, & conventum in Theologia, ſive licentiam recepit*. Legit nempe *Sententias* ab anno 1253. cadente ad annum 1256. Hoc anno 1256. ineunte, data eidem a Cancellario Univerſitatis *licentia*: minime tamen *regiminis principium* ab eo habitum ob illa diſſidia, quæ narravimus. Compoſitis denique fluctibus, Magiſter agnitus anno cadente 1256. vel inſequente, biennium Magiſterii inchoavit, perfecitque. Porro *infra Magiſterium* (laudati Ptolomæi verba ſunt) *quatuor libros fecit ſuper Sententias*. Iam ergo ſcripti ab Aquinate Commentarii definitum tempus habes: quo annum ætatis triceſimum agebat ille, ſi eidem Ptolomæo credimus, qui totius vitæ ſolum numerat annos *quadraginta & octo*: vel potius ætatis annum 32. ut probabilior fert ſententia de vita Thomæ ad annos 49. vel etiam 50. inchoatos protenſa.

IV. Operis præclariſſimi Codices Mſs. quamplures adſervant Bibliothecæ: poſtque invectam Typographiam plurimæ proſtant editiones. Iacobum Echardum hac de re uberrime diſſerentem conſule. Calumniam amoliri liceat, quam ſodalibus impactam video: acſi typis edita exempla interpolatrice manu violata prodire curaverint. Inſignem tanti facinoris locum exhibent, depromptum ex tertio Sententiarum libro, Diſt. III. q. 1. art. 1. quæſtiunc. 2. ubi ſic edita habent: *Dicendum, quod ſanctificatio Beatæ Virginis non potuit eſſe decenter ante infuſionem animæ, quia gratiæ capax nondum erat: ſed nec etiam in ipſo inſtanti infuſionis, ut ſcilicet per gratiam tunc ſibi infuſam conſervaretur, ne culpam originalem incurreret*. Addita inquiunt verba illa, *Sed nec etiam in ipſo inſtanti infuſionis &c.* quæ piam exhibent opinionem: deque additamento incuſant Dominicanos. Ad piam quod attinet opinionem, obſequentiſſimo animo mandata Eccleſiæ Sanctæ Romanæ amplector: invectam pernego a Dominicanis interpolationem. Age vero: audaciſſimum interpolatorem ut prodas, poſtulo. Petrus de Alva incuſat Bartholomæum de Spina, qui novam huius operis editionem anno 1534. accuravit: Thomam Nerium, paullo ſequioris ævi ornatiſſimum Virum, Silveſter de Saavedra. Accuſatores iam habeo diſſidentes. Rurſum criminis reus non fuerit Nerius, cum in priore anni 1534. editione verba illa habeantur: ſed neque incuſari de interpolatione Bartholomæus de Spina poteſt, propterea quod eadem verba in ſuo *de Veritate conceptionis* Tractatu Parte VI. capite XIII. præcedente ſæculo deſcripſerat Ioannes de Turrecremata. Hinc in Virum hunc celeberrimum corruptelæ invidiam refert Petrus de Alva: ſua nempe in accuſatione ſibi minime conſtans. At integram Turrecrematæ fidem vindicat Capreolus, anno 1444. denatus, qui prædicta Divi Thomæ verba, ac illa etiam quæ ad invidiam traducuntur, profert omnia in eadem Diſtinctione tertia, quæſtione unica, Articulo primo.

Vetuſtas in huiuſce rei confirmationem prætermitto editiones. Vetuſtiſſimus quæſtionem dirimit Codex ms. quem *ex Bibliotheca Abbatiæ Parcenſis prope Lovanium* affert Franciſcus Ianſſens Elmga in Opuſculo, quod inſcriptum, *Auctoritas Divi Thomæ Aquinatis &c.* typis prodiit *Gandavi apud Maximilianum Graet anno* 1664. Venerandam Codicis antiquitatem probat nota ſequens, quæ in calce ipſius Codicis legitur, publici Notarii fide munita: *Hic liber conſummatus eſt anno Domini M. CC. LXXXII. in vigilia Beati Andreæ Apoſtoli: quem ſcribi fecit F. Vvilhelmus de Libbeke ad ſuam, & communem Fratrum Eccleſiæ de Parco utilitatem*. Octo poſt Aquinatis obitum annis manu codicem exaratum intelligis: in quo omnia & ſingula habentur verba Thomiſtici textus, quo de agitur. Eademque demum verba legere licet in Volumine membranaceo ms. in Veneta Ss. Ioannis & Pauli Bibliotheca adſervato, quod *librum tertium Sententiarum* complectitur. Hæc habentur in calce: *Explicit tertius Sententiarum ſancti Thomæ*: ubi verba illa, *Sententiarum Sancti Thomæ*, manu recentiore ſcripta ſunt. Quæ prius, totius codicis charactere, exarata fuerant, deleta videntur: unde puto, primigenia manu ſcriptum fuiſſe, *Fratris Thomæ de Aquino*. Hinc vetuſtatem codicis habes, quæ genuino Aquinatis textui fidem omnem conciliat.

Feſtiva ſequitur hiſtoriola, quam narrat Theophilus Raynaudus Tomo VIII. in *Pietate Lugdunenſi* pag. 291. ut invectæ in Opera Divi Thomæ corruptelæ reum agat & evincat Coſmam Morelles, qui Antverpienſem, ſeu potius Colonienſem Operum eius editionem anno 1612. accuravit. Locum integrum refero. „ Sanctus itaque Thomas in I. Diſt. xliv. q. unica art. 3. ad 3. ſic ſcribit: *Dicendum, quod puritas intenditur per receſſum a contrario: & ideo poteſt aliquid creatum inveniri, quo nihil purius eſſe poſſit in rebus creatis, ſi nulla contagione peccati ſit inquinatum. Et talis fuit puritas Beatæ Virginis, quæ a peccato originali, & actuali immunis fuit. Fuit tamen ſub Deo, inquantum erat in potentia ad peccandum*. Sic habet hic locus in editione Romana iuſſu Pii V. emaculata, & in editionibus Pariſienſibus anni 1529. & 1532. nec non in editione Veneta anni 1555. Et cum bona anima Claudii Donyoli ex eo loco a me commonſtrato, pro immaculata conceptione, Divi Thomæ auctoritatem urgeret apud D. Chryſantum, Cartuſiæ cuiuſdam in extrema Arecomica ora Priorem; res digna Priori viſa eſt, pro qua textus ipſe Sancti Thomæ adiretur. Factum eſt: ſumpto in manus Volumine *ex editione Antverpienſi per Keerbergium emiſſa anno* 1612. Sed nihil tale in textu apparet, quale in aliis editionibus: unde parum abſuit, quia bonus ille Nathanael audiret impoſtor. Verum non ita multo poſt, alii multi codices prolati ſunt, quibus fides allegantis eſt liberata, non abſque ſugillatione *audaciæ Coſmæ Morelles Dominicani*, qui editioni Antverpienſi præfuerat. " Hæc eadem paucis verbis intentata ab eodem Raynaudo accuſatio legitur ſub nomine Petri a Valle clauſa in Diatriba VI. *de Immunitate Auctorum Cyriacorum a cenſura*.

Ita ſane: audaciæ, temeritatis, impoſturæ iniquiſſimæ reus agatur Coſmas Morelles, ſi ſua quidem Antuerpienſi in editione expunxerit prædicta verba, *a peccato originali*, quæ in Romana iuſſu Pii V. curata, aliiſque in editionibus habentur. Præſto mihi tamen eſt Commentarii in quatuor Sententiarum libros *editio nova, quamplurimis quibus ſcatebat mendis correcta ... per R. P. F. Coſmam Morelles Ordinis Prædicatorum, Antverpiæ apud Ioannem Keerbergium anno MDCXII.* in fol. Oculis metipſis video, luſtro, perlego; *diſtinctionem quadrageſimam quartam* libri primi, & *quæſtionem unicam*, & *articulum tertium*, & *reſponſionem ad tertium*: eaque verba, quæ per nimiam Morelii audaciam expuncta dicuntur, minime expuncta deprehendo, ſed nitidis expreſſa characteribus lego: *& talis fuit puritas Beatæ Virginis, quæ peccato originali, & actuali immunis fuit*. Quis ergo in hominem, qui putidiſſima hæc mendacia, ut Dominicanis invidiam creet,

pudore

pudore omni abiecto venditat, non iraſcatur? Satis imo fuerit, Morellii fidem optimam, editionemque operum Thomæ ab ipſo accuratam, omni prorſus interpolationis labe immunem, miti animo demonſtraſſe. At mirum denique eſt, eadem recuſa commenta legi in Opere, quod inſcribitur, *Innocentia vindicata &c.* §. 1. num. 1.

V. Ad ipſum Thomam ſermo redit, qui Pariſiis redux in Italiam, *ſecundum ſcriptum in Sententiarum libros* aggreſſus eſt. Nempe in Pariſino Saniacobeo Cœnobio poſt diſſidia compoſita anno 1256. vel inſequente 1257. tamquam Magiſter ac primarius regens, externam ſcholam moderabatur: ſub eoque ſententias, tamquam Baccalaureus, explanavit fortaſſe Hannibaldus de Hannibaldis, poſtea S. R. E. Cardinalis ex ordine noſtro adſumptus. Vetuſta præterea monumenta apud Echardum docent, conciones Aquinatem habuiſſe Pariſiis in Quadrageſima anni 1258. qui ſtylo novo numerandus eſt 1259. & ad Pentecoſtem ſequentem, die prima Iunii, Valencennis interfuiſſe Generali Provincialium capitulo, vel ut Socium Romanæ ſuæ Provinciæ, vel graviores ob alias cauſas accerſitum. Tum diſceſſit, remigravitque in Italiam anno 1261. quo in Petri ſedem Urbanus IV. conſcenderat, teſte Ptolomæo de Luca Libro XXII. Hiſt. Eccl. capite XXIII. & XXIV.

Scholas Theologicas apud noſtrates ~~regebat~~ Thomas in iis locis, ubi diverſabatur: ac primo quidem Romæ eo munere functus eſt. Ptolomæi de Luca verba accipe Libro XXII. citato Hiſt. Eccl. capite XXIV. *Iſto autem tempore Thomas tenens ſtudium Romæ &c.* Et Libro XXIII. capite XV. *Scripſit etiam eo tempore, quo fuit Romæ, de quo ſupra dictum eſt, iam Magiſter exiſtens, primum ſuper Sententias: quem ego vidi Lucæ, ſed inde ſubtractum nuſquam ulterius vidi.* Manum admoviſſe Thomam addiſcimus, ut novum in ſententias Commentarium elucubraret: explanaſſe vero earumdem Sententiarum librum primum, ſed hanc malo fato explanationem periiſſe. Commentarium primum recenſet Bernardus Guidonis, deque altero incepto ſic habet: *Cumque poſt tres annos ſui Magiſterii, rediiſſet in Italiam tempore Urbani Papæ; exiſtens Romæ, ſcripſit iterum Scriptum ſuper primum Sententiarum, ſicut teſtatur in ſua Chronica F. Ptolomæus Epiſcopus Torcellanus, qui diſcipulus & auditor fuit: aſſerens, ſe vidiſſe illud in Conventu Lucano, quod nunc non invenitur, quia furto ſublatum eſſe creditur, & ideo non fuit multiplicatum.* Paria ſcribit in chronico S. Antoninus Parte III. Titulo XVIII. capite X. §. 1. Quis ergo non doleat novi operis irreparabilem iacturam?

VI. At in editione tamen Romana Tomo XVII. recenſitum, editumque poſt Opuſcula legitur *Divi Thomæ Aquinatis Doctoris Angelici Scriptum ſecundum in quatuor libros Sententiarum ad Annibaldum Annibaldenſem Romanum Ordinis Prædicatorum S. R. E. Epiſcopum Cardinalem.* Quod opus nemo diverſum ab eo non agnoſcat, quod loco citato memorat Ptolomæus: cum iſtud *ſcriptum* fuerit *ſuper primum* dumtaxat *Sententiarum*, maloque fato ſublatum periiſſe ~~dicatur~~, proque deperdito ~~habeterur tum Bernardi Guidonis ævo~~, tum etiam Sancti Antonini. Hinc mota quæſtio, num inter germanos Divi Thomæ fœtus debeat accenſeri, quod in editis proſtat.

Publicam vice prima vidit lucem laudatus Commentarius *Baſileæ* typis *Nicolai Keſer*, vel *Kesler anno* 1492. fol. „Quam primam editionem (Echardi verba refe„ro in Elogio Hannibaldi) videtur ignoraſſe Thomas Nerius noſter, cum hor„tatu Pauli IV. tum adhuc in minoribus conſtituti, ſuam adornavit Pariſiis apud „Michaelem Sonnium circa 1560. ſub hoc titulo: *Divi Thomæ Aquinatis Ordi„nis Prædicatorum Doctoris Angelici Secundum Scriptum appellatum ſuper IV. li„bros Sententiarum ad Hannibaldum Hannibaldenſem S. R. E. Cardinalem, nunc pri„mum in lucem editum cum duobus &c.* Quo loquendi modo, ſe ex codicibus „manuſcriptis dare ſatis indicat.“ Nerii verba in Præfatione hæc ſunt: *Quo-*

niam Sanctiſſimi Domini noſtri Domini Pauli quarti Pontificis Maximi, cum eſſet adhuc in minoribus, pium deſiderium fuit cunctis prodeſſe, hoc Divi Thomæ aureum opus, quod diu quaſi ſub terra latuerat, in lucem eius providentia extulit, quod veluti totius ſacræ Theologiæ ſummarium quoddam eſt .... Placuit eidem Sanctiſſimo Domino noſtro, ut in marginibus alia tibi aſſignarem loca, in quibus eadem Divus Thomas pertractat; & copioſum inſuper principalium magisque notabilium propoſitionum indicem huic præmitterem operi. Veluti ac ſi hoc opus tum primo emerſerit e tenebris, diſertiſſime præfatur Nerius: ipſumque, cum pro germano Aquinatis fœtu haberet, *Secundum Scriptum* appellavit *in quatuor Sententiarum libros.*

Nerium ſequuti ſunt quamplures. Vielmius hæc habet: *Deinde vero ætate provectior* (Thomas) *ad Anibaldum Cardinalem magnopere efflagitantem, contracte & preſſius illuſtravit opus Petri Lombardi, quod Sententiarum inſcribitur.* Illud inter genuina opera recenſuerunt editores Romani: eademque eſt ſententia Ferdinandi Caſtillii, Michaelis Pii, & Pauli Nazarii. Ioannes Nicolaius in Præfatione ſic habet: „ Sed quoniam & illud ſcriptum in gratiam eiuſdem Hannibaldi ea metho„ do diſpoſitum a Sancto ipſo Thoma, eidemque dicatum Ptolomæus Lucenſis „ noſter, diſcipulus ipſius profitetur; nec alioqui tam Angelico ingenio indignum, „ ut nec cætera, exiſtimari poteſt; indubitatum remaneat contra quamlibet con„ iecturam, ac legitimam Thomiſtici operis cum cæteris auctoritatem retineat; „ nec eſſe Hannibaldi, velut ab ipſo ſcriptum exiſtimetur, ſed inſcriptum dumtaxat „ *Hannibaldo*. " His accedit Bellarminus.

Mirum ſane, in hanc illos iniecto dubio nullo ſententiam iviſſe, quam veterum Sancti Thomæ operum nomenclatorum ſilentium ſatis convellit, profligatque diſertiſſimum Ptolomæi de Luca teſtimonium: quo, ſi rite recteque expendatur, germanum adſeritur opus ipſius Hannibaldi, poſtea S. R. E. Cardinalis. Ptolomæi verba ſunt Libro XXII. Hiſt. Eccleſ. capite XXIII. „ Hic (Urbanus „ IV.) fecit duas ordinationes, in quibus fuerunt creati duo Cardinales, quo„ rum unus fuit nepos ſuus, vocatus Dominus Anicherius: alter fuit nepos Do„ mini Richardi de Anibaldis, qui vocatus eſt F. Anibaldus (de Anibaldis) de „ ordine Fratrum Prædicatorum. Qui fuit Magiſter in Theologia, & fuit vir „ magnæ humilitatis, & veritatis, & ſanctus homo: quem Frater Thomas mul„ tum dilexit. Fecitque ſcripta ſuper Sententias, quæ intitulantur Domino Ani„ baldo: quæ nihil aliud ſunt, quam abbreviatio dictorum Fratris Thomæ. "

Agit hoc loco Ptolomæus de Hannibaldo, ex nobiliſſima Hannibaldenſium gente Romana prognato, Ordinis Prædicatorum alumno, litterarum peritia, moribuſque ſanctiſſimis ornatiſſimo, ad ſacram purpuram evecto: obiterque adnotat, dignum ipſum fuiſſe, quem ſanctus Thomas *multum diligeret*. Hinc verba, quæ ſequuntur, *Fecitque ſcripta ſuper Sententias*, ad ipſum Hannibaldum pertinent, minime ad Thomam. *Fecit* itaque, auctore Ptolomæo, ipſe Hannibaldus *ſcripta ſuper Sententias*. Thomæ Aquinati huncce commentarium ſi tribueret Ptolomæus, quam inepta, quam ridicula foret hæc eius locutio: *Fecitque* (Frater Thomas) *ſcripta ſuper Sententias .... quæ nihil aliud ſunt, quam abbreviatio dictorum Fratris Thomæ*! Cohærent vero omnia, ſi *Hannibaldus* dicatur *feciſse ſcripta*, quæ nihil aliud ſint, quam brevis epitome fuſioris commentarii, *a Fratre Thoma* elucubrati.

Sponte ſequitur, alia ea verba, *Quæ intitulantur Domino Annibaldo*, vel intelligi ita debere, ut Frater Hannibaldus confecerit Commentarios, quos nuncupaverit *Domino* Ricardo *Annibaldo*, patruo ſuo, S. R. E. Cardinali: vel ita potius, ut Commentarii, quos ipſe Frater Hannibaldus elucubravit, vulgo circumferrentur ſub honorifico *titulo Domini Hannibaldi*, ipſius nempe Fratris Hannibaldi de Hannibaldis ad ſacram purpuram evecti. Priorem ſenſum amplexus fuerat Iacobus Echardus: quo poſtea repudiato, adhæſit alteri, ea permotus ratione,

Digitized by Google

ne, quod Codicem nanciſci potuerit nullum, in quo epiſtola nuncupatoria ad Ricardum Hannibaldenſem proſtaret. Hunc & ego ſenſum amplector: neque obſtat verbum illud, *intitulantur*, cum perinde ſit, atque *inſcribuntur*, ſeu *feruntur ſub titulo* Domini Hannibaldi: quo pariter ſenſu aiebat S. Antoninus in Chronico Parte III. Titulo XVIII. capite X. §. II. *poſtillas ſuper Geneſim, & Eccleſiaſtem vidi, ſibi* (Thomæ) *intitulatas*; hoc eſt, attributas, minime nuncupatas dicataſque: *& Compendium Theologiæ Beato Thomæ aliqui intitulant*; ideſt, inſcribunt, adiudicant, feruntque ſub eius nomine ac titulo. In re per ſeſe clara ac ſplendida piget diutius immorari.

Hinc vero corrigendus venit Caſimirus Oudinus, qui priore ſenſu adoptato, nimia confidentia ſcribit capite XIV. Diſſert. de Scriptis Divi Thomæ: „ Hunc „ Commentarium ex Ptolomæo Lucenſi inſcribendum eſſe, *Annibaldi Commentarius in quatuor libros Sententiarum ad Annibaldum S. R. E. Cardinalem*. “ Imo codex nullus prædicto Operis titulo favet: quotquot vero hactenus adinveniri ac luſtrari potuerunt, ſequentem exhibent, *Opus Annibaldi ſuper Sententias*, vel *Scriptum Hannibaldi ſuper Sententias*, vel demum *Quæſtiones Magiſtri Hannibaldi ſuper* I. II. III. *&* IV. *Sententiarum*. Egent quoque ſpongia, quæ verba legimus in elogio eiuſdem Hannibaldi apud Ciaconium in Vitis Pontificum & S. R. E. Cardinalium: „ Tanti fecit Hannibaldum Cardinalem Angelicus Doctor Divus Tho„ mas, ut doctas *in quatuor Sententiarum libros* lucubrationes illi dicandas iudica„ verit. Vir hic multæ lectionis, atque indefeſſi ſtudii, ſcripſit, cum Lutetiæ „ Theologiam profiteretur, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, in quibus „ Divi Thomæ *Summam* emedulaſſe videtur. “ Partem primam a vero abludere, demonſtratum hactenus eſt. Verum, falſumque miſcet pars altera; cum elucubraverit quidem Hannibaldus commentarios in Sententiarum libros, quibus attamen non *Theologicam ſancti Thomæ ſummam*, ſed opus ipſius in eoſdem *quatuor Sententiarum libros* emedullavit, ac veluti contraxit, quod illis verbis Ptolomæus Lucenſis prodit: *Quæ nihil aliud ſunt, quam abbreviatio dictorum Fratris Thomæ*, ſcilicet in Sententiis ab eo explanatis, ut inita collatione facile quiſque deprehendat.

Sed opus denique iſtud, quod *in Sententias* concinnavit Hannibaldus, illud ipſum eſſe, quod in editis proſtat ſub titulo *ſecundi ſcripti* Divi Thomæ, peremptoria præſto ſunt argumenta. Manuſcriptum profert Echardus catalogum Codicum Bibliothecæ Sorbonicæ, *quadringentis circiter* abhinc *annis* confectum, in quo hæc habentur: *Item opus Hannibaldi ſuper Sententias, ex legato Magiſtri Stephani Burgundi. Incipit* (folio 2.) *Subiecti cuius*. Hæc inſuper legere eſt; *Item tres ſexterni quæſtionum Magiſtri Hannibaldi ſupra* IV. *Sententiarum* (quorum initium fol. 2.) *fine medio*. Atqui vero allegata verba, *fine medio*, habentur in edito Commentario, quo de agimus, Libro quarto, prima Diſtinctione, articulo ſecundo, ad primum: & illa rurſum, *ſubiecti cuius*, Libro primo, quæſtione prima, poſt prologum, articulo ſecundo, in argumento ſecundo. Accedit Rainerius de Piſis, ordinis Prædicatorum alumnus quartodecimo ſeculo clarus, qui in Pantheologia V. *Claves Eccleſiæ*, capite I. ſic ait: „ Hæc Beatus Thomas IV. „ Sent. Diſt. 18. *de Clavibus*, Quæſt. I. Art. I. Quæſtiunc. I. *utrum debeant eſ*„ *ſe claves in Eccleſia*. Et Petrus de Tarantaſia, & Dominus Hannibaldus Ro„ manus Ordinis Prædicatorum idem dicit ibidem. “ Quæ porro a Rainerio deſcribuntur verba, totidem legimus in hocce Commentario, Diſt. XVIII. q. I. art. I. nempe: *Hæc autem poteſtas eſt triplex: quædam auctoritatis ... quædam excellentiæ ... altera miniſterii &c.* Dionyſium Carthuſianum addo, cuius hæc verba ſunt Libro I. Sent. Diſt. I. q. I. pag. 9. „ Denique Hannibal (ſeu Han„ nibaldus) *Omnis*, inquit, *res, cuius eſſentia non eſt ſuum eſſe, habet eſſe ſuum* „ *ab alio ſibi influxum: quia ſi eſſe rei eſt præter eſſentiam eius, oportet quod ei*

„ *con-*

Digitized by Google

„ *coniungatur per aliquam cauſam* ... Hæc Hannibal. "Quæ ſcilicet omnia & ſingula in Commentario legimus Libro II. Diſt. 1. q. 1. art. 2. Paria ſunt, quæ frequentius allegantur apud eumdem Carthuſianum. An vero, quod inde promitur argumentum, Pauli Nazarii eludi queat effugio: *Quod autem Dionyſius*, inquientis, *illud alleget ſub nomine Anibalis, facile fieri potuit, aut ex falſo codicis titulo, aut quia nimia vetuſtate conſcripta eſſet inſcriptio?* Pro genio ſcilicet præconceptam opinionem tuetur Nazarius, quam penitus convulſam profligatamque puto.

Google

I N D E X

DISTINCTIONUM, ET PARTITIONUM

PRIMI LIBRI SENTENTIARUM

MAGISTRI PETRI LOMBARDI.

PROLOGUS primi Libri Sententiarum.

DISTINCTIO PRIMA.

De myſterio Trinitatis.
De rebus communiter agit.
Quid interſit inter frui & uti aliter quam ſupra.
Determinatio eorum quæ videntur contraria.
Alia determinatio.
Utrum hominibus ſit fruendum, vel utendum.
Utrum Deus fruatur, vel utatur nobis.

DISTINCTIO II.

De myſterio Trinitatis, & Unitatis.
Quæ fuerit intentio ſcribentium de Trinitate.
Quis ordo ſit ſervandus cum de Trinitate agitur.
De teſtimoniis veteris teſtamenti quibus Trinitatis myſterium declaratur.
De teſtimoniis novi teſtamenti ad idem pertinentibus.

DISTINCTIO III.

De cognitione Creatoris per creaturas, in quibus Trinitatis veſtigium apparet.
De imagine & ſimilitudine Trinitatis in anima humana.
Quomodo æqualia ſint, quia capiuntur a ſingulis omnia & tota.
Quomodo illa tria memoria capiat.
Quomodo illa tria tota capiat intelligentia.
Quomodo illa tota capiat voluntas.
Ex quo ſenſu illa tria dicantur unum eſſe, & una eſſentia quæritur.
Quod etiam ad ſe invicem dicuntur relative.
Aperitur quod ſupra quærebatur, ſcilicet quomodo hæc tria dicantur unum.
Quod in illa ſimilitudine eſt diſſimilitudo.
Prima diſſimilitudo.
Alia diſſimilitudo.
Alia aſſignatio Trinitatis in anima, ſcilicet mens, notitia, amor.
Quod mens vice Patris, notitia Filii, amor Spiritus ſancti accipitur.
Quod non eſt minor mente notitia, nec amor utroque.
Quod hæc tria in ſeipſis ſunt.
Quomodo mens per iſta proficit ad intelligendum Deum.
Hic de ſummæ Trinitatis unitate.

DISTINCTIO IV.

Quæritur, utrum concedendum ſit quod Deus ſe genuerit.
Alia quæſtio de eodem.
Opinio quorumdam dicentium tres perſonas eſſe unum Deum, unam ſubſtantiam, ſed non e converſo.
An Deus Pater ſe Deum, an alium genuit Deum.

DISTINCTIO V.

Quæritur an Pater genuit divinam eſſentiam, vel ipſa Filium, an eſſentia genuit eſſentiam, vel ipſa nec genuit, nec genita eſt.
Secunda ratio.
Tertia ratio potior.
His videtur adverſari Auguſtinus.
Quæ videantur prædictis eſſe contraria.
Quod videtur prædictæ expoſitioni contrarium.
Quomodo ſint intelligenda verba Hilarii.
Quod legitur Pater de ſua ſubſtantia genuiſſe Filium, & Filius dicitur eſſe Filius ſubſtantiæ Patris.
Quod nec Filius nec Spiritus ſanctus eſt de ni-

Digitized by Google

nihilo, ſed de aliquo; non tamen de materia.
Quare verbum Patris dicatur Filius natura.

DISTINCTIO VI.

Utrum Pater voluntate ſua genuit Filium, an neceſſitate, & an volens, vel nolens ſit Deus.
Oppoſitio contra prædicta.
Quomodo intelligenda ſint illa verba Pater nec volens, nec nolens, eſt Deus, nec volens, neque nolens genuit Filium.

DISTINCTIO VII.

Quæritur an Pater potuerit, vel voluerit gignere Filium.
Utrum Pater natura ſit potens, gignere Filium, & an hoc ſit aliqua potentia quæ ſit in Filio.
Quomodo ſit intelligendum, Filius habet, vel non habet potentiam generandi.

DISTINCTIO VIII.

De veritate, & proprietate, & incommutabilitate, & ſimplicitate eſſentiæ Dei.
Quæritur qualiter intelligenda ſint verba Hieronymi.
De incommutabilitate.
De ſimplicitate.
De ſpirituali creatura oſtendit quomodo ſit multiplex, non ſimplex.
Qualiter cum Deus ſit ſimplex, multiplex tamen dicatur.
Tanta eſt Dei ſimplicitas quod nulli prædicamentorum ſubiicitur.
Quod Deus non proprie, ſed abuſive dicitur ſubſtantia.
Quod non eſt in Deo aliquid quod non ſit Deus.

DISTINCTIO IX.

De diſtinctione perſonarum.
De coæternitate Filii cum Patre.
Argumentatio Arianorum.
Reſponſio Auguſtini catholica.
Ineffabile eſt, quomodo Filius ſit, & non habet priorem Patrem, ſicut modus generationis inintelligibilis eſt & ineffabilis.
Quidam præſumunt diſcutere generationis ſeriem.
Utrum debeat dici, Semper gignitur, vel ſemper genitus eſt Filius.
De obiectionibus hæreticorum nitentium probare Filium non eſſe coæternum Patri.

DISTINCTIO X.

De Spiritu ſancto agitur, & primo quod ſit amor Patris & Filii dicit.
Quod Spiritus ſanctus proprie dilectio dicatur, & tamen Trinitas ſit dilectio.
Exemplis confirmat quod eadem nomina proprie & univerſaliter accipiuntur.
Auctoritatem ponit, quod Filius proprie dicatur Sapientia.
Quomodo Spiritus ſanctus ſit amor quo Pater a Filio, & Filius a Patre diligitur.
Aperitur quid ſit Spiritus ſanctus.
Quod ſicut Spiritus ſanctus communis eſt Patri, & Filio, ita commune nomen habet proprium.

DISTINCTIO XI.

Quod Spiritus ſanctus procedit a Patre, & a Filio.
Quod Græci non concedunt Spiritum ſanctum procedere a Filio.
De convenientia Latinorum, & Græcorum in ſenſu, & differentia in verbis.

DISTINCTIO XII.

Utrum Spiritus ſanctus prius, vel plenius procedat a Patre quam a Filio.
Quod Spiritus ſanctus principaliter, & proprie dicitur procedere a Patre.
Ex eodem ſenſu dicitur Spiritus ſanctus eſſe, & mitti a Patre per Filium.

DISTINCTIO XIII.

Quare Spiritus ſanctus cum ſit de ſubſtantia Patris, non dicatur Filius, vel genitus, ſed tantum procedens.
Cum Spiritus ſanctus non dicatur genitus, cur Filius dicatur procedere.
Quod non poteſt diſtingui a nobis inter generationem Filii & proceſſionem Spiritus ſancti.
Utrum Spiritus ſanctus debeat dici ingenitus.

DISTINCTIO XIV.

Quod gemina eſt proceſſio Spiritus ſancti. De temporali proceſſione Spiritus ſancti ſpecialiter agitur.
Quod aliqui dicunt, Spiritum ſanctum non dari, ſed dona eius.
Quod ipſe Spiritus ſanctus, qui Deus eſt, & datur, & mittitur.

An viri ſancti, & Eccleſiæ prælati dent, vel dare poſſint Spiritum ſanctum.
Quod non poſſunt dare Spiritum ſanctum, docet.
Quod videtur contrarium.

DISTINCTIO XV.

Utrum Spiritus ſanctus detur a ſeipſo.
Non eſt mirum ſi Spiritus ſanctus dicatur mitti, vel procedere a ſe, cum etiam Filius dicatur mitti a ſe.
Quomodo intelligenda ſit miſſio utriuſque.
Quod a Spiritu ſancto Filius ſit miſſus auctoritatibus confirmatur.
Quod Filius ſit datus etiam a ſeipſo.
Quod Filius ſit miſſus a ſe.
Summatim colligit quæ ex prædictis aſſumuntur.
Quæſtio cur dicat, A meipſo non veni.
Utrum ſemel tantum miſſus ſit Filius, an ſæpe.
Quod duobus modis dicitur Filius mitti.
Quod ſecundum alterum ſemel, & ſecundum alterum ſit ſæpe miſſus, & ſecundum alterum ut ſit homo, & ſecundum alterum ut ſit cum homine.
Quod ſecundum alterum modum dicitur miſſus in mundum, ſecundum alterum non.
Cur Pater non dicitur miſſus, cum ab aliquo cognoſcitur, ſicut Filius.
Putarunt quidam, Filium, & Spiritum ſanctum minorem Patre: quia miſſi dicuntur.

DISTINCTIO XVI.

De miſſione Spiritus ſancti quæ ſit duobus modis, viſibiliter, & inviſibiliter.
Prius de illo modo miſſionis qui fit viſibiliter.
Cum Filius ſit minor Patre ſecundum formam creatam in qua apparuit, cur non & Spiritus ſanctus ſimiliter.
Quod Filius, ſecundum quod homo factus eſt, non modo Patre, ſed Spiritu ſancto, & etiam ſeipſo minor eſt.

DISTINCTIO XVII.

De miſſione Spiritus ſancti, qua inviſibiliter mittitur.
Præmittitur quoddam ad hanc oſtenſionem neceſſarium, ſcilicet quod Spiritus ſanctus eſt caritas qua Deum diligimus, & proximum.
Quod fraterna dilectio cum ſit Deus non eſt Pater, vel Filius, ſed Spiritus ſanctus tantum.
Quod non eſt dictum per cauſam illud, Deus caritas eſt, ſicut illud, Tu es patientia mea, & ſpes mea.
Quomodo Spiritus ſanctus mittatur, vel detur nobis.
Utrum concedendum ſit quod Spiritus ſanctus augeatur in homine & magis vel minus habeatur vel detur.
Quia aliqui dicunt Spiritum ſanctum non eſſe caritatem qua diligimus Deum, & proximum.
Quod caritas eſt motus, vel affectus animi.
An concedendum ſit quod per donum donentur dona.

DISTINCTIO XVIII.

Utrum Spiritus ſanctus eadem ratione dicatur donum, & datum ſive donatum.
Quare ita videtur.
Reſponſio quare datum, vel donatum dicatur Spiritus ſanctus.
Quæritur cui donabilis.
Quod ſicut Filius naſcendo accepit, non tantum ut eſſet Filius, ſed etiam eſſentia, ita & Spiritus ſanctus procedendo accepit, non tantum ut eſſet donum, ſed etiam ut eſſet eſſentia.
Quod ex prædictis videtur quod Filius non tantum ſit filius nativitate, ſed etiam de ſimili eſſentia, & Spiritus ſanctus proceſſione.
Quod Spiritus ſanctus dicitur donum, & donatum ſecundum prædictos duos proceſſionis modos.
Secundum hoc quod donum eſt, refertur ad Patrem, & Filium; ſecundum quod datum, ad eum qui dedit, & ad eos quibus datum eſt.
An Filius cum ſit nobis datus, poſſit dici noſter, ut Spiritus ſanctus.
Utrum Spiritus ſanctus ad ſeipſum refeратur.

DISTINCTIO XIX.

De æqualitate trium perſonarum.
Quod æternitas & magnitudo & potentia in Deo ſunt unum, licet ponantur quaſi diverſa.
De magnitudine, quod ea aliqua perſonarum aliam non excellit.
Quod non eſt maior una perſona alia, nec maius aliquid duæ, quam una, nec tres, vel duæ, quam una.
Quomodo dicitur Deus Pater eſſe in Filio, & Fi-

Digitized by Google

& Filius in Patre, & Spiritus ſanctus in utroque, & ſingulus in ſingulis.
Ad id quod cœperat redit, ut oſtendat ſcilicet quod magnitudine una non ſuperat aliam.
Quod nulla perſonarum pars eſt in Trinitate.
Cum dicimus tres perſonas eſſe unam eſſentiam, nec ut genus de ſpeciebus, nec ut ſpeciem de individuis prædicamus: quia non eſt eſſentia genus, & perſona ſpecies; vel eſſentia ſpecies, & perſona individuum.
Non ſecundum materialem cauſam dicuntur tres perſonæ una eſſentia.
Nec ita dicuntur tres perſonæ una eſſentia, ut tres homines una natura, vel unius naturæ.
Quæ videntur adverſari prædictis.
Ex quo ſenſu dixerit perſonas differre numero.
Quibus modis dicuntur differre numero, & ſecundum quem modum perſonis convenire poſſit.
Quod una perſona non eſt maior alia, nec tres ſimul quam una: & hoc ratione oſtendit catholica.
Quod Deus non eſt dicendus triplex, ſed trinus.
Quod non eſt ita in rebus corporeis ut in Trinitate.

DISTINCTIO XX.

Oſtenſo quod aliqua perſonarum aliam non excedit magnitudine, nunc oſtendit quod alia non excedit aliam potentia.
Quod non poteſt minus Filius quam Pater.
Aliter probat Filium æqualem Patri.
Per ſimile oſtendit quod non minorem Pater Filium genuit.

DISTINCTIO XXI.

Quæritur quomodo poſſit dici ſolus Pater, vel ſolus Filius, vel ſolus Spiritus ſanctus, cum ſint inſeparabiles.
Utrum poſſit dici, Solus Pater eſt Deus, ſolus Filius eſt Deus, vel ſolus Spiritus ſanctus eſt Deus, vel Pater eſt ſolus Deus, vel Filius eſt ſolus Deus, vel Spiritus ſanctus eſt ſolus Deus.
Quomodo Trinitas dicatur ſolus Deus, cum ipſa ſit cum ſpiritibus, & animabus ſanctis.
Et ſi de ſolo Patre prædicta dicerentur, non tamen excluderetur Filius, & Spiritus ſanctus.

DISTINCTIO XXII.

De nominum differentia quibus utimur loquentes de Deo.
Præmiſſis addit quædam eſſe nomina, quæ temporaliter Deo conveniunt, & relative dicuntur.
De hoc nomine Trinitas addit.
De aliis nominibus, quæ temporaliter Deo congruunt, & non relative dicuntur.
Quod illa nomina quæ ad ſingulas pertinent perſonas proprie, relative dicuntur, ea vero quæ unitatem eſſentiæ ſignificant, ad ſe dicuntur, & de ſingulis, & de omnibus communiter dicuntur perſonis, & ſingulariter, non pluraliter in ſumma accipiuntur.
Quod Deus magnus eſt ea magnitudine quæ Deus eſt, ſic de bonitate, & de omnibus quæ ſecundum ſubſtantiam dicuntur.

DISTINCTIO XXIII.

De hoc nomine quod eſt Perſona, quod cum ſecundum ſubſtantiam dicatur, tamen pluraliter, non ſingulariter in ſumma accipitur.
Auctoritas quod perſona ad ſe dicatur, & ſecundum ſubſtantiam.
Cur Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus, non dicantur una perſona, ut una ſubſtantia, & unus Deus.
Qua neceſſitate dictum ſit, Tres perſonæ, a Latinis, & a Græcis, Tres hypoſtaſes, vel ſubſtantiæ.
Quid hoc nomine Tres ſignificetur.
Quare non dicimus tres deos eſſe Patrem, & Filium, & Spiritum ſanctum, ut dicimus tres perſonas, cum id quod Deus eſt, ſit eis commune: quia Pater eſt Deus, & Filius eſt Deus, & Spiritus ſanctus eſt Deus.
Alia quæſtio, cur non dicimus tres eſſentias, ut tres perſonas, cum Scriptura non contradicat.
Sicut nos dicimus tres perſonas, ita Græci tres ſubſtantias, quas dicunt hypoſtaſes, aliter accipientes ſubſtantiam quam nos.
Quod in Trinitate non eſt diverſitas, nec ſingularitas, vel ſolitudo; ſed unitas, & trinitas, & diſtinctio, & identitas.
Quod non debet dici Deus multiplex.

DI-

DISTINCTIO XXIV.

Quid ſignificetur his nominibus, unus vel una, duo vel duæ, tres vel tria, trinus vel trinitas, plures vel pluralitas, diſtinctio vel diſtincte, cum his utimur de Deo loquentes.
Magis illa dicuntur ad excludendum ea quæ non ſunt in Deo, quam ad ponendum aliqua.
Quid per unum ſignificetur, cum dicitur, Unus Deus.
Quo ſenſu dicitur, Unus eſt Pater, vel unus eſt Filius.
Quid per duo, cum dicitur, Duæ perſonæ, vel Pater, & Filius duo ſunt.
Ex quo ſenſu dicitur in perſonis diſtinctio, vel perſonæ diſtinctæ.
Quomodo ibi accipiatur diſcretio.
Quomodo trinitas ibi accipiatur.

DISTINCTIO XXV.

Quid ſignificatur, cum dicitur pluraliter, Tres perſonæ, vel duæ perſonæ.
Quod videtur ſecundum eſſentiam dici, Alia eſt perſona Patris, alia Filii, ſive tres perſonæ, ut cum dicitur, Pater eſt perſona, Filius eſt perſona.
Aliter etiam videtur poſſe oſtendi, quod ſecundum eſſentiam dicatur, etiam cum pluraliter profertur.
Opinio quorumdam qui putant eſſentiam ſignificari nomine perſonæ, cum dicimus tres perſonas.
Quod hoc nomen Perſona tripliciter in Trinitate accipiatur, & hæc eſt utilis, & catholica doctrina de perſona, & perſonis.
Obiectioni illorum reſpondet, qua nituntur probare, perſonas ſecundum eſſentiam accipi, quia reſpondemus quærentibus, Quid tres, vel quid tria,
Quid tres res, & quid una res, hic dicitur.
Ex quo ſenſu dicatur: Alia eſt perſona Patris, alia Filii, alia Spiritus ſancti.
Quomodo hæc intelligantur, Alius in perſona Pater, alius Filius, alius Spiritus ſanctus.

DISTINCTIO XXVI.

De proprietatibus perſonarum, ſed prius de hoc nomine Hypoſtaſis.
De proprietatibus perſonarum, & de nominibus earum relativis.
Quod non omnia quæ de Deo dicuntur, ſecundum ſubſtantiam dicuntur; quædam enim ſecundum relationem dicuntur, nihil tamen ſecundum accidens.
Quare dicatur proprium Unigeniti, quod eſt Filius Dei, cum etiam homines ſint filii Dei.
Quod homo dicitur filius Trinitatis, & Trinitas poteſt dici pater hominum.
Quod Spiritus ſanctus proprie dicitur donum Dei, quia proprietate eſt donum, ut Filius nativitate: & utroque modo dicitur relative, & ſecundum eamdem relationem.
An Pater, vel Filius, vel Trinitas ipſa poſſit dici Spiritus ſanctus.
Quidam putant Spiritum ſanctum non dici relative ad Patrem, & Filium, quia non viciſſim reſpondent ſibi vocabula; ſed falſo.

DISTINCTIO XXVII.

An eaſdem proprietates aſſignent Auguſtinus & Hilarius; & an iſtæ ſint quæ dicuntur paternitas, & filiatio, & proceſſio.
Reſponſio, ubi oſtendit eaſdem eſſe proprietates.
Quomodo non eſt omnino idem dicere eſſe patrem, & genuiſſe, vel habere filium, ita & de aliis.
Relationum vero vocabula ſunt paternitas, filiatio, proceſſio, nec perſonam ſignificant.
Quod proprietates determinant hypoſtaſes, non ſubſtantiam, ideſt naturam.
Quod ſunt alia nomina perſonarum eaſdem proprietates notantia, ſcilicet genitus, genitor, verbum, imago.
Generalis regula eorum quæ ad ſe, & eorum quæ relative dicuntur: quidquid enim ad ſe, ſimul ambo dicuntur; ſed non ita in prædictis relativis.
An ſecundum ſubſtantiam dicatur Deus de Deo, & huiuſmodi.
Quod tantum ſecundum nomen ſubſtantiæ dicitur illud de illo, non ſecundum nomina perſonarum.

DISTINCTIO XXVIII.

Quod non tantum tres prædictæ proprietates ſunt in perſonis, ſed etiam aliæ, quæ aliis ſignificantur nominibus, ut Ingenitus.
An ſicut ſolus Pater dicitur ingenitus, dici debeat non genitus, vel non filius.

Quæ ſit proprietas ſecundum quam dicitur Pater ingenitus.
Ariani nitebantur probare alterius ſubſtantiæ Patrem, alterius Filium, quia ille ingenitus, iſte genitus: quibus reſpondens Ambroſius dixit ſe hoc nomen in Scripturis non legiſſe divinis.
An diverſum ſit eſſe Patrem, & eſſe Filium.
Quomodo dicatur ſapientia genita vel nata, an ſecundum relationem, an ſecundum ſubſtantiam.
Quod imago aliquando dicitur ſecundum eſſentiam.

DISTINCTIO XXIX.

De principio quod relative dicitur, & multiplicem notat relationem.
Quod ab æterno Pater eſt principium, & Filius, ſed Spiritus ſanctus non, immo cœpit eſſe principium.
Oſtendit, quomodo Pater ſit principium Filii, & ipſe & Filius principium Spiritus ſancti.
Cum Pater & Filius ſint unum principium Spiritus ſancti, quæritur an eadem notione.

DISTINCTIO XXX.

De his quæ temporaliter de Deo dicuntur, & relative, ſecundum accidens, quod non Deo, ſed creaturis accidit.
Oppoſitio, quod non ex tempore ſit Dominus, quia eſt dominus temporis, quod non eſt ex tempore.
Solvitur quæſtio qua quærebatur, utrum Spiritus ſanctus dicatur datum relative ad ſe, cum ipſe det ſe.

DISTINCTIO XXXI.

Quomodo dicatur Filius æqualis Patri, an ſecundum ſubſtantiam, an ſecundum relationem: ita & ſimilis.
Quomodo dicatur ſimilis, & quid ſit ſimilitudo.
De ſententia Sancti Hilarii, qua in Trinitate perſonarum propria oſtendit.
De Spiritu ſancto, quare uſus dicatur.
Quod ſecundum hanc expoſitionem non diſtinguuntur ibi proprietates perſonarum tres.
Quare dicatur Hilarius propria perſonarum aſſignaſſe in prædictis verbis, cum ibi non ſint expreſſæ proprietates.
Quod earumdem perſonarum diſtinctionem notat Auguſtinus aliis verbis ſine expreſſione trium perſonarum.
Quare Patri attribuatur unitas, & Filio æqualitas.
Quare Pater, & Filius dicantur eſſe unum, vel unus Deus, ſed non unus: quia res ejuſdem naturæ recte poſſunt dici unum ſimpliciter eſſe, & cum adjectione; res vero diverſæ naturæ, non poſſunt dici unum niſi dicatur, quid unum.
Quare dicatur eſſe æqualitas in Filio, cum ſit una æqualitas trium.
Quare in Spiritu ſancto dicatur eſſe utriuſque concordia vel connexio.

DISTINCTIO XXXII.

Utrum Pater, vel Filius Spiritu ſancto diligat, cum diligere idem Deo ſit quod eſſe.
Utrum Pater ſit ſapiens ſapientia quam genuit, ſicut diligit amore, qui ab ipſo procedit.
Utrum Filius ſit ſapiens ſapientia genita, vel ingenita.
An Filius ſit ſapiens ſeipſo, vel per ſeipſum.
An una tantum ſit ſapientia Patris.
Quod in Trinitate eſt dilectio, quæ eſt Trinitas, & tamen Spiritus ſanctus eſt dilectio quæ non eſt Trinitas, nec ideo duæ ſunt dilectiones: ita & de ſapientia.
Qua ratione Pater non dicitur ſapiens ea ſapientia quam genuit, eadem videtur debere dici, quod non ſit diligens Pater, vel Filius dilectione quæ ab utroque procedit.
Hæc quæſtio inexplicabilis eſt, quæ excedit infirmitatem hominis.

DISTINCTIO XXXIII.

Utrum proprietates perſonarum ſint ipſæ perſonæ, vel Deus, ideſt divina eſſentia.
Quod proprietates ſint divina eſſentia.
Auctoritate aſtruit quod proprietas ſit natura.
Quidam negant, ſcilicet proprietates eſſe perſonas, & divinam naturam: & quare.
Quæritur quomodo proprietates poſſunt eſſe in natura, ut tamen eam non determinent.
Quibus auctoritatibus opinionem ſuam, ſcilicet quod proprietas Patris, vel Filii non ſit Deus, muniant.
Aliis etiam verbis Auguſtini utuntur ut aſſerant quod dicunt, ſcilicet proprietates

Digitized by Google

tes perſonarum non eſſe Dei ſubſtantiam.

DISTINCTIO XXXIV.

Opinio quorumdam, non idem eſſe perſonam & eſſentiam vel naturam dicentium, & eamdem eſſentiam non poſſe eſſe Patrem, & Filium, & Spiritum ſanctum.
Docet, quomodo eis obviat ipſius Scripturæ circumſtantia, & qualiter prædicta intelligi debeant, & quod Spiritus ſanctus eſt res unius naturæ Patris, & Filii, & eſt ipſa natura.
Quod propter res creatas illud dixerit, Non idem eſt natura, & res naturæ.
Quod non alius eſt Deus, & quæ ſua ſunt, ita ut inſint: alia enim ſunt quæ inſunt, alia quæ non inſunt.
Utrum ita poſſit dici Deus trium perſonarum, vel tres perſonæ unius Dei, ut dicitur una eſſentia trium perſonarum, & tres perſonæ unius eſſentiæ.
Quod licet potentia, ſapientia, bonitas, de Deo ſecundum ſubſtantiam dicantur in Scriptura, tamen ſolet hæc nota diſtincte ad perſonas interdum referri.
Quare id fiat, ſcilicet quod Patri potentia, Filio ſapientia attribuatur.
Quare Spiritui ſancto bonitas attribuatur.
De hoc nomine Homouſion, ubi in auctoritatem receptum ſit, & quid ſignificet.
De nominibus quæ translative, & per ſimilitudinem de Deo dicuntur.

DISTINCTIO XXXV.

De quibuſdam quæ ſecundum ſubſtantiam de Deo dicuntur, quæ ſpecialem efflagitant tractatum, ſcilicet de ſcientia, & præſcientia, & providentia, & diſpoſitione, prædeſtinatione, & voluntate, & potentia.
Utrum ſcientia, vel præſcientia, vel diſpoſitio, vel prædeſtinatio potuerit eſſe in Deo, ſi nulla fuiſſent futura.
Reſponſio quod præſcientia, & diſpoſitio, & prædeſtinatio quaſi relative dicuntur ad futuras res, vel ad faciendas.
Quod ſcientia Dei non tantum eſt de temporalibus, ſed etiam de æternis.
Quare omnia dicuntur eſſe in Deo, & quod factum eſt habet vitam & eſſe in eo.
Quod eadem ratione dicuntur omnia ei præſentia.

DISTINCTIO XXXVI.

Utrum concedendum ſit omnia eſſe in Dei eſſentia, vel in Deo per eſſentiam, ut omnia dicuntur eſſe in Dei cognitione vel præſcientia.
Utrum mala debeant dici eſſe in Deo, ubi ſunt omnia bona, cum utraque ſint in eius cognitione, & præſcientia, omnia enim cognoſcit.
Aperit, quare bona tantum dicantur eſſe in Deo, & non mala.
Quod idem eſt omnia eſſe ex Deo, & per ipſum, & in ipſo.
Quod omnia ex Patre, & per Patrem & in Patre ſunt: ita de Filio, & de Spiritu ſancto eſt dicendum, licet propter perſonas fiat diſtinctio.
Quod non omnia, quæ ex Deo ſunt, etiam de ipſo ſunt, ſed e converſo.

DISTINCTIO XXXVII.

Quibus modis dicatur Deus eſſe in rebus.
Quod in ſanctis non modo eſt, ſed etiam habitat, qui non ubicumque eſt, habitat.
Ubi erat, vel habitabat Deus, antequam eſſet creatura.
Quod Deus inhabitator eſt quorumdam nondum cognoſcentium Deum, & non quorumdam cognoſcentium.
Quomodo Deus totus ubique ſit per eſſentiam, non poteſt intelligi ab humano ſenſu.
Quorumdam opinio qui præſumunt oſtendere quomodo Deus ubique ſit per eſſentiam, potentiam, & præſentiam.
Quod Deus cum ſit in omnibus rebus, non tamen ſordibus rerum inquinatur.
Quod Deus ubique ſit, & in omni tempore, non tamen localis eſt, non circumſcriptibilis, nec loco, nec tempore movetur.
Quid ſit mutari ſecundum tempus.
Opinio quorumdam qui dicunt ſpiritus creatos non moveri loco, nec eſſe locales.
Concluſio ex prædictis, quod ſpiritus creati ſunt locales, & circumſcriptibiles quodammodo, ſpiritus vero Dei omnino incircumſcriptibilis.
Cum repetitione ſuperiorum confirmat auctoritatibus Deum eſſe ubique ſine locali motu.
Oppoſitio qua videtur probari, quod Deus movetur loco.

DI-

DISTINCTIO XXXVIII.

Inconvenientia oſtendit, quæ ſequerentur, ſi diceretur ſcientia, vel præſcientia cauſa omnium rerum quæ ei ſubſunt.
Quod res futuræ non ſunt cauſa ſcientiæ, vel præſcientiæ Dei.
Contra hoc quod dictum eſt, præſcientiam Dei non poſſe falli, oppoſitio.

DISTINCTIO XXXIX.

Utrum ſcientia Dei poſſit augeri, vel minui, vel aliquo modo mutari: utrumque enim videtur poſſe probari.
Oppoſitio, an Deus poſſit noviter vel ex tempore ſcire, vel præſcire aliquid.
Utrum Deus poſſit ſcire plura quam ſcit.
Quod videtur adverſari illi ſententiæ, qua ſupra dictum eſt, Deum ſemper, & ſimul ſcire omnia.

DISTINCTIO XL.

An aliquis prædeſtinatorum poſſit damnari, vel reproborum ſalvari.
Quid ſit reprobatio Dei, & in quibus conſideretur, & quis ſit prædeſtinationis effectus.

DISTINCTIO XLI.

Utrum aliquid ſit meritum obdurationis, & miſericordiæ.
Opinio quorumdam in qua fuit aliquando Auguſtinus, ſed poſtea retractavit.
An ea quæ ſemel ſcit Deus, vel præſcit, ſemper ſciat, & ſemper ſcierit, vel præſcierit.
De ſcientia, dicens, Deum ſemper ſcire quæ ſemel ſcit.

DISTINCTIO XLII.

De omnipotentia Dei, ubi prius conſideratur, quare dicatur omnipotens.
Quomodo dicatur Deus omnia poſſe, cum nos multa poſſimus quæ ipſe non poteſt.
Quod omnipotentia Dei ſecundum duo conſideratur.
Quibuſdam auctoritatibus traditur, quod ideo dicitur omnipotens, quia poteſt quidquid vult.

DISTINCTIO XLIII.

Opinio quorumdam dicentium, Deum nil poſſe niſi quod facit.
Auctoritatibus utuntur in aſſertione ſuæ opinionis.

DISTINCTIO XLIV.

An Deus poſſit facere aliquid melius quam facit.
Utrum alio, vel meliori modo poſſit facere quam facit.
Utrum Deus ſemper poſſit omne quod olim potuit.

DISTINCTIO XLV.

De voluntate, quæ eſſentia Dei una eſt, & æterna, & de ſignis eius.
Quod licet idem ſit Deo velle, quod eſſe, non poteſt tamen dici Deus eſſe omnia quæ vult.
Quis ſit ſenſus horum verborum, Deus ſcit, vel Deus vult: item Deus ſcit omnia, vel vult aliquid: & quid de Deo in his prædicatur.
Quod Dei voluntas ſumme bona, cauſa eſt omnium quæ naturaliter ſunt, cuius cauſa non eſt quærenda, quia nullam habet, cum ſit æterna.
Quod voluntas Dei prima, & ſumma cauſa eſt omnium.
Quibus modis accipitur Dei voluntas.
Quod ſecundum figuram dicitur voluntas Dei præceptio, prohibitio, conſilium, permiſſio, & operatio, & ideo pluraliter dicit Scriptura voluntates.
Quare præceptio, & prohibitio, & conſilium, dicatur Dei voluntas.
Ubi voluntas Dei pro præcepto, & conſilio accipiatur.
Quod Deus non vult ab hominibus fieri omnia quæ præcepit, vel non fieri quæ prohibet.
De promiſſione, & operatione, ubi dicantur Dei voluntas.
Quinque ſupra ſunt propoſita, quæ dicuntur ſecundum tropum: & ideo diſtinguat lector, ubique pro quo eorum accipiatur voluntas.

DISTINCTIO XLVI.

Illi ſententiæ qua dictum eſt, Dei voluntatem non poſſe caſſari, quæ ipſe eſt, quædam videntur obviare.

Solutio, quomodo intelligendum ſit illud, Volui congregare, & noluiſti.
Quomodo intelligendum ſit illud, Qui vult omnes homines ſalvos fieri.
Utrum mala Dei voluntate fiant, an eo nolente.
Quare dicunt quidam, Deum velle mala eſſe, vel fieri.
Ponit rationes illorum qui dicunt, Dei voluntate non fieri mala, vel non eſſe.
Quomodo intelligendum ſit illud Auguſtini, Mala fieri, bonum eſt.
Quadripartita boni acceptio.
Quod mala univerſitati valent, & facientibus ſua propria, vel patientibus aliena proſunt, electis tamen.
Ex prædictis concludit, oſtendens eſſe bonum fieri mala multis modis.
Quod in Deo non eſt cauſa ut ſit homo deterior.
Aliter probat, quod Deo auctore non ſunt mala.
Obiectio quorumdam *ſophiſtica*, qua probare nituntur ex Deo eſſe quod mala fiant.
Reſponſio, ubi concedit omne verum eſſe a Deo, & ſophiſma aperit.

DISTINCTIO XLVII.

Quod voluntas Dei ſemper impletur de homine, quocumque ſe vertat.
Aperit, diverſis modis ſupra accipi Dei voluntatem.
Summatim perſtringit ſententiam prædictorum, addens, quare Deus præcepit omnibus bona facere, & mala vitare, cum non velit hoc ab omnibus impleri.

DISTINCTIO XLVIII.

Quod aliquando homo bona voluntate aliud vult quam Deus, & aliquando mala, id quod Deus bona voluntate vult.
Quod bona Dei voluntas mala hominum voluntate impletur, ut in Paſſione Chriſti contigit, ubi quoddam factum eſt, quod Deus bona, & Iudæi mala voluntate; voluerunt tamen & aliquid quod Deus non voluit.
Utrum placuerit viris bonis quod Chriſtus pateretur, & moreretur. Placuit quidem intuitu noſtræ redemptionis, ſed non ipſius cruciatus.
Quomodo ſentiendum ſit de paſſionibus ſanctorum, an velle, vel nolle debeamus.

FINIS.

Digitized by Google

I N D E X

QUAESTIONUM, ET ARTICULORUM

PRIMI LIBRI SENTENTIARUM

SANCTI THOMAE.

PROLOGUS.

1. Vtrum præter phyſicas diſciplinas alia doctrina ſit homini neceſſaria.
2. Vtrum tantum una doctrina debeat eſſe præter phyſicas.
3. Vtrum ſit practica, vel ſpeculativa.
4. Vtrum Deus ſit ſubiectum iſtius ſcientiæ.
5. Vtrum modus procedendi ſit artificialis.

DISTINCTIONIS I.

Quæſtio I.

1. Vtrum frui ſit actus intellectus.
2. Vtrum uti ſit actus rationis.

Quæſtio II.

1. Vtrum ſolo Deo ſit fruendum.
2. Vtrum una fruitione fruamur Deo.

Quæſtio III.

Vtrum omnibus aliis præter Deum ſit utendum.

Quæſtio IV.

1. Vtrum frui conveniat omnibus rebus.
2. Vtrum uſus conveniat exiſtentibus in patria.

DISTINCTIONIS II.

Quæſtio I.

1. Vtrum Deus ſit tantum unus.
2. Vtrum in Deo ſint plura attributa.
3. Vtrum pluralitas rationum quibus attributa differunt, ſit tantum in intellectu, vel etiam in Deo.
4. Vtrum in divinis ſint plures perſonæ.
5. Vtrum perſonæ divinæ differant realiter, aut tantum ratione.

DISTINCTIONIS III.

Quæſtio I.

1. Vtrum Deus poſſit cognoſci ab intellectu creato.
2. Vtrum Deum eſſe, ſit per ſe notum.
3. Utrum Deus poſſit cognoſci ab homine per creaturas.
4. Utrum Philoſophi naturali cognitione cognoverint Trinitatem ex creaturis.

Quæſtio II.

1. Vtrum ſimilitudo Dei in creaturis poſſit dici veſtigium.
2. Utrum partes veſtigii ſint tres, vel tantum duæ.
3. Vtrum in omni creatura ſit veſtigium.

Quæſtio III.

Vtrum tantum mens ſit ſubiectum imaginis.

Quæſtio IV.

1. Vtrum memoria pertineat ad imaginem.
2. Vtrum potentiæ animæ ſint eius eſſentia.
3. Utrum una potentia oriatur ex alia.
4. Utrum imago attendatur in potentiis rationalibus reſpectu quorumlibet obiectorum.
5. Vtrum potentiæ rationales ſint ſemper in actu reſpectu obiectorum in quibus attenditur imago.

Quæſtio V.

Vtrum hæ partes imaginis, mens, notitia, & amor, differant ab aliis partibus.

Digitized by Google

DISTINCTIONIS IV.

Quæſtio I.

1. Vtrum generatio ſit in Deo.
2. Utrum iſta propoſitio, Deus genuit Deum, ſit falſa.
3. Vtrum Deus genuit ſe Deum, vel alium Deum.

Quæſtio II.

1. Utrum de divinis poſſit formari propoſitio.
2. Vtrum perſona poſſit prædicari de eſſentia.

DISTINCTIONIS V.

Quæſtio I.

1. Utrum eſſentia generet.
2. Vtrum actus generandi prædicetur de aliquo nominum eſſentialium.

Quæſtio II.

1. Vtrum Filius ſit genitus de ſubſtantia Patris.
2. Utrum Filius ſit ex nihilo.

Quæſtio III.

Vtrum eſſentia ſit terminus generationis.

DISTINCTIONIS VI.

Quæſtio I.

1. Vtrum Pater genuit Filium neceſſitate.
2. Utrum Pater genuit Filium voluntate.
3. Vtrum Pater genuit Filium naturaliter.

DISTINCTIONIS VII.

Quæſtio I.

1. Vtrum potentia generativa ſit in Deo.
2. Vtrum potentia generativa ſit ad aliquid.
3. Vtrum potentia dicatur univoce de potentia generandi, & potentia creandi.

Quæſtio II.

1. Utrum potentia generandi ſit in Filio.
2. Utrum Filius poſſit generare alium Filium.

DISTINCTIONIS VIII.

Quæſtio I.

1. Utrum eſſe proprie dicatur de Deo.
2. Utrum Deus ſit eſſe omnium rerum.
3. Vtrum hoc nomen Qui eſt, ſit primum inter nomina divina.

Quæſtio II.

1. Vtrum diffinitio æternitatis poſita a Boetio ſit conveniens.
2. Utrum æternitas tantum conveniat Deo.
3. Utrum verba temporalia poſſint dici de Deo.

Quæſtio III.

1. Vtrum Deus ſit aliquo modo mutabilis.
2. Utrum omnis creatura ſit mutabilis.
3. Vtrum modi mutationis creaturarum convenienter aſſignentur ab Auguſtino.

Quæſtio IV.

1. Vtrum Deus ſit omnino ſimplex.
2. Vtrum Deus ſit in prædicamento ſubſtantiæ.
3. Vtrum prædicamenta alia a ſubſtantia dicantur de Deo.

Quæſtio V.

1. Vtrum aliqua creatura ſit ſimplex.
2. Vtrum anima ſit ſimplex.
3. Vtrum anima ſit tota in toto, & tota in qualibet parte.

DISTINCTIONIS IX.

Quæſtio I.

1. Vtrum Filius ſit alius a Patre.
2. Vtrum Pater & Filius poſsint dici plures æterni.

Quæſtio II.

1. Vtrum Pater ſit prior Filio.
2. Vtrum generatio divina debeat ſignificari per tempus præſens.

DI TINCTIONIS X.

Quæſtio I.

1. Vtrum Spiritus ſanctus procedat ut amor.
2. Vtrum Spiritus ſanctus ſit amor quem habet Pater in Filium.

Digitized by Google

3. Vtrum Spiritus ſanctus ſit unio Patris & Filii.
4. Vtrum perſona procedens per modum amoris proprie dicatur Spiritus ſanctus.
5. Vtrum tantum tres perſonæ ſint in divinis.

DISTINCTIONIS XI.

Quæſtio I.

1. Vtrum Spiritus procedat a Patre, & Filio.
2. Vtrum Spiritus ſanctus procedat a Patre, & Filio inquantum ſunt unum.
3. Vtrum Spiritus ſanctus procedat a Patre & Filio inquantum ſunt unum in materia.
4. Vtrum Pater, & Filius ſint unus ſpirator.

DISTINCTIONIS XII.

Quæſtio I.

1. Vtrum generatio ſit prior proceſsione.
2. Vtrum Spiritus ſanctus procedat magis a Patre quam a Filio.
3. Vtrum Spiritus ſanctus procedat a Patre mediante Filio.

DISTINCTIONIS XIII.

Quæſtio I.

1. Vtrum proceſsio ſit in Deo.
2. Vtrum proceſſo divina ſit tantum una.
3. Vtrum proceſſio Spiritus ſancti debeat dici proceſſio, vel generatio.
4. Vtrum Spiritus ſanctus debeat dici ingenitus.

DISTINCTIONIS XIV.

Quæſtio I.

1. Vtrum aliqua proceſſio Spiritus ſancti ſit temporalis.
2. Vtrum proceſſio temporalis diſtinguatur realiter ab æterna.

Quæſtio II.

1. Vtrum Spiritus ſanctus temporaliter detur.
2. Vtrum proceſſio temporalis Spiritus ſancti attendatur ſecundum omnia dona.

Quæſtio III.

Vtrum Spiritus ſanctus detur a viris ſanctis.

DISTINCTIONIS XV.

Quæſtio I.

1. Vtrum miſſio conveniat divinis perſonis.
2. Vtrum miſſio ſignificet notionem.

Quæſtio II.

Vtrum miſſio conveniat omnibus perſonis.

Quæſtio III.

1. Vtrum aliqua perſona mittat ſe, vel det.
2. Vtrum Spiritus ſanctus mittat, vel det Filium.

Quæſtio IV.

1. Vtrum Filius inviſibiliter mittatur in mentem.
2. Vtrum miſſio Filii diſtinguatur a miſſione Spiritus ſancti.
3. Vtrum miſſio poſſit eſſe æterna.

Quæſtio V.

1. Vtrum fiat ad creaturas irrationales.
2. Vtrum miſſio inviſibilis fuerit plenior poſt incarnationem, quam ante.
3. Vtrum per miſſionem inviſibilem efficiamur ne ſimus in hoc mundo.

DISTINCTIONIS XVI.

Quæſtio I.

1. Vtrum miſſio viſibilis conveniat divinæ perſonæ.
2. Vtrum miſſio viſibilis debuerit fieri ad patres veteris teſtamenti.
3. Vtrum miſſio viſibilis fiat tantum in ſpecie corporali.
4. Vtrum ſpecies miſſionis viſibilis ſint formatæ miniſterio Angelorum.

DISTINCTIONIS XVII.

Quæſtio I.

1. Vtrum caritas ſit aliquid creatum in anima.
2. Vtrum caritas ſit accidens.
3. Vtrum caritas detur ſecundum capacitatem naturalium.
4. Vtrum caritas ab habente certitudinaliter cognoſcatur.
5. Vtrum caritas ſit ex caritate diligenda.

Quæ-

Digitized by Google

Quæſtio II.

1. Utrum caritas augeatur.
2. Utrum caritas augeatur per additionem.
3. Vtrum caritas augeatur quolibet actu.
4. Vtrum augmentum caritatis habeat aliquem terminum.
5. Utrum caritas minuatur.

DISTINCTIONIS XVIII.

Quæſtio I.

1. Vtrum donum ſit nomen eſſentiale.
2. Vtrum donum ſit proprium Spiritus ſancti.
3. Vtrum per donum quod ſpiritus eſt, dentur omnia dona.
4. Vtrum eadem proceſſione Spiritus ſanctus habeat quod ſit donum & Deus.
5. Vtrum Spiritus ſanctus poſſit dici donum noſtrum.

DISTINCTIONIS XIX.

Quæſtio I.

1. Vtrum æqualitas ſit in divinis.
2. Vtrum æqualitas in divinis ſit mutua.

Quæſtio II.

1. Vtrum æternitas ſit ſubſtantia Dei.
2. Vtrum nunc æternitatis ſit ipſa æternitas.

Quæſtio III.

1. Vtrum magnitudo competat Deo.
2. Vtrum Pater ſit in Filio, & e converſo.

Quæſtio IV.

1. Vtrum in divinis ſit totum integrale.
2. Vtrum in divinis ſit totum univerſale.

Quæſtio V.

1. Vtrum veritas ſit eſſentia rei.
2. Vtrum omnia ſint vera veritate increata.
3. Vtrum ſint plures veritates æternæ.

DISTINCTIONIS XX.

Quæſtio I.

1. Vtrum Filius ſit omnipotens.
2. Vtrum Filius ſit æqualis Patri.
3. Vtrum in divinis perſonis ſit ordo.

DISTINCTIONIS XXI.

Quæſtio I.

1. Vtrum iſta propoſitio, Solus Deus eſt Deus, ſit falſa.
2. Vtrum iſta propoſitio, Solus Pater eſt Deus, ſit vera.

Quæſtio II.

1. Vtrum iſta propoſitio, Trinitas eſt ſolus Deus, ſit vera.
2. Vtrum Pater ſit ſolus Deus.

DISTINCTIONIS XXII.

Quæſtio I.

1. Vtrum Deus ſit nominabilis.
2. Vtrum aliquod nomen poſſit dici proprie de Deo.
3. Vtrum Deus habeat tantum unum nomen.
4. Vtrum diviſio nominum poſita ab Ambroſio, ſit ſufficiens.

DISTINCTIONIS XXIII.

Quæſtio I.

1. Vtrum ſubſtantia, eſſentia, perſona, dicta de Deo, ſint ſynonyma.
2. Vtrum nomen perſona dicatur proprie de Deo.
3. Vtrum perſona ſignificet ſubſtantiam.
4. Vtrum perſona prædicetur pluraliter in divinis.

DISTINCTIONIS XXIV.

Quæſtio I.

1. Vtrum Deus poſſit dici unus.
2. Vtrum in Deo ſit aliquis numerus.
3. Vtrum unitas, & numerus ponant aliquid in divinis, vel removeant.
4. Vtrum unum, & numerus ſignificent eſſentiam.

Quæſtio II.

1. Vtrum in Deo ſit diverſitas.
2. Vtrum Trinitas ſit nomen eſſentiale.

DISTINCTIONIS XXV.

Quæſtio I.

1. Vtrum diffinitio perſonæ poſita a Boetio, ſit competens.

Digitized by Google

2. Vtrum perſona dicatur univoce de Deo, & creaturis.
3. Utrum perſona ſit commune tribus perſonis.
4. Vtrum tres perſonæ poſſint dici tres res.

DISTINCTIONIS XXVI.

Quæſtio I.

1. Vtrum hypoſtaſis proprie dicatur in divinis.
2. Vtrum remotis relationibus per intellectum, hypoſtaſes remaneant diſtinctæ.

Quæſtio II.

1. Vtrum relationes divinæ ſint omnino nihil.
2. Vtrum relationes originis diſtinguant hypoſtaſes.
3. Vtrum notiones ſint tantum quinque.

DISTINCTIONIS XXVII.

Quæſtio I.

1. Vtrum proprietates ad invicem diſtinguantur.
2. Vtrum operatio perſonalis præcedat ſecundum rationem relationem perſonæ.

Quæſtio II.

1. Vtrum verbum proprie dicatur in divinis.
2. Vtrum verbum dicatur perſonaliter.
3. Vtrum verbum dicat ſemper reſpectum ad creaturam.

DISTINCTIONIS XXVIII.

Quæſtio I.

1. Vtrum innaſcibilitas ſit proprietas Patris.
2. Vtrum innaſcibilitas ſit proprietas perſonalis Patris.

Quæſtio II.

1. Vtrum diffinitio imaginis, Imago eſt ſpecies indifferens eius rei ad quam imaginatur, ſit competens.
2. Vnum imago dicatur eſſentialiter.
3. Vtrum Spiritus ſanctus poſſit dici imago.

DISTINCTIONIS XXIX.

Quæſtio I.

1. Vtrum una perſona poſſit dici principium alterius.
2. Vtrum principium dicatur univoce de Deo, ſecundum quod dicitur principium divinæ perſonæ, & creaturæ.
3. Vtrum proprietas Patris, & Filii qua dicuntur principium Spiritus ſancti, ſit tantum una.
4. Vtrum Pater & Filius ſint unum principium Spiritus ſancti.

DISTINCTIONIS XXX.

Quæſtio I.

1. Vtrum aliquid dicatur de Deo ex tempore.
2. Vtrum quæ dicuntur de Deo ex tempore, ſignificent divinam eſſentiam.
3. Vtrum habitudines deſignatæ in nominibus dictis de Deo ex tempore ſint realiter in Deo.

DISTINCTIONIS XXXI.

Quæſtio I.

1. Vtrum æqualitas ponat aliquid in divinis.
2. Vtrum attributa eſſentialia debeant appropriari divinis perſonis.

Quæſtio II.

Vtrum Hilarius convenienter appropriet æternitatem Patri, ſpeciem Filio, uſum Spiritui ſancto.

Quæſtio III.

1. Vtrum Auguſtinus convenienter appropriet unitatem Patri, æqualitatem Filio, nexum Spiritui ſancto.
2. Vtrum omnia ſint unum propter Patrem.

DISTINCTIONIS XXXII.

Quæſtio I.

1. Vtrum Pater diligat Filium Spiritu ſancto.
2. Vtrum Pater diligat ſe Spiritu ſancto.
3. Vtrum Pater, & Filius diligant nos Spiritu ſancto.

Quæſtio II.

1. Vtrum Pater ſit ſapiens ſapientia genita.
2. Vtrum Filius ſit ſapiens ſapientia genita.

DISTINCTIONIS XXXIII.

Quæſtio I.

1. Vtrum relationes divinæ ſint eſſentia divina.
2. Vtrum proprietates ſint perſonæ.
3. Vtrum proprietates ſint in perſonis, & in eſſentia.
4. Vtrum eſſentialia adiective prædicentur de proprietatibus.
5. Vtrum contrariæ opiniones de notionibus poſſint eſſe ſine peccato.

DISTINCTIONIS XXXIV.

Quæſtio I.

1. Vtrum perſona, & eſſentia in divinis ſint idem.
2. Vtrum tres perſonas eſſe unius eſſentiæ, convenienter dicatur.

Quæſtio II.

Vtrum potentia convenienter attribuatur Patri, ſapientia Filio.

Quæſtio III.

1. Vtrum aliquid debeat dici translative de Deo.
2. Vtrum tranſumptio in divina debeat fieri ex rebus vilibus.

DISTINCTIONIS XXXV.

Quæſtio I.

1. Vtrum ſcientia conveniat Deo.
2. Vtrum Deus intelligat alia a ſe.
3. Vtrum habeat certam cognitionem & propriam de aliis a ſe.
4. Vtrum ſcientia Dei ſit univoca ſcientiæ noſtræ.
5. Vtrum ſcientia Dei ſit univerſalis.

DISTINCTIONIS XXXVI.

Quæſtio I.

1. Vtrum Deus cognoſcat ſingularia.
2. Vtrum Deus cognoſcat mala.
3. Vtrum res quæ cognoſcuntur a Deo, ſint in Deo.

Quæſtio II.

1. Quid nomine ideæ importetur.
2. Vtrum ſint plures ideæ.
3. Vtrum in Deo ſint ideæ omnium quæ cognoſcit.

DISTINCTIONIS XXXVII.

Quæſtio I.

1. Vtrum Deus ſit in rebus.
2. Vtrum Deus ſit in omnibus per potentiam, præſentiam, & eſſentiam, in ſanctis per gratiam, in Chriſto per eſſe.

Quæſtio II.

1. Vtrum Deus ſit ubique.
2. Vtrum eſſe ubique ſoli Deo conveniat.
3. Vtrum eſſe ubique conveniat Deo ab æterno.

Quæſtio III.

1. Vtrum Angelus ſit in loco.
2. Vtrum Angelus poſſit eſſe ſimul in pluribus locis.
3. Vtrum plures Angeli poſſint eſſe in uno loco.

Quæſtio IV.

1. Vtrum Angelus moveatur.
2. Vtrum Angelus de neceſſitate tranſeat medium in ſuo motu.
3. Vtrum Angelus moveatur in inſtanti.

DISTINCTIONIS XXXVIII.

Quæſtio I.

1. Vtrum ſcientia Dei ſit cauſa rerum.
2. Vtrum ſcientia Dei ſit uniformiter de rebus ſcitis.
3. Vtrum ſcientia Dei ſit enuntiabilium.
4. Vtrum ſcientia Dei ſit non entium.
5. Vtrum ſcientia Dei ſit contingentium.

DISTINCTIONIS XXXIX.

Quæſtio I.

1. Vtrum Deus poſſit non ſcire illud quod eſt ſcitum ab eo.
2. Vtrum Deus poſſit ſcire aliquid quod neſcit.
3. Vtrum Deus ſciat infinita.

Quæſtio II.

1. Vtrum providentia pertineat ad ſcientiam.
2. Vtrum providentia ſit omnium.

DISTINCTIONIS XL.

Quæſtio I.

1. Vtrum prædeſtinatio ſit aliquid in prædeſtinato.
2. Vtrum prædeſtinatio pertineat ad ſcientiam.

Quæ-

Quæſtio II.

Prædeſtinatio quorum ſit.

Quæſtio III.

Vtrum prædeſtinatio ſit certa.

Quæſtio IV.

1. Vtrum reprobatio addat aliquid ſupra præſcientiam.
2. Vtrum Deus ſit cauſa obdurationis.

DISTINCTIONIS XLI.

Quæſtio I.

1. Vtrum electio ſit in Deo.
2. Vtrum electio præcedat prædeſtinationem, ſecundum electionem.
3. Vtrum præſcientia meritorum ſit cauſa prædeſtinationis.
4. Vtrum prædeſtinatio iuvetur aliquo opere humano.
5. Vtrum quidquid Deus ſcivit olim, modo ſciat.

DISTINCTIONIS XLII.

Quæſtio I.

1. Vtrum potentia conveniat Deo.
2. Vtrum ſit tantum una potentia in Deo.

Quæſtio II.

1. Vtrum Deus poſſit quidquid eſt alteri poſſibile.
2. Vtrum ea quæ naturæ ſunt impoſſibilia, Deus non poſſit facere.
3. Utrum aliquid non ſit iudicandum impoſſibile ſecundum cauſas inferiores ſimpliciter.

DISTINCTIONIS XLIII.

Quæſtio I.

1. Utrum potentia Dei ſit infinita.
2. Vtrum omnipotentia Dei ſit communicabilis creaturis.

Quæſtio II.

1. Vtrum Deus operetur neceſſitate naturæ.
2. Vtrum Deus agat neceſſitate iuſtitiæ.

DISTINCTIONIS XLIV.

Quæſtio I.

Vtrum Deus potuerit aliquam creaturam meliorem facere quam ſit.
2. Vtrum Deus univerſum melius facere potuerit.
3. Vtrum humanitatem Chriſti Deus meliorem facere potuerit.
4. Vtrum Deus poſſit nunc facere omne quod olim potuit.

DISTINCTIONIS XLV.

Quæſtio I.

1. Vtrum Deo voluntas conveniat.
2. Vtrum voluntas Dei ſit tantum ſui ipſius.
3. Vtrum voluntas Dei ſit cauſa rerum.
4. Vtrum diſtinctio voluntatis in voluntatem beneplaciti, & voluntatem ſigni ſit competens.

DISTINCTIONIS XLVI.

Quæſtio I.

1. Vtrum Deus velit omnes homines ſalvos fieri.
2. Vtrum mala fieri ſit bonum.
3. Vtrum malum ſit de perfectione univerſi.
4. Vtrum Deus velit mala fieri.

DISTINCTIONIS XLVII.

Quæſtio I.

1. Vtrum voluntas divina ſemper impleatur.
2. Vtrum aliquid fiat præter voluntatem Dei.
3. Vtrum id quod eſt contra voluntatem Dei non obſequatur voluntati eius.
4. Vtrum quod eſt præter voluntatem Dei, præcepto non ſubiaceat.

DISTINCTIONIS XLVIII.

Quæſtio I.

1. Vtrum voluntas humana divinæ voluntati non poſſit conformari.
2. Vtrum conformitas voluntatum attendatur præcipue ſecundum volitum.
3. Vtrum ad conformitatem divinæ voluntatis non teneamur.
4. Vtrum ad conformitatem in volito teneamur.

SCRI-

Digitized by Google

SCRIPTUM S. THOMAE AQUINATIS DOCTORIS ANGELICI IN PRIMUM LIBRUM SENTENTIARUM MAGISTRI PETRI LOMBARDI.

PROLOGUS S. THOMAE.

Ego (*a*) ſapientia effudi flumina: ego quaſi trames aquæ immenſæ defluo: ego quaſi fluvius Dorix, & ſicut aquæductus exivi de paradiſo. Dixi: Rigabo hortum plantationum, & inebriabo partus mei fructum.
Eccli. XXIV. 40.

INter multas ſententias quæ a diverſis de ſapientia prodierunt, quid ſcilicet eſſet vera ſapientia, unam ſingulariter firmam, & veram Apoſtolus protulit dicens ,, Chriſtum Dei virtutem, & Dei ſapientiam..... qui etiam nobis ,, a Deo factus eſt ſapientia: " I. ad Corinth. I. 24. & 30. Non autem hoc ita dictum eſt, quod ſolus Filius ſit ſapientia, cum Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus ſint una ſapientia, ſicut una eſſentia; ſed quia ſapientia quodam ſpeciali modo Filio appropriatur, eo quod ſapientiæ opera cum proprietatibus Filii plurimum convenire videntur. Per ſapientiam enim Dei manifeſtantur divinorum abſcondita, producuntur creaturarum opera, nec tantum producuntur, ſed etiam reſtaurantur, & perficiuntur: illa, dico, perfectione qua unumquodque perfectum dicitur, prout proprium finem attingit. Quod autem manifeſtatio divinorum pertineat ad Dei ſapientiam, patet ex eo quod ipſe Deus per ſuam ſapientiam ſeipſum plene, & perfecte cognoſcit. Unde ſi quid de ipſo cognoſcimus, oportet quod ex eo derivetur: quia omne imperfectum a perfecto trahit originem: unde dicitur Sapient. IX. 17. ,, Senſum tuum quis ſciet, niſi tu dederis ſapientiam? " Hæc autem manifeſtatio ſpecialiter per Filium facta invenitur: ipſe enim eſt Verbum Patris, ſecundum quod dicitur Ioan. I. unde ſibi manifeſtatio dicentis Patris convenit, & totius Trinitatis. Unde dicitur Matth. XI. 27. ,, Nemo novit Patrem niſi Filius, & cui Filius voluerit revelare: " & Ioan. I. 18. ,, Deum nemo vidit umquam, (*b*) niſi Unigenitus qui eſt ,, in ſinu Patris. " Recte ergo dicitur ex perſona Filii: *Ego ſapientia effudi flumina*. Flumina iſta intelligo fluxus æternæ proceſſionis, qua Filius a Patre, & Spiritus ſanctus ab utroque ineffabili modo procedit. Iſta flumina, olim occulta, & quodammodo confuſa erant, tum in ſimilitudinibus creaturarum, tum etiam in ænigmatibus Scripturarum, ita ut vix aliqui ſapientes Trinitatis myſterium fide tenerent. Venit Filius Dei, & incluſa flumina quodammodo effudit, nomen Trinitatis publicando. Matth. ult. 19. ,, Docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, & Filii, & ,, Spi-

(a) *Ita in editione Veneta Bibliorum 1476. Vulgata autem:* ,, Ego ſapientia effudi flumina, ego quaſi ,, trames aquæ immenſæ de fluvio, ego quaſi fluvii Dioryx, & ſicut aquæductus exivi de paradiſo ,, Dixi: Rigabo hortum meum plantationum, & inebriabo prati mei fructum. "
(b) *Vulgata:* ,, Unigenitus, qui eſt in ſinu Patris, ipſe enarravit. "

Digitized by Google

„ Spiritus ſancti. “ Unde Iob XXVIII. II. „ Profunda fluviorum ſcrutatus eſt, & abſ-
„ condita produxit in lucem. “ Et in hoc tangitur materia primi Libri.

Secundum, quod pertinet ad Dei ſapientiam, eſt creaturarum productio: ipſe enim de rebus creatis non tantum ſpeculativam, ſed etiam operativam ſapientiam habet, ſicut artifex de artificiatis: unde in Pſalm. CIII. „ Omnia in ſapientia feciſti. “ Et ipſa ſapientia loquitur Proverb. VIII. 30. „ Cum eo eram cuncta componens. “ Hoc etiam ſpecialiter Filio attributum invenitur, inquantum eſt imago Dei inviſibilis, ad cuius formam omnia formata ſunt: unde Coloſ. I. 15. „ Qui eſt imago Dei inviſibi-
„ lis, primogenitus omnis creaturæ, quoniam in ipſo condita ſunt univerſa: “ & Ioan. I. 3. „ Omnia per ipſum facta ſunt. “ Recte ergo dicitur ex perſona Filii: *Ego quaſi trames aquæ immenſæ defluo:* in quo notatur & ordo creationis, & modus. Ordo, quia ſicut trames a fluvio derivatur, ita proceſſus temporalis creaturarum ab æterno proceſſu perſonarum: unde in Pſalmo CXLVIII. 5. dicitur: „ Dixit, & facta
„ ſunt. “ Verbum genuit, in quo erat ut fierent, ſecundum Auguſtinum (ſup. Geneſ. ad litteram Lib. I. cap. 2.) Semper enim id quod eſt primum, eſt cauſa eorum quæ ſunt poſt, ſecundum Philoſophum (II. Metaph. text. IV.) unde primus proceſſus eſt cauſa, & ratio omnis ſequentis proceſſionis. Modus autem ſignatur quantum ad duo, ſcilicet ex parte creantis; qui cum omnia impleat, nulli tamen ſe commetitur: quod notatur in hoc quod dicitur, *Immenſæ*. Item ex parte creaturæ: quia ſicut trames procedit extra alveum fluminis; ita creatura procedit a Deo extra unitatem eſſentiæ, in qua ſicut in alveo fluxus perſonarum continetur. Et in hoc notatur materia ſecundi Libri.

Tertium, quod pertinet ad Dei ſapientiam, eſt operum reſtauratio. Per idem enim debet res reparari per quod facta eſt: unde quæ per ſapientiam condita ſunt, decet ut per ſapientiam reparentur: unde dicitur Sapient. IX. 19. „ Per ſapientiam ſa-
„ nati ſunt qui tibi placuerunt ab initio. “ Hæc autem reparatio ſpecialiter per Filium facta eſt, inquantum ipſe homo factus eſt, qui reparato hominis ſtatu, quodammodo omnia reparavit, quæ propter hominem facta ſunt: unde Coloſ. I. 20. „ Per
„ eum reconcilians omnia, ſive quæ in cælis, ſive quæ in terris ſunt. “ Recte ergo ex ipſius Filii perſona dicitur: *Ego quaſi fluvius Dorix, & ſicut aquæductus exivi de paradiſo*. Paradiſus iſte, gloria Dei Patris eſt, de qua exivit in vallem noſtræ miſeriæ, non quod eam amitteret, ſed quia occultavit: unde Ioann. XVI. 28. „ Exivi a
„ Patre, & veni in mundum. “ Et circa hunc exitum duo notantur, ſcilicet modus, & fructus. Dorix enim fluvius rapidiſſimus eſt: unde deſignat modum, quo quaſi impetu quodam amoris, noſtræ reparationis Chriſtus complevit myſterium: unde Iſaiæ LIX. 19. „ Cum venerit quaſi fluvius violentus, quem ſpiritus Domini cogit. “ Fructus autem deſignatur ex hoc quod dicitur, *Sicut aquæductus:* ſicut enim aquæductus ex uno fonte producuntur diviſim ad fecundandam terram; ita de Chriſto profluxerunt diverſarum gratiarum genera ad plantandam Eccleſiam, ſecundum quod dicitur Epheſ. IV. II. „ Ipſe dedit quoſdam quidem Apoſtolos, quoſdam autem Prophetas, alios ve-
„ ro Evangeliſtas, alios autem paſtores, & doctores, ad conſummationem ſanctorum
„ in opus miniſterii, in ædificationem corporis Chriſti. “ Et in hoc tangitur materia tertii Libri: in cuius prima parte agitur de myſteriis noſtræ reparationis, in ſecunda de gratiis nobis collatis per Chriſtum.

Quartum, quod ad Dei ſapientiam pertinet, eſt perfectio, qua res conſervantur in ſuo fine. Subtracto enim fine, relinquitur vanitas, quam ſapientia non patitur ſecum: unde dicitur Sap. VIII. I. quod ſapientia „ attingit a fine uſque ad finem forti-
„ ter, & diſponit omnia ſuaviter. “ Suaviter autem unumquodque tunc diſpoſitum eſt quando in ſuo fine, quem naturaliter deſiderat, collocatum eſt. Hoc etiam ad Filium ſpecialiter pertinet, qui cum ſit verus, & naturalis Dei Filius, nos in gloriam paternæ hereditatis induxit: unde Hebr. II. 10. „ Decebat eum propter quem, & per quem
„ facta ſunt omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat. “ Unde recte dicitur: *Dixi: Rigabo hortum plantationum*. Ad conſecutionem enim finis exigitur præparatio, per quam omne quod non competit fini, tollatur: ita Chriſtus etiam ut nos in finem æternæ gloriæ induceret, ſacramentorum medicamenta præparavit, quibus a nobis peccati vulnus abſtergitur. Unde duo notantur in verbis prædictis, ſcilicet præparatio, quæ eſt per ſacramenta, & inductio in gloriam. Primum per hoc quod dicitur: *Rigabo hor-*

tum

Digitized by Google

tum plantationum. Hortus enim iſte Eccleſia eſt, de qua Cant. IV. 12. „ Hortus conclusus ſoror mea ſponſa: " in quo ſunt plantationes diverſæ, ſecundum (*a*) diverſos ſanctorum ordines, quos omnes manus omnipotentis plantavit. Iſte hortus irrigatur a Chriſto ſacramentorum rivis, qui ex eius latere profluxerunt: unde in commendationem pulchritudinis Eccleſiæ dicitur in Numeris XXIV. 5. „ Quam pulchra tabernacula tua, Iacob! " & poſt ſequitur 6. „ Ut horti iuxta fluvios irrigui. " Et ideo etiam miniſtri Eccleſiæ, qui ſacramenta diſpenſant, rigatores dicuntur. I. Corinth. III. 6. „ Ego plantavi, Apollo rigavit. " Inductio autem in gloriam notatur in hoc quod ſequitur: *Et inebriabo partus mei fructum*. Partus ipſius Chriſti ſunt fideles Eccleſiæ, quos ſuo labore quaſi mater parturivit: de quo partu Eſa. ult. 9. „ Numquid ego, qui alios parere facio, ipſe non pariam? dicit Dominus. " Fructus autem iſtius partus ſunt ſancti, qui ſunt in gloria: (*b*) de quo fructu Cant. V. 1. „ Veniat dilectus meus in hortum ſuum, & comedat fructum pomorum ſuorum. " Iſtos inebriat abundantiſſima ſui fruitione: de qua fruitione, & ebrietate Pſalm. XXXV. 9. „ Inebriabuntur ab ubertate domus tuæ. " Et dicitur ebrietas, quia omnem menſuram rationis, & deſiderii excedit: unde Eſa. LXIV. 4. „ Oculus non vidit, Deus, abſque te, quæ præparaſti expectantibus te. " Et in hoc tangitur materia quarti Libri: in cuius prima parte agitur de ſacramentis; in ſecunda de gloria reſurrectionis. Et ſic patet ex prædictis verbis intentio Libri Sententiarum.

PROLOGUS MAGISTRI
SENTENTIARUM.

Cupientes aliquid de penuria, ac tenuitate noſtra cum paupercula in gazophylacium Domini mittere (Luc. XXI.) ardua ſcandere, & opus ultra vires noſtras agere præſumpſimus, * conſummationis fiduciam, laboriſque mercedem in Samaritano ſtatuentes, qui prolatis in curationem ſemivivi duobus denariis, ſupereroganti cuncta reddere profeſſus eſt (Luc. X.) Delectat nos veritas pollicentis, ſed terret immenſitas laboris: deſiderium hortatur proficiendi, ſed dehortatur infirmitas deficiendi, quam vincit zelus domus Dei: quo inardeſcentes, fidem noſtram adverſus errores carnalium, atque animalium hominum, Davidicæ turris clypeis munire (Cant. VII.) vel potius munitam oſtendere, ac theologicarum inquiſitionum abdita aperire, nec non & ſacramentorum eccleſiaſticorum pro modulo intelligentiæ noſtræ notitiam tradere ſtuduimus, non valentes ſtudioſorum fratrum votis iure reſiſtere, eorum in Chriſto laudabilibus ſtudiis, lingua, ac ſtylo nos ſervire flagitantium. ** Quas bigas in nobis agitat Chriſti caritas; quamvis non ambigamus omnem humani eloquii ſermonem calumniæ, atque contradictioni æmulorum ſemper fuiſſe obnoxium: quia diſſentientibus voluntatum motibus; diſſentiens quoque fit animorum ſenſus; ut cum omne dictum veri ratione perfectum ſit, tamen dum aliud aliis aut videtur, aut complacet, veritati vel non intellectæ, vel offendenti impietatis error obnitatur, ac voluntatis invidia reſultet: quam deus huius ſæculi operatur in illis diffidentiæ filiis (Epheſ. II. 2.) qui non rationi voluntatem ſubiiciunt, nec doctrinæ ſtudium impendunt, ſed his quæ ſomniarunt, ſapientiæ verba coaptare nituntur, non veri, ſed placiti rationem ſectantes: quos iniqua voluntas non ad intelligentiam veritatis, ſed ad defenſionem

(a) *Al.* diverſorum. (b) *Al.* de quibus fructibus.

EX EDITIONE P. NICOLAI.

* Simile quidpiam in Auguſtino Lib. I. de Doctrina Chriſt. cap. 1. quoad priorem partem, & ex Lib. III. de Trin. in Proœmio, quo ad poſteriorem, non omnem tamen. ** Tale aliquid Auguſtinus Lib. III. de Trin. in prœmio, ut indicatum eſt.

nem placentium incitat, non deſiderantes doceri veritatem, (1) ſed ab ea ad fabulas convertentes auditum (II. Tim. IV.) quorum profeſſio eſt, magis placita quam docenda conquirere; nec docenda deſiderare, ſed deſideratis doctrinam coaptare. Habent rationem ſapientiæ in ſuperſtitione: quia fidei defectionem ſequitur hypocriſis mendax, ut ſit vel in verbis pietas, quam amiſerit conſcientia: ipſamque ſimulatam pietatem omnium verborum mendacio impiam reddunt, falſæ doctrinæ inſtitutis, fidei ſanctitatem corrumpere molientes, auriumque pruriginem ſub novello ſui deſiderii dogmate aliis ingerentes, qui contentioni ſtudentes, contra veritatem ſine fœdere bellant. Inter veri namque aſſertionem, & placiti defenſionem, pertinax pugna eſt, dum ſe & veritas tenet, & ſe erroris voluntas tuetur. Horum igitur Deo odibilem eccleſiam evertere, atque ora oppilare, ne virus nequitiæ in alios effundere queant, & lucernam veritatis in candelabro exaltare volentes, in labore multo, ac ſudore volumen, Deo præſtante, compegimus ex teſtimoniis veritatis in æternum fundatis, in quatuor Libros diſtinctum: in quo maiorum exempla, doctrinamque reperies: in quo per dominicæ fidei ſinceram profeſſionem vipereæ doctrinæ fraudulentiam prodidimus, aditum demonſtrandæ veritatis complexi, nec periculo impiæ profeſſionis inſerti, temperato inter utrumque moderamine utentes. Sicubi vero parum vox noſtra inſonuit, non a paternis diſceſſit limitibus (Auguſt. loc. cit.) Non igitur debet hic labor cuiquam pigro, vel multum docto, videri ſuperfluus, cum multis impigris, multiſque indoctis (inter quos etiam mihi) ſit neceſſarius, brevi volumine complicans patrum ſententias, appoſitis eorum teſtimoniis, ut non ſit neceſſe quærenti Librorum numeroſitatem evolvere, cui brevitas collecta, quod quæritur, offert ſine labore. In hoc autem tractatu non ſolum pium lectorem, ſed etiam liberum correctorem deſidero, maxime ubi profunda verſatur veritatis quæſtio: quæ utinam tot haberet inventores, quot habet contradictores. Ut autem quod quæritur, facilius occurrat, titulos quibus ſingulorum Librorum capitula diſtinguuntur, præmiſimus.

DIVISIO TEXTUS PROLOGI

Cum eius expoſitione.

HUic operi Magiſter proœmium præmittit, in quo tria facit. Primo reddit auditorem benevolum; ſecundo docilem, ibi, *Horum igitur Deo odibilem eccleſiam evertere, atque ora oppilare .... volentes, in labore multo ac ſudore volumen, Deo præſtante, compegimus*; tertio attentum, ibi, *Non ergo debet hic labor cuiquam pigro, vel multum docto videri ſuperfluus*. Benevolum reddit aſſignando cauſas moventes ipſum ad compilationem huius operis, ex quibus oſtenditur affectus ipſius in Deum, & proximum. Sunt autem tres cauſæ moventes. Prima ſumitur ex parte ſui, ſcilicet deſiderium proficiendi in Eccleſia; ſecunda ex parte Dei, ſcilicet promiſſio mercedis, & auxilii; tertia ex parte proximi, ſcilicet inſtantia precum ſociorum. E contra ſunt tres cauſæ retrahentes. Prima ex parte ſui, defectus ingenii, & ſcientiæ; ſecunda ex parte operis, altitudo materiæ, & magnitudo laboris; tertia ex parte proximi, invidorum contradictio. Harum autem cauſarum moventium duæ primæ inſinuant caritatem in Deum, tertia, in proximum: unde dividitur in duas. In primo ponit cauſas moventes, quæ oſtendunt caritatem in Deum; in ſecundo cauſam quæ oſtendit caritatem in proximum, ibi, *Non valentes ſtudioſorum fratrum votis iure reſiſtere*. Cauſis autem moventibus adiungit etiam retrahentes: unde primo ponit quaſi quamdam controverſiam cauſarum moventium, & retrahentium; ſecundo victoriam, ibi, *Quam vincit zelus domus Dei*.

Cupientes. In hoc notatur primo cauſa movens, ſcilicet deſiderium proficiendi. *Aliquid* ſonat in modicitatem.

De penuria, ac tenuitate noſtra. Hic tangitur prima cauſa retrahens, ſcilicet defectus ſcientiæ, & dicitur penuria proprie, defectus exterioris ſubſtantiæ: unde tranſfertur ad defectum ſcientiæ acquiſitæ. *Tenuitate*, quæ proprie eſt defectus ſubſtantiæ interioris: unde transfertur ad defectum ingenii. *Cum paupercula*, de qua Marc. XII. & Lucæ XXI. *Gazophylacium*. Gazophylacium repoſitorium dicitur divitiarum. Gaze enim Per-

(1) *Nicolaius*: Sed ab ea potius avertentes, ad fabulas convertendum auditum.

Digitized by Google

Perſice, divitiæ Latine dicuntur, & phylaxe Græce, Latine ſervare: & quandoque ſumitur pro arca in qua theſaurus reponitur, ſicut IV. Reg. XII. 9. „ Tulit Ioiada „ Pontifex gazophylacium unum &c. " quandoque pro loco in quo arca reponitur, ſicut Ioan. VIII. 20. „ Hæc locutus eſt „ Ieſus in gazophylacio. " Hic autem ſignificat ſtudium ſacræ Scripturæ, in quo ſancti ſua opera repoſuerunt.

Ardua ſcandere. Hic ponitur ſecunda cauſa retrahens ex parte operis, & dicuntur ardua divina quantum eſt in ſe. Scanduntur autem quaſi triplici gradu. Primus eſt in derelinquendo ſenſum; ſecundus in derelinquendo phantaſias corporum; tertius in derelinquendo rationem naturalem. *Opus ultra vires*. Hic oſtenditur altitudo materiæ per comparationem ad nos.

Contra. Eccli. III. 22. „ Altiora te ne „ quæſieris. " Reſpondeo. Verum eſt ex confidentia propriarum virium; ſed ex confidentia divini auxilii poſſumus elevata ſupra noſtrum poſſe ſpeculari.

Præſumpſimus. Contra Eccli. XXXVII. 3. „ O præſumptio nequiſſima! " Ergo videtur quod peccaverit. Reſpondeo. Expone *præſumpſimus*, ideſt præ aliis ſumpſimus. Vel dic, quod eſſet præſumptio per comparationem ad vires humanas; ſed per comparationem ad Dei auxilium, quo omnia poſſumus, ſicut dicitur Philip. ult. 13. „ O- „ mnia poſſum in eo qui me confortat; " non eſt præſumptio.

Conſummationis fiduciam. Hic ponit ſecundam cauſam moventem ex parte Dei. *In Samaritano*. Sumitur de parabola quæ eſt Lucæ X. per quam ſignificatur Deus. In Pſalm. CXX. 4. „ Ecce non dormitabit, ne- „ que dormiet, qui cuſtodit Iſrael. " Samaritanus enim interpretatur cuſtos. *Semivivi*, hominis per peccatum ſpoliati gratia, & vulnerati in naturalibus. *Duobus denariis*, duobus teſtamentis, quaſi Regis imagine inſignitis, dum veritatem continent a prima veritate exemplatam. *Supereroganti*, ideſt ſuperaddenti, ſicut ſancti patres ſuis ſtudiis fecerunt.

Contra. Apocalyp. ult. 18. „ Si quis appo- „ ſuerit ad hæc, apponet Deus ſuper illum „ plagas. " Reſpondeo. Eſt apponere duplex: vel aliquid quod eſt contrarium, vel diverſum; & hoc eſt erroneum, vel præſumptuoſum: vel quod continetur implicite, exponendo; & hoc eſt laudabile.

Delectat. Hic colligit quatuor cauſas enumeratas.

Quam vincit. Hic ponit victoriam. *Zelus*. Zelus, ſecundum Dionyſium (Lib. de div. Nomin. cap. IV.) eſt amor intenſus: unde non patitur aliquid contrarium amato. *Domus Dei*, ideſt Eccleſiæ. *Quo inardeſcentes*, ſcilicet dum non patimur Eccleſiam ab infidelibus impugnari. *Carnalium*, quantum ad illos qui inveniunt ſibi errores, ut carnis curam faciant in deſideriis (Rom. XIII.) ſicut qui negant providentiam divinam de rebus humanis, & animæ perpetuitatem, ut impune poſſint peccare. *Animalium*, quantum ad errantes, ex eo quod non elevantur ſupra ſenſibilia, ſed ſecundum rationes corporales volunt de divinis iudicare. *Davidicæ turris*. Hoc ſumitur Cant. IV. 4. „ Sicut turris David „ collum tuum, quæ ædificata eſt cum pro- „ pugnaculis: mille clypei pendent ex ea, „ omnis armatura fortium. " Per David ſignificatur Chriſtus: turris eius eſt fides, vel Eccleſia: clypei ſunt rationes, & auctoritates ſanctorum. *Vel potius munitam oſtendere*: quia ipſe non invenit rationes, ſed potius ab aliis inventas compilavit: & in hoc tangit unam utilitatem, ſcilicet excluſionem erroris. *Ac theologicarum inquiſitionum abdita aperire*. Hic tangit aliam quantum ad manifeſtationem veritatis, & hoc in primis tribus Libris. *Nec non & ſacramentorum eccleſiaſticorum pro modulo intelligentiæ noſtræ notitiam tradere ſtuduimus*: & hoc quantum ad quartum.

Non valentes ſtudioſorum fratrum votis iure reſiſtere. Hic ponit cauſam moventem, quæ dicit caritatem in proximum: & primo ponit cauſam moventem; ſecundo retrahentem, ibi, *Quamvis non ambigamus omnem humani eloquii ſermonem calumniæ, atque contradictioni æmulorum ſemper fuiſſe obnoxium*.

Lingua, ad præſentes, vel quantum ad communicationem doctrinæ; *ſtylo*, propter abſentes, vel ad perpetuandam memoriam.

Bigas, ideſt linguam, & ſtylum, quibus quaſi duabus rotis vehitur a magiſtro in diſcipulum, *agitat Chriſti caritas*. Hoc ſumitur II. Corinth. V. 14. „ Caritas Chri- „ ſti urget nos. "

Contra. Eccle. IX. 1. „ Nemo ſcit, utrum „ amore, an odio dignus ſit. " Ergo &c. Reſpondeo. Caritas dicitur uno modo habitus infuſus; & hunc nullus poteſt ſcire ſe habere certitudinaliter, niſi per revelationem; ſed poteſt conicere per aliqua ſigna probabilia. Alio modo dicitur caritas, amor multum appretians amatum; & ſic ali-

Digitized by Google

aliquis poteſt ſcire ſe habere caritatem. *Quamvis non ambigamus omnem humani eloquii ſermonem, calumniæ, atque contradictioni æmulorum ſemper fuiſſe obnoxium*. Hic ponit tertiam cauſam retrahentem, ſcilicet contradictionem invidorum: & circa hoc tria facit. Primo ponit contradictionis evidentiam per ſimile in aliis; ſecundo contradictionis cauſam ex inordinatione voluntatis, ex qua error, ex qua invidia, ex qua contradictio oritur, ibi, *Quia diſſentientibus voluntatum moribus, diſſentiens quoque fit animorum ſenſus*; tertio contradicentium nequitiam, ibi, *Qui non rationi voluntatem ſubiiciunt*.

Calumniæ, quæ eſt occulta, & particularis impugnatio; *contradictioni*, quæ eſt aperta, & in toto, & univerſalis; *obnoxium*, quaſi pœnæ, vel noxæ addictum.

Veri ratione perfectum; ideſt, perficiebat ſecundum rationem veritatis, videlicet quantum ad illos qui male intelligunt, & tamen malum intellectum pertinaci voluntate defendunt.

Complacet, quantum ad illos quorum voluntas inordinate poſt ſe trahit iudicium rationis, ut verum iudicetur illud quod placet. *Offendenti*, ideſt quod diſplicet.

Contra. III. Eſdræ IV. 39. „ Omnes benignantur in operibus eius. “ Ergo &c. Reſpondeo. Veritas ſecundum ſe ſemper amatur; ſed per accidens poteſt haberi odio, & hoc accidens eſt infinitum: quia cauſæ per accidens, ſecundum Philoſophum (II. Phyſ. text. XXX. ſive cap. V.) infinitæ ſunt.

Deus huius ſæculi. Sumitur II. Corinth. IV. & exponitur de Deo vero, qui operatur invidiam, permittendo; vel de diabolo, cui ſæculum obedit, qui operatur, ſuggerendo. *Diffidentiæ*, vel quia diffidunt de Deo, vel quia de eis diffidendum eſt ex ratione morbi, quamvis non ex poteſtate medici.

Qui non rationi voluntatem ſubiiciunt. Hic oſtendit contradicentium nequitiam: & primo ex inordinata profeſſione; ſecundo ex ſimulata religione, ibi, *Habent rationem ſapientiæ in ſuperſtitione*; tertio ex pertinaci contentione, ibi, *Qui contentioni ſtudentes, contra veritatem ſine fœdere bellant*.

Oſtendit autem primo ex duobus eos eſſe inordinatos, ſcilicet quia voluntas non ſequitur rationem, ſed e converſo; quod tangit ubi dicit: *Qui non rationi voluntatem ſubiiciunt*: & quia rationem ſuam non ſubiiciunt ſacræ doctrinæ; quod notatur ibi, *Nec doctrinæ ſtudium impendunt*.

Somniarunt, quaſi phantaſiando, ſicut homo in ſomniis. *Sed ad fabulas convertentes auditum*. Sumitur de II. Timoth. IV. Fabula enim compoſita eſt ex miris, ſecundum Philoſophum (Lib. Poet. c IV. & I. Metaph. lect. III.) & iſti ſemper volunt nova audire. *Profeſſio*, ideſt ſtudium. *Docenda*, ideſt digna doceri. *Rationem*, ideſt argumentum ad oſtendendum ſapientiam. *In ſuperſtitione*, ſuperflua religione exterius ſimulata. *Quia fidei defectionem ſequitur hypocriſis mendax*. Sumitur I. Timoth. IV. I. „ Diſcedent quidam a fide, attendentes „ ſpiritibus erroris, & doctrinis dæmonio- „ rum; in hypocriſi loquentium menda- „ cium. “ *Omnium verborum*.

Contra. Beda: „ Nulla falſa eſt doctrina, „ quæ non aliqua vera intermiſceat. “ (Ex Auguſt. Lib. II. quæſt. Evang. cap. XL.)

Reſpondeo. Illa vera quæ dicunt, quamvis in ſe vera ſint, tamen quantum ad uſum eorum falſa ſunt, quia falſo utuntur eis.

Pruriginem, ideſt inordinatum deſiderium nova audiendi, ſicut pruritus concitatur ex calore inordinato. Sumitur ex II. Tim. IV. 3. „ Erit tempus, cum .... ad ſua deſideria „ coacervabunt ſibi magiſtros, prurientes „ auribus. “ *Dogmate*, propter hoc quod ratio voluntatem ſequitur. *Contentioni*, quæ * ſecundum Ambroſium ad Rom. „ eſt „ impugnatio veritatis cum confidentia „ clamoris. “ *Veritas*. III. Eſdr. IV. 38. „ Veritas manet, & invaleſcit in æter- „ num. “

Horum igitur Deo odibilem eccleſiam evertere, atque ora oppilare .... volentes, in labore multo ac ſudore hoc volumen, Deo præſtante, compegimus. Hic reddit auditorem docilem, prælibando cauſas operis: & primo ponit cauſam finalem quantum ad duas utilitates, ſcilicet deſtructionem erroris: unde dicit: *Odibilem eccleſiam*: Pſalm. XXV. 5. „ Odivi eccleſiam malignantium: “ *ne virus*, ideſt ne venenum, *in alios effundere queant*: & manifeſtationem veritatis: unde

† dicit:

EX EDITIONE P. NICOLAI.

* In illud cap. II. verſ. 7. *Iis qui ex contentione ſunt, nec acquieſcunt veritati*: quamvis Commentarius ille non Ambroſii, ſed alterius cuiuſdam ſit, qui velut Auctor ſuppoſititius paſſim Ambroſiaſter appellatur in Gloſſa, & Hilarius Diaconus a pleriſque putatur. *Quod pro ceteris indicibus Ambroſii in Ep. ſt. Pauli ſemel annotatum eſto.*

Digitized by Google

dicit: *Lucernam veritatis in candelabro exaltare volentes*. Sumitur de Luc. VIII. 16. „ Nemo „ accendit lucernam, & ponit eam ſub modio.“ *In candelabro*, idest in aperto. Secundo tangit cauſam efficientem, ſcilicet principalem, *Deo præſtante:* inſtrumentalem, *Compegimus*: quia hoc opus eſt quaſi compaginatum ex diverſis auctoritatibus. *Sudore*, quocumque defectu corporali, qui ſequitur laborem ſpiritualem. Tertio oſtendit cauſam materialem ibi, *Ex teſtimoniis veritatis*. Pſalm. CXVIII. 152. „ Initio cognovi de teſtimoniis „ tuis. “ Quarto cauſam formalem quantum ad diſtinctionem Librorum: *In quatuor Libros*: & quantum ad modum operis: *In quo maiorum exempla*, quantum ad ſimilitudines, *doctrinam*, quantum ad rationes, *reperies*. *Viperea*, hæreticæ: hæretici enim pariendo alios in ſua hæreſi, pereunt, ſicut vipera. *Prodidimus*, reſeravimus. Adiicit viam. *Complexi*, amplexantes. *Impiæ*, infidelis. *Inter utrumque*, ſcilicet nec nimis alte, nec nimis humiliter: vel inter duos contrarios errores, ſicut Sabellii, & Arii. *Non a paternis diſceſſit limitibus*, ſecundum illud Proverb. XXII. 28 (*a*) „ Non transferes ter„ minos antiquos, quos poſuerunt patres „ tui. “

Non gitur debet hic labor cuiquam pigro, vel multum docto, videri ſuperfluus. Hic reddit auditorem attentum: & primo ex utilitate operis, ibi, *Brevi volumine complicans Patrum ſententias*. Sententia ſecundum Avicennam eſt diffinitiva, & certiſſima conceptio. Secundo ex profunditate materiæ, ibi, *In hoc autem tractatu pium lectorem*, qui ſecundum fidem intelligat, *liberum correctorem*, qui ſolum propter correctionem corrigat, *deſidero*. Liber enim, ſecundum Philoſophum (in proœm. Metaph.) dicitur qui cauſa ſui eſt, & non propter odium, vel invidiam. Tertio ex ordinatione modi procedendi, ibi, *Ut autem quod quæritur facilius occurrat, titulos quibus ſingulorum Librorum capitula diſtinguuntur, præmiſimus*.

QUAESTIO I.

AD evidentiam huius ſacræ doctrinæ, quæ in hoc Libro traditur, quæruntur quinque.

Primo. De neceſſitate ipſius.

Secundo. Suppoſito quod ſit neceſſaria, an ſit una, vel plures.

Tertio. Si ſit una, an practica, vel ſpeculativa: & ſi ſpeculativa, utrum ſapientia, vel ſcientia, vel intellectus.

Quarto. De ſubiecto ipſius.

Quinto. De modo.

ARTICULUS I.

Utrum præter phyſicas diſciplinas alia doctrina ſit homini neceſſaria.

I. p. q. I. a. I. & 2. 2. q. 2. a. 3. & IV. cont. Gent. cap. I. & de ver. q. xiv. a. 10.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod præter phyſicas diſciplinas nulla ſit homini doctrina neceſſaria. Sicut enim dicit Dionyſius in epiſtola ad Polycarpum, *Philoſophia eſt cognitio exiſtentium, & conſtat inducendo in ſingulis, quod de quolibet genere exiſtentium in Philoſophia determinatur: quia de Creatore, & creaturis, tam de his quæ ſunt ab opere naturæ, quam de his quæ ſunt ab opere noſtro*. Sed nulla doctrina poteſt eſſe niſi de exiſtentibus, quia non entis non eſt ſcientia. Ergo præter phyſicas diſciplinas nulla doctrina debet eſſe.

2. Item. Omnis doctrina eſt ad perfectionem, vel quantum ad intellectum, ſicut ſpeculativæ; vel quantum ad affectum procedentem in opus, ſicut practicæ. Sed utrumque completur per Philoſophiam: quia per demonſtrativas ſcientias perficitur intellectus, per morales affectus. Ergo non eſt neceſſaria alia doctrina.

3. Præterea. Quæcumque naturali intellectu poſſunt cognoſci ex principiis rationis, vel ſunt in Philoſophia tradita, vel per principia Philoſophiæ inveniri poſſunt. Sed ad perfectionem hominis ſufficit illa cognitio quæ ex naturali intellectu poteſt haberi. Ergo præter Philoſophiam non eſt neceſſaria alia doctrina. Probatio mediæ. Illud quod per ſe ſuam perfectionem conſequi poteſt, nobilius eſt eo quod per ſe conſequi non poteſt. Sed alia animalia, & creaturæ inſenſibiles ex puris naturalibus conſequuntur finem ſuum; quamvis non ſine Deo, qui omnia in omnibus operatur. Ergo & homo, cum ſit nobilior eis, per naturalem intellectum cognitionem ſufficientem ſuæ perfectioni habere poteſt.

Contra. Hebr. XI. 6. *Sine fide impoſſibile eſt placere Deo*. Placere autem Deo eſt ſumme neceſſarium. Cum igitur ad ea quæ ſunt fidei, Philoſophia non poſſit (*b*) aſcendere,

(a) *Vulgata:* „ Ne transgrediaris terminos &c. (b) *Al. deeſt* aſcendere.

Digitized by Google

dere, oportet eſſe aliquam doctrinam quæ ex fidei principiis procedat.

Item. Effectus non proportionatus cauſæ, imperfecte ducit in cognitionem ſuæ cauſæ. Talis autem effectus eſt omnis creatura reſpectu Creatoris, a quo in infinitum diſtat. Ergo imperfecte ducit in ipſius cognitionem. Cum igitur Philoſophia non procedat niſi per rationes ſumptas ex creaturis, inſufficiens eſt ad Dei cognitionem faciendam. Ergo oportet aliquam aliam doctrinam eſſe altiorem, quæ per revelationem procedat, & Philoſophiæ defectum ſuppleat.

SOLUTIO.

Ad huius evidentiam ſciendum eſt, quod omnes qui recte ſenſerunt, poſuerunt finem humanæ vitæ Dei contemplationem. Contemplatio autem Dei eſt dupliciter. Una per creaturas, quæ imperfecta eſt, ratione iam dicta, in qua contemplatione Philoſophus (X. Eth. cap. IX.) felicitatem contemplativam poſuit, quæ tamen eſt felicitas viæ: & ad hanc ordinatur tota cognitio philoſophica, quæ ex rationibus creaturarum procedit. Eſt alia Dei contemplatio, qua videtur immediate per ſuam eſſentiam; & hæc perfecta eſt, quæ erit in patria, & eſt homini poſſibilis ſecundum fidei ſuppoſitionem. Unde oportet ut ea quæ ſunt ad finem, proportionentur fini, quatenus homo manuducatur ad illam contemplationem in ſtatu viæ per cognitionem, non a creaturis ſumptam, ſed immediate ex divino lumine inſpiratam: & hæc eſt doctrina Theologiæ. Ex hoc poſſumus habere duas concluſiones. Una eſt, quod iſta ſcientia imperat omnibus aliis ſcientiis tamquam principalis: alia eſt, quod ipſa utitur in obſequium ſui omnibus aliis ſcientiis quaſi vaſſallis, ſicut patet in omnibus artibus ordinatis, quarum finis unius eſt ſub fine alterius, ſicut finis pigmentariæ artis, quæ eſt confectio medicinarum, ordinatur ad finem medicinæ, quæ eſt ſanitas: unde medicus imperat pigmentario, & utitur pigmentis ab ipſo factis, ad ſuum finem. Ita cum finis totius Philoſophiæ ſit infra finem Theologiæ, & ordinatus ad ipſum, Theologia debet omnibus aliis ſcientiis imperare, & uti his quæ in eis traduntur.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Philoſophia determinet de exiſtentibus, & ſecundum rationes a creaturis ſumptas, oportet tamen eſſe aliam quæ exiſtentia conſideret ſecundum rationes ex inſpiratione divini luminis acceptas.

Et per hoc patet ſolutio ad ſecundum: quia Philoſophia ſufficit ad perfectionem intellectus ſecundum cognitionem naturalem, & affectus ſecundum virtutem acquiſitam: & ideo oportet eſſe aliam ſcientiam per quam intellectus perficiatur quantum ad cognitionem infuſam, & affectus quantum ad dilectionem gratuitam.

Ad tertium dicendum, quod in his quæ acquirunt æqualem bonitatem pro fine, tenet propoſitio inducta, ſcilicet, Nobilius eſt eo quod per ſe conſequi non poteſt. Sed illud quod acquirit bonitatem perfectam pluribus auxiliis, & motibus, eſt nobilius eo quod imperfectam bonitatem acquirit paucioribus, vel per ſeipſum, ſicut dicit Philoſophus in V. Cæli, & mundi (text. LIII. ſive cap. XII.) & hoc modo ſe habet homo reſpectu aliarum creaturarum, qui factus eſt ad ipſius divinæ gloriæ participationem.

ARTICULUS II.

Utrum tantum una doctrina debeat eſſe præter phyſicas.

I. p. q. 3. ar. 1.

1. Circa ſecundum ſic proceditur. Videtur quod non una tantum doctrina debeat eſſe præter phyſicas doctrinas, ſed plures. De omnibus enim de quibus inſtruitur homo per rationes creaturarum, poteſt inſtrui per rationes divinas. Sed ſcientiæ procedentes per rationes creaturarum ſunt plures, differentes genere, & ſpecie, ſicut moralis, naturalis &c. Ergo ſcientiæ procedentes per rationes divinas, debent plures eſſe.

2. Item. Una ſcientia eſt unius generis ſubiecti, ſicut dicit Philoſophus in I. Poſteriorum (text. XLIII.) Sed Deus, & creatura, de quibus in divina doctrina tractatur, non reducuntur in unum genus, neque univoce, neque analogice. Ergo divina ſcientia non eſt una. Probatio mediæ. Quæcumque conveniunt in uno genere univoce, vel analogice, participant aliquid idem, vel ſecundum prius, & poſterius, ſicut ſubſtantia, & accidens rationem entis, vel æqualiter, ſicut equus, & bos rationem animalis. Sed Deus, & creatura non participant aliquid idem: quia illud eſſet ſimplicius, & prius utroque. Ergo nullo modo reducuntur in idem genus.

3. Item. Ea quæ ſunt ab opere noſtro, ſicut opera virtutum, & quæ ſunt ab ope-

re naturæ, non reducuntur ad eamdem ſcientiam; ſed unum pertinet ad moralem, alterum ad naturalem. Sed divina ſcientia determinat de his quæ ſunt ab opere noſtro, tractando de virtutibus, & præceptis: tractat etiam de his quæ non ſunt ab opere noſtro, ſicut de Angelis, & aliis creaturis. Ergo videtur quod non ſit una ſcientia.

Contra. Quæcumque conveniunt in ratione una, poſſunt ad unam ſcientiam pertinere: unde etiam omnia, inquantum conveniunt in ratione entis, pertinent ad Metaphyſicam. Sed divina ſcientia determinat de rebus per rationem divinam, quæ omnia complectitur: omnia enim & ab ipſo, & ad ipſum ſunt. Ergo ipſa una exiſtens poteſt de diverſis eſſe.

Præterea. Quæ ſunt diverſarum ſcientiarum, diſtinctim, & in diverſis Libris determinantur. Sed in ſacra Scriptura permixtim, in eodem Libro quandoque determinatur de moribus, quandoque de Creatore, quandoque de creaturis, ſicut patet fere in omnibus Libris. Ergo ex hoc non diverſificatur ſcientia.

SOLUTIO.

Reſpondeo. Ad hoc notandum eſt, quod aliqua cognitio quanto altior eſt, tanto eſt magis unica, & ad plura ſe extendit: unde intellectus Dei, qui eſt altiſſimus, per lumen quod eſt ipſe Deus, omnium rerum cognitionem habet diſtincte. Ita & cum iſta ſcientia ſit altiſſima, & per ipſum lumen inſpirationis divinæ efficaciam habens, ipſa unica manens, non multiplicata, diverſarum rerum conſiderationem habet, non tantum in communi, ſicut Metaphyſica, quæ conſiderat omnia inquantum ſunt entia, non deſcendens ad propriam cognitionem moralium, vel naturalium. Ratio enim entis cum ſit diverſificata in diverſis, non eſt ſufficiens ad ſpecialem rerum cognitionem: ad quarum manifeſtationem divinum lumen in ſe unum manens, ſecundum beatum Dionyſium in principio cæleſtis Hierarchiæ, efficaciam habet.

Ad primum ergo dicendum, quod divinum lumen, ex cuius certitudine procedit hæc ſcientia, eſt efficax ad manifeſtationem plurium, quæ in diverſis ſcientiis in Philoſophia traduntur, ex eorum rationibus in eorum cognitionem procedentibus: & ideo non oportet ſcientiam iſtam multiplicari.

Ad ſecundum dicendum, quod Creator, & creatura reducuntur in unum, non communitate (a) univocationis, ſed analogiæ. Talis autem communitas poteſt eſſe dupliciter. Aut ex eo quod aliqua participant aliquid unum ſecundum prius, & poſterius, ſicut potentia, & actus rationem entis, & ſimiliter ſubſtantia, & accidens; aut ex eo quod unum eſſe, & rationem ab altero recipit: & talis eſt analogia creaturæ ad Creatorem: creatura enim non habet eſſe, niſi ſecundum quod a primo ente deſcendit: unde nec nominatur ens, niſi inquantum ens primum imitatur: & ſimiliter eſt de ſapientia, & de omnibus aliis quæ de creatura dicuntur.

Ad tertium dicendum, quod ea quæ ſunt ab opere noſtro, & ea quæ ſunt ab opere naturæ, conſiderata ſecundum proprias rationes, non cadunt in eamdem doctrinam. Una tamen ſcientia utrumque poteſt conſiderare, quæ per lumen divinum certitudinem habet, quod eſt efficax ad cognitionem utriuſque.

Poteſt tamen aliter dici, quod virtus quam Theologus conſiderat, non eſt ab opere noſtro; immo eam Deus in nobis, ſine nobis operatur, ſecundum Auguſtinum (II. de lib. Arbit. cap. XIX.)

ARTICULUS III.

Utrum ſit practica, vel ſpeculativa.

I. p. q. I. a. 4. II. p. q. I. a. 2. & ſuper Boet. de Trin. q. II. a. 2. III. p. q. I. a. 6. II. contra Gent. c. IV.

Circa tertium ſic proceditur. Videtur quod iſta doctrina ſit practica. Finis enim practicæ eſt opus, ſecundum Philoſophum in II. Metaph. (tex. III.) Sed iſta doctrina, quæ fidei eſt, principaliter eſt ad bene operandum: unde Iacob. II. 26. *Fides ſine operibus mortua eſt*: & Pſalm. CX. 10. *Intellectus bonus omnibus facientibus eum*. Ergo videtur quod ſit practica.

Contra. In princip. Metaph. (in proœm.) dicit Philoſophus, quod nobiliſſima ſcientiarum eſt ſui gratia. Practicæ autem non ſunt ſui gratia, immo propter opus. Ergo cum iſta nobiliſſima ſit ſcientiarum, non erit practica.

Præterea. Practica ſcientia determinat tantum ea quæ ſunt ab opere noſtro. Hæc autem doctrina conſiderat Angelos, & alias creaturas, quæ non ſunt ab opere noſtro. Ergo non eſt practica, ſed ſpeculativa.

QUAE-

(a) *Al.* vocationis.

Digitized by Google

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius quæritur, utrum ſit ſcientia, & videtur quod non. Nulla enim ſcientia eſt de particularibus ſecundum Philoſophum (I. Poſt. text. VII.) Sed in ſacra Scriptura geſta traduntur particularium hominum, ſicut Abraam, Iſaac, &c. Ergo non eſt ſcientia.

2. Præterea. Omnis ſcientia procedit ex principiis per ſe notis, quæ cuilibet ſunt manifeſta. Hæc autem ſcientia procedit ex credibilibus, quæ non ab omnibus conceduntur. Ergo non eſt ſcientia.

3. Præterea. In omni ſcientia acquiritur aliquis habitus per rationes inductas. Sed in hac doctrina non acquiritur aliquis habitus: quia fides, cui tota doctrina hæc innititur, non eſt habitus acquiſitus, ſed infuſus. Ergo non eſt ſcientia.

Contra. (*a*) Secundum Auguſtinum de Trin. (Lib. XIV. in princ.) Theologia eſt ſcientia de rebus quæ ad ſalutem hominis pertinent. Ergo eſt ſcientia.

QUAESTIUNCULA III.

Ultetius quæritur, utrum ſit ſapientia: & videtur quod non. Quia, [ſicut dicit Philoſophus in princ. Metaph. ſapiens debet eſſe certiſſimus cauſarum. Sed in iſta doctrina non eſt aliquis certiſſimus: quia fides, cui hæc doctrina innititur, eſt infra ſcientiam, & ſupra opinionem. Ergo non eſt ſapientia.

Contra. I. Corinth. 11. 6. *Sapientiam loquimur inter perfectos*. Cum ergo hanc doctrinam ipſe docuerit, & de ipſa loquatur, videtur quod ipſa ſit ſapientia.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum, quod iſta ſcientia quamvis ſit una, tamen perfecta eſt, & ſufficiens ad omnem humanam perfectionem, propter efficaciam divini luminis, ut ex prædictis patet. Unde perficit hominem & in operatione recta, & quantum ad contemplationem veritatis: unde quantum ad quid practica eſt, & etiam ſpeculativa. Sed quia ſcientia omnis principaliter penſanda eſt ex fine; finis autem ultimus iſtius doctrinæ eſt contemplatio primæ veritatis in patria: ideo principaliter ſpeculativa eſt. Et cum habitus ſpeculativi ſint tres, ſecundum Philoſophum (VI. Ethic. cap. VII.) ſcilicet ſapientia, ſcientia, & intellectus; dicimus, quod eſt ſapientia, eo quod altiſſimas cauſas conſiderat, & eſt ſicut caput, & principalis, & ordinatrix omnium ſcientiarum: & eſt etiam magis dicenda ſapientia quam Metaphyſica, quia cauſas altiſſimas conſiderat per modum ipſarum cauſarum, quia per inſpirationem a Deo immediate acceptam; Metaphyſica autem conſiderat cauſas altiſſimas per rationes ex creaturis aſſumptas. Unde iſta doctrina magis etiam divina dicenda eſt quam Metaphyſica: quia eſt divina quantum ad ſubiectum, & quantum ad modum accipiendi; Metaphyſica autem quantum ad ſubiectum tantum. Sed ſapientia, ut dicit Philoſophus in VI. Ethic. (cap. VIII. vel VII.) conſiderat concluſiones, & principia: & ideo ſapientia eſt ſcientia, & intellectus; cum ſcientia ſit de concluſionibus, & intellectus de principiis.

Ad primum ergo dicendum, quod opus non eſt ultimum intentum in hac ſcientia, immo potius contemplatio primæ veritatis in patria, ad quam depurati ex bonis operibus pervenimus: ſicut dicitur Matth. v. 8. *Beati mundo corde*: & ideo principalius eſt ſpeculativa quam practica.

Alia duo concedimus.

SOLUTIO II.

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum, quod iſta doctrina ſcientia eſt: & quod obiicitur, quod eſt de particularibus, dicendum, quod non eſt de particularibus, inquantum particularia ſunt, ſed inquantum ſunt exempla operandorum: & hoc uſitatur etiam in ſcientia morali: quia operationes particularium circa particularia ſunt: unde per exempla particularia, ea quæ ad mores pertinent, melius manifeſtantur.

Ad aliud dicendum, quod iſta doctrina habet pro principiis primis articulos fidei, qui per lumen fidei infuſum per ſe noti ſunt habenti fidem, ſicut & principia naturaliter nobis inſita per lumen intellectus agentis. Nec eſt mirum, ſi infidelibus nota non ſunt, qui lumen fidei non habent: quia nec etiam principia naturaliter inſita nota eſſent ſine lumine intellectus agentis. Et ex iſtis principiis, non reſpuens communia principia, procedit iſta ſcientia, nec habet viam ad ea probanda, ſed ſolum ad defendendum a contradicentibus, ſicut nec aliquis artifex poteſt probare ſua principia.

Ad aliud dicendum, quod ſicut habitus principiorum primorum non acquiritur per alias

(*a*) Al. Auguſt. de Trin. &c.

alias ſcientias, ſed habetur a natura; ſed habitus concluſionum a primis principiis deductarum: ita etiam in hac doctrina non acquiritur habitus fidei, qui eſt quaſi habitus principiorum; ſed acquiritur habitus eorum quæ ex eis deducuntur, & quæ ad eorum defenſionem valent. Aliud concedimus.

SOLUTIO III.

Ad id quod ulterius quæritur, an ſit ſapientia, dicendum, quod propriiſſime ſapientia eſt, ſicut dictum eſt. Et quod obiicitur, quod non eſt certiſſimus aliquis in iſta doctrina, dicimus, quod falſum eſt: magis enim fidelis, & firmius aſſentit his quæ ſunt fidei quam etiam primis principiis rationis. Et quod dicitur, quod fides eſt infra ſcientiam, non loquitur de fide infuſa, ſed de fide acquiſita, quæ eſt opinio fortificata rationibus. Habitus autem iſtorum principiorum, ſcilicet articulorum, dicitur fides, & non intellectus, quia iſta principia ſupra rationem ſunt; & ideo humana ratio ipſa perfecte capere non valet: & ſic fit quædam defectiva cognitio, non ex defectu certitudinis cognitorum, ſed ex defectu cognoſcentis. Sed tamen ratio manuducta per fidem excreſcit in hoc ut ipſa credibilia plenius comprehendat, & tunc ipſa quodammodo intelligit: unde dicitur Iſa. VII. 9. ſecundum aliam litteram: *Niſi credideritis, non intelligetis*.

ARTICULUS IV.

Utrum Deus ſit ſubiectum iſtius ſcientiæ.

I. P. q. I. a. 7.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod Deus ſit ſubiectum iſtius ſcientiæ. Omnis enim ſcientia debet intitulari, & denominari a ſuo ſubiecto. Sed iſta ſcientia dicitur Thelogia, quaſi ſermo de Deo. Ergo videtur quod Deus ſit ſubiectum eius.

Contra. Boetius in Lib. I. de Trin. (cap. III.) dicit, quod ſimplex forma, ſubiectum eſſe non poteſt. Sed Deus eſt huiuſmodi. Ergo non poteſt eſſe ſubiectum.

Item. Videtur, ſecundum Hugonem de ſancto Victore, quod opera reſtaurationis ſint ſubiectum: ſic enim dicit in Libro de Sacramentis (Lib. I. part. 1. cap. II.) quod *opera primæ conditionis ſunt materia aliarum ſcientiarum, opera autem reſtaurationis ſunt materia Theologiæ*. Ergo &c.

Contra. Quidquid determinatur in ſcientia, debet contineri ſub ſubiecto ipſius. Sed in Theologia determinatur de operibus creationis, ut patet Geneſ. I. Ergo videtur quod opera reſtaurationis non ſint ſubiectum.

3. Item. Videtur quod res, & ſigna ſint ſubiectum: illud enim eſt ſubiectum in ſcientia circa quod tota ſcientiæ intentio verſatur. Sed tota intentio Theologiæ verſatur circa res, & ſigna, ut dicit Magiſter Sententiarum (in diſtin. I. in princ.) Ergo res, & ſigna ſunt ſubiectum.

Contra. Per rationes ſubiecti debet ſcientia differre ab aliis ſcientiis, cum quælibet ſcientia habeat proprium ſubiectum. Sed de rebus, & ſignis conſiderant etiam aliæ ſcientiæ. Ergo non ſunt proprium ſubiectum huius ſcientiæ.

SOLUTIO.

Reſpondeo, quod ſubiectum habet ad ſcientiam ad minus tres comparationes.

Prima eſt, quod quæcumque ſunt in ſcientia, debent contineri ſub ſubiecto. Unde conſiderantes hanc conditionem, poſuerunt, res, & ſigna eſſe ſubiectum huius ſcientiæ; quidam autem totum Chriſtum, ideſt caput, & membra: eo quod quidquid in hac ſcientia traditur, ad hoc reduci videtur. Secunda comparatio eſt, quod ſubiecti cognitio principaliter attenditur in ſcientia. Unde quia iſta ſcientia principaliter eſt ad cognitionem Dei, poſuerunt Deum eſſe ſubiectum eius. Tertia comparatio eſt, quod per ſubiectum diſtinguitur ſcientia ab omnibus aliis: quia ſecantur ſcientiæ quemadmodum & res, ut dicitur in III. de Anima (tex. XXXVIII. vel cap. VIII.) & ſecundum hanc conſiderationem, poſuerunt quidam, credibile eſſe ſubiectum huius ſcientiæ. Hæc enim ſcientia in hoc ab omnibus aliis differt, quia per inſpirationem fidei procedit. Quidam autem opera reſtaurationis, eo quod tota ſcientia iſta ad conſequendum reſtaurationis effectum ordinatur. Si autem volumus invenire ſubiectum quod hæc omnia comprehendat, poſſumus dicere, quod ens divinum cognoſcibile per inſpirationem, eſt ſubiectum huius ſcientiæ. Omnia enim quæ in hac ſcientia conſiderantur, ſunt aut Deus, aut ea quæ ex Deo, & ad Deum ſunt, inquantum huiuſmodi: ſicut etiam medicus conſiderat ſigna, & cauſas, & multa huiuſmodi, inquantum ſunt ſana, ideſt ad ſanitatem aliquo modo relata. Unde quanto aliquid magis accedit ad veram rationem Divinitatis, prin-

Digitized by Google

principalius conſideratur in hac ſcientia.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus non eſt ſubiectum, niſi ſicut principaliter intentum, & ſub cuius ratione omnia quæ ſunt in ſcientia, conſiderantur. Quod autem obiicitur in contrarium, quod forma ſimplex non poteſt eſſe ſubiectum, dicimus, quod verum eſt accidentis, nihilominus tamen poteſt eſſe ſubiectum prædicati in propoſitione: & omne tale poteſt eſſe ſubiectum in ſcientia, dummodo illud prædicatum de eo probari poſſit.

Ad aliud dicendum, quod opera reſtaurationis non ſunt proprie ſubiectum huius ſcientiæ, niſi inquantum omnia quæ in hac ſcientia dicuntur, ad reſtaurationem noſtram quodammodo ordinantur.

Ad aliud dicendum, quod res, & ſigna communiter accepta, non ſunt ſubiectum huius ſcientiæ, ſed inquantum ſunt quædam divina.

ARTICULUS V.

Utrum modus procedendi ſit artificialis.

I. P. q. 1. *a.* 8. 9. & 10.

1. AD quintum ſic proceditur. Videtur quod modus procedendi non ſit artificialis. Nobiliſſimæ enim ſcientiæ debet eſſe nobiliſſimus modus. Sed quanto magis modus eſt artificialis, tanto nobilior eſt. Ergo cum hæc ſcientia ſit nobiliſſima, modus eius debet eſſe artificialiſſimus.

2. Præterea. Modus ſcientiæ debet ipſi ſcientiæ proportionari. Sed iſta ſcientia maxime eſt una, ut probatum eſt. Ergo & modus eius debet eſſe maxime unicus. Cuius contrarium videtur, cum quandoque comminando, quandoque præcipiendo, quandoque aliis modis procedat.

3. Præterea. Scientiarum maxime differentium non debet eſſe unus modus. Sed Poetica, quæ minimum continet veritatis, maxime differt ab iſta ſcientia, quæ eſt veriſſima. Ergo cum illa procedat per metaphoricas locutiones, modus huius ſcientiæ non debet eſſe talis.

4. Præterea. Ambroſius * (Lib. I. de poteſtate ſacra circa finem, ad Gratianum.) *Tolle argumenta ubi fides quæritur*. Sed in ſacra ſcientia maxime quæritur fides. Ergo modus eius nullo modo debet eſſe argumentativus.

Contra. I. Pet. III. 15. *Parati ſemper ad ſatisfactionem omni poſcenti vos rationem de ea, quæ in vobis eſt, ſpe*. Hoc autem ſine argumentis fieri non valet. Ergo debet quandoque argumentis uti.

Idem habetur ex hoc quod dicitur Tit. 1. 9. *Ut potens ſit exhortari in doctrina ſana, & eos qui contradicunt, arguere*.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod modus cuiuſque ſcientiæ debet inquiri ſecundum conditiones materiæ, ut dicit Boetius I. de Trin. (cap. 1.) & Philoſophus in I. Eth. (tex. 1.) Principia autem huius ſcientiæ ſunt per revelationem accepta; & ideo modus accipiendi ipſa principia, debet eſſe revelativus ex parte infundentis, ut in revelationibus Prophetarum, & orativus ex parte recipientis, ut patet in Pſalmis. Sed quia præter lumen infuſum, oportet quod habitus fidei diſtinguatur ad determinata credibilia ex doctrina prædicantis, ſecundum quod dicitur Rom. x. 14. *Quomodo credent ei, quem non audierunt?* ſicut etiam intellectus principiorum naturaliter inſitorum determinatur per ſenſibilia accepta: veritas autem prædicantis per miracula confirmatur, ut dicitur Marc. ult. 20. *Illi autem profecti prædicaverunt ubique, Domino cooperante, & ſermonem confirmante ſequentibus ſignis:* oportet etiam quod modus illius ſcientiæ ſit narrativus ſignorum, quæ ad confirmationem fidei faciunt: & quia etiam iſta principia non ſunt proportionata humanæ rationi ſecundum ſtatum viæ, quæ ex ſenſibilibus conſuevit accipere; ideo oportet ut ad eorum cognitionem per ſenſibilium ſimilitudines manuducatur: unde oportet modum iſtius ſcientiæ eſſe metaphoricum, ſive ſymbolicum, vel parabolicum. Ex iſtis autem principiis ad tria proceditur in ſacra Scriptura, ſcilicet ad deſtructionem errorum, quod ſine argumentis fieri non poteſt: & ideo oportet modum huius ſcientiæ eſſe quandoque argumentativum, tum per auctoritates, tum etiam per rationes, & ſimilitudines naturales. Proceditur etiam ad inſtructionem morum: unde quantum ad hoc modus eius debet eſſe præceptivus, ſicut in lege; comminatorius, & promiſſivus, ut in Prophetis; & narrativus exemplorum, ut in hiſtorialibus. Proceditur tertio ad contemplationem veritatis in quæſtio-

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Fictitius Index. Sumptum eſt ex Lib. I. de Fide ad Gratianum cap. v.

ſtionibus ſacræ Scripturæ ; & ad hoc oportet modum etiam eſſe argumentativum , quod præcipue ſervatur in originalibus ſanctorum, & in iſto Libro, qui quaſi ex ipſis conflatur. Et ſecundum hoc etiam poteſt accipi quadtupliciter modus exponendi ſacram Scripturam : quia ſecundum quod accipitur ipſa veritas fidei, eſt ſenſus hiſtoricus ; ſecundum autem quod ex eis proceditur ad inſtructionem morum, eſt ſenſus moralis ; ſecundum autem quod proceditur ad contemplationem veritatis eorum quæ ſunt viæ, eſt ſenſus allegoricus; & ſecundum quod proceditur ad contemplationem veritatis eorum quæ ſunt patriæ, eſt ſenſus anagogicus. Ad deſtructionem autem errorum non proceditur niſi per ſenſum litteralem, eo quod alii ſenſus ſunt per ſimilitudines accepti, & ex ſimilitudinariis locutionibus non poteſt ſumi argumentatio : unde & Dionyſius dicit in epiſtola ad Titum (in princip.) quod ſymbolica Theologia non eſt argumentativa.

Ad primum ergo dicendum, quod modus artificialis dicitur qui competit materiæ : unde modus qui eſt artificialis in Geometria, non eſt artificialis in Ethica : & ſecundum hoc modus huius ſcientiæ maxime artificialis eſt, quia maxime conveniens materiæ.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis iſta ſcientia una ſit, tamen de multis eſt, & ad multa valet, ſecundum quæ oportet modos eius multiplicari, ut iam patuit.

Ad tertium dicendum, quod poetica ſcientia eſt de his quæ propter defectum veritatis non poſſunt a ratione capi : unde oportet quod quaſi quibuſdam ſimilitudinibus ratio ſeducatur ; Theologia autem eſt de his quæ ſunt ſupra rationem : & ideo modus ſymbolicus utrique communis eſt, cum neutra rationi proportionetur.

Ad quartum dicendum, quod argumenta tolluntur ad probationem articulorum fidei ; ſed ad defenſionem fidei, & inventionem veritatis in quæſtionibus ex principiis fidei, oportet argumentis uti : ſic etiam Apoſtolus facit I. Corinth. xv. 16. (a) *Si Christus reſurrexit, ergo & mortui reſurgent.*

LIBER PRIMUS

SENTENTIARUM.

DISTINCTIO I.

De myſterio Trinitatis.

Veteris, ac novæ legis continentiam diligenti indagine etiam atque etiam conſiderantibus nobis, prævia Dei gratia, innotuit, ſacræ paginæ tractatores circa res, vel ſigna præcipue verſari. Ut enim egregius doctor Auguſtinus ait in Libro de Doctrina chriſtiana (cap. 11.) omnis doctrina vel rerum eſt, vel ſignorum; ſed res etiam per ſigna diſcuntur. Proprie autem hic res appellantur quæ non ad ſignificandum aliquid adhibentur; ſigna vero quorum uſus eſt in ſignificando. Eorum autem aliqua ſunt, quorum omnis uſus eſt in ſignificando, non in iuſtificando; ideſt, quibus non utimur, niſi aliquid ſignificandi gratia, ut aliqua ſacramenta legalia: alia quæ non ſolum ſignificant, ſed conferunt quod intus adiuvet, ſicut evangelica ſacramenta. Ex quo aperte intelligitur, quæ hic appellentur ſigna, res illæ videlicet quæ ad ſignificandum aliquid adhibentur. Omne ergo ſignum etiam res aliqua eſt: quod enim nulla res eſt, omnino nihil eſt, ut in eodem (Lib. & cap.) Auguſtinus ait: non autem e converſo omnis res ſignum eſt, quia non adhibetur ad aliquid ſignificandum. Cumque his intenderit Theologorum ſpeculatio ſtudioſa, ac modeſta, divinam Scripturam formam præſcriptam in doctrina tenere advertet. De his ergo, nobis aditum ad res divinas aliquatenus intelligendas, Deo duce, aperire volentibus, diſſerendum eſt: & primo de rebus, poſtea de ſignis diſſeremus.

E 2 De

(a) Vulgata: *Nam ſi mortui non reſurgunt, neque Chriſtus reſurrexit.*

De rebus communiter agit.

ID ergo in rebus conſiderandum eſt, ut in eodem (Lib. cap. III. & deinceps) ait Auguſtinus, quod res aliæ ſunt quibus fruendum eſt, aliæ quibus utendum eſt, aliæ quæ fruuntur, & utuntur. Illæ quibus fruendum eſt, nos beatos faciunt: iſtis quibus utendum eſt, tendentes ad beatitudinem adiuvamur, & quaſi adminiculamur, ut ad illas res quæ nos beatos faciunt, pervenire, eiſque inhærere poſſimus. Res vero quæ fruuntur, & utuntur, nos ſumus, quaſi inter utraſque conſtituti, & Angeli ſancti. Frui autem eſt amore inhærere alicui rei propter ſeipſam; uti vero, id quod in uſum venerit, referre ad obtinendum illud quo fruendum eſt; alias abuti eſt, non uti: nam uſus illicitus, abuſus, vel abuſio debet nominari. Res ergo quibus fruendum eſt, ſunt Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus: eadem tamen Trinitas quædam ſumma res eſt, communiſque omnibus fruentibus ea; ſi tamen res dici debet, & non rerum omnium cauſa, ſi tamen & cauſa: non enim facile poteſt inveniri nomen. quod tantæ conveniat excellentiæ, niſi quod melius dicitur Trinitas hic unus Deus. Res autem quibus utendum eſt, mundus eſt, & in eo creata. Unde Auguſtinus in eodem (Lib. de Doct. chriſt. cap. IV. & ſuper Ioan. tract. xlv.) „ Utendum eſt hoc mundo, „ non fruendum, ut inviſibilia Dei per ea quæ facta ſunt, intellecta, conſpiciantur; ideſt, ut de temporalibus æterna capiantur. " Item in eodem (Lib. cap. XXI.) „ In omnibus rebus illæ tantum ſunt, quibus eſt fruendum, quæ æternæ, „ & incommutabiles ſunt; ceteris autem utendum eſt, ut ad illarum perfruitionem perveniatur. " Unde Auguſtinus in Lib. X. de Trinit. (cap. XVI.) „ Fruimur cognitis, in quibus ipſis propter ſe voluntas delectata conquieſcit; utimur „ vero eis quæ ad aliud referimus, quo fruendum eſt. "

Item quid interſit inter frui, & uti, aliter quam ſupra.

NOtandum vero, quod idem Auguſtinus in Lib. X. de Trin. (cap. XI.) aliter quam ſupra accipiens uti, & frui, ſic dicit: „ Uti eſt aſſumere aliquid in „ facultatem voluntatis; frui autem eſt uti cum gaudio, non adhuc ſpei, ſed iam „ rei. Ideoque omnis, qui fruitur, utitur: aſſumit enim aliquid in facultatem voluntatis cum fine delectationis: non autem omnis qui utitur, & fruitur, ſi id „ quod in voluntatis facultatem aſſumit, non propter ipſum, ſed propter aliud appetit. " Et attende, quod Auguſtinus (I. de Doct. chriſt. cap. IV.) videtur dicere illos frui tantum qui in re gaudent, non iam in ſpe; & ita in hac vita non videmur frui, ſed tantum uti, ubi gaudemus in ſpe, cum ſupra dictum ſit, frui eſſe amore inhærere alicui rei propter ſe, qualiter etiam multi hic adhærent Deo.

Determinatio eorum quæ videntur contraria.

HAEc ergo quæ ſibi contradicere videntur, ſic determinamus, dicentes, nos & hic, & in futuro frui; ſed ibi proprie, & perfecte, & plene, ubi per ſpeciem videbimus quo fruemur; hic autem dum in ſpe ambulamus, fruimur quidem, ſed non adeo plene. Unde Auguſtinus in Lib. X. de Trin. (cap. X.) „ Fruimur cognitis, in quibus voluntas propter ſe delectata conquieſcit. " Idem in Lib. I. de Doctr. chriſt. (cap. X.) ait: „ Angeli illo fruentes, iam beati ſunt, „ quo & nos frui deſideramus; & quantum in hac vita iam fruimur, vel per „ ſpeculum, vel in ænigmate, tanto noſtram peregrinationem & tolerabilius ſuſtinemus, & ardentius finire cupimus. "

Alia determinatio.

POteſt etiam dici, quod qui fruitur etiam in hac vita, non tantum habet gaudium ſpei, ſed etiam rei: quia iam delectatur in eo quod diligit, & ita etiam rem aliquatenus tenet. Conſtat ergo quia Deo debemus frui, non uti. Illo enim (ut Auguſtinus ait) frueris, quo efficeris beatus, & in quo ſpem ponis, ut ad id pervenias. De hoc etiam idem ait in Lib. de Doctrina chriſtiana (cap. xxxiii.) „ Dicimus ea re nos frui quam diligimus propter ſe, & ea re nobis fruendum eſſe tantum qua efficimur beati; ceteris vero utendum: frequenter tamen dicitur frui, cum delectatione uti . Cum enim adeſt quod diligitur, etiam delectationem ſecum gerit. Si tamen per eam tranſieris, & ad illud ubi permanendum eſt, eam retuleris, uteris ea, & abuſive, non proprie, diceris frui; ſi vero inhæſeris, atque permanſeris, finem in ea ponens lætitiæ tuæ, tunc vere, & proprie dicendus es frui: quod non eſt faciendum, niſi in illa Trinitate, id eſt in ſummo, & incommutabili bono. “

Utrum hominibus ſit fruendum, vel utendum.

CUm autem homines, qui fruuntur, & utuntur aliis rebus, res aliquæ ſint, quæritur, utrum ſe frui debeant, an uti, an utrumque. Ad quod ſic reſpondet Auguſtinus in Libro I. de Doctrina chriſtiana (cap. 1.) „ Si propter ſe homo (1) diligendus eſt, fruimur eo; ſi propter aliud, utimur eo. “ Videtur autem mihi propter aliud diligendus: quod enim propter ſe diligendum eſt, in eo conſtituitur vita beata; cuius etiam ſpes hoc tempore conſolatur. In homine autem ſpes ponenda non eſt, quia maledictus eſt qui hoc facit. Ergo ſi liquide advertas, nec ſeipſo quiſquam frui debet, quia non debet ſe diligere propter ſe, ſed propter illud quo fruendum eſt. Huic autem contrarium videtur quod Apoſtolus ad Philemonem loquens ait: „ Ita, frater, ego te fruar in Domino: “ quod ita determinat Auguſtinus (Lib. cit. cap. xxxiii.) „ Si dixiſſet tantum, Te fruar, & non addidiſſet, In Domino, videretur finem dilectionis, ac ſpem conſtituiſſe in eo. Sed quia illud addidit, in Domino ſe finem poſuiſſe, eodemque frui ſignificavit. “ Cum enim, ut idem Auguſtinus (ibidem) ait, homine in Deo frueris, Deo potius quam homine frueris.

Quæritur utrum Deus fruatur, an utatur nobis.

SEd cum Deus diligat nos, ut frequenter Scriptura dicit, quæ eius dilectionem erga nos multum commendat; quærit Auguſtinus (in eod. Lib. cap. xxxi.) quomodo diligit, an ut utens, an ut fruens: & procedit ita. Si fruitur nobis, eget bono noſtro; quod nemo ſanus dixerit: ait enim Propheta (Pſal. xv. 2.) „ Bonorum meorum non indiges: “ omne enim bonum noſtrum vel ipſe eſt, vel ab ipſo eſt. Non ergo fruitur nobis, ſed utitur. Si enim nec fruitur nobis, nec utitur, non invenio quomodo diligat nos. Neque tamen ſic utitur nobis ut nos rebus aliis. Nos enim res quibus utimur, ad id referimus ut Dei bonitate perfruamur; Deus vero ad ſuam bonitatem uſum noſtrum refert. Ille enim miſeretur noſtri propter ſuam bonitatem; nos autem nobis invicem propter illius bonitatem. Ille noſtri miſeretur ut ſe perfruamur; nos vero invicem noſtri miſeremur, ut illo fruamur. Cum enim nos alicuius miſeremur, & alicui conſulimus, ad eius quidem facimus utilitatem, eamque intuemur; ſed & noſtra fit conſequens, cum miſericordiam, quam alii impendimus, non relinquit Deus ſine mercede. Hæc autem merces ſumma eſt, ut ipſo fruamur. Item, quia bonus eſt,

(1) *Al.* intelligendus eſt.

Digitized by Google

eſt, ſumus; & inquantum ſumus, boni ſumus. Porro autem, quia etiam iuſtus eſt, non impune mali ſumus; & inquantum mali ſumus, intantum etiam minus ſumus. Ille ergo uſus quo nobis utitur Deus, non ad eius, ſed ad noſtram utilitatem refertur, ad eius vero tantummodo bonitatem.

Utrum utendum, aut fruendum ſit virtutibus.

Hic conſiderandum eſt, utrum virtutibus ſit utendum, an fruendum. Quibuſdam videtur quod eis ſit utendum, & non fruendum; & hoc confirmant auctoritate Auguſtini (eod. Lib. I. de Doct. chriſt. cap. XXXIII.) qui, ut prætaxatum eſt, dicit, non eſſe fruendum niſi Trinitate, ideſt ſummo, & incommutabili bono. Item dicunt, ideo fruendum non eſſe eis, quia propter ſe amandæ non ſunt, ſed propter æternam beatitudinem. Illud autem quo fruendum eſt, propter ſe amandum eſt. Sed quod virtutes propter ſe amandæ non ſint, immo propter ſolam beatitudinem, probant auctoritate Auguſtini, qui in Lib. XIII. de Trinit. (cap. VIII.) contra quoſdam ait: „ Forte virtutes, quas propter ſolam „ beatitudinem amamus, ſic perſuadere nobis audent, ut ipſam beatitudinem non „ amemus. Quod ſi faciunt, etiam ipſas utique amare deſiſtimus, quando illam „ propter quam ſolam iſtas amavimus, non amamus. “ Ecce his verbis videtur Auguſtinus oſtendere, quod virtutes non propter ſe, ſed propter ſolam beatitudinem amandæ ſint. Quod ſi ita eſt, ergo eis fruendum non eſt. Aliis vero e contra videtur, ſcilicet quod eis fruendum ſit: quia propter ſe petendæ, & amandæ ſunt; & hoc confirmant auctoritate (1) Ambroſii, qui ait ſuper illum locum Epiſtolæ ad Galat. cap. V. 22. „ Fructus autem ſpiritus eſt caritas, gau„ dium, pax, patientia &c. “ „ Hic non nominat opera, ſed fructus, quia pro„ pter ſe petenda ſunt. Si vero propter ſe petenda ſunt, ergo propter ſe aman„ da ſunt. “ Nos autem harum, quæ videtur, auctoritatum repugnantiam de medio eximere cupientes, dicimus, quod virtutes propter ſe petendæ, & amandæ ſunt, & tamen propter ſolam beatitudinem. Propter ſe quidem amandæ ſunt, quia delectant ſui poſſeſſores ſincera, & ſancta delectatione, & in eis pariunt gaudium ſpirituale. Verumtamen non hic eſt conſiſtendum, ſed ultra gradiendum: non hic (2) hæreat dilectionis greſſus, neque hic ſit dilectionis terminus; ſed referatur hoc ad illud ſummum bonum cui ſoli omnino inhærendum eſt: quia illud propter ſe tantum amandum eſt, & ultra illud quærendum nihil eſt: illud enim eſt ſupremus finis. Ideo Auguſtinus (ubi ſup. cap. VIII.) ait, quod eas diligamus propter ſolam beatitudinem: non quia eas propter ſe diligamus, ſed quia idipſum quod eas diligimus, referimus ad illud ſummum bonum, cui ſoli inhærendum eſt, & in eo permanendum, finiſque lætitiæ ponendus. Quare virtutibus non eſt fruendum.

Sed dicet aliquis. Frui eſt amore inhærere alicui rei propter ſeipſam, ut prædictum eſt. Si ergo virtutes propter ſe amandæ ſunt, & eis fruendum eſt. Ad quod dicimus, quod in illa deſcriptione, ubi dicitur, Propter ſeipſam, intelligendum eſt tantummodo, ut ſcilicet ametur propter ſeipſam tantum, ut non referatur ad aliud, ſed ibi ponatur finis, ut ſupra oſtendit Auguſtinus (I. de Doct. chriſt. cap. XXXIII.) dicens: „ Si inhæſeris, atque permanſeris, finem ponens lætitiæ, „ tunc vere, & proprie frui dicendus es: quod non eſt faciendum niſi in illa „ Trinitate, ideſt in ſummo, & incommutabili bono. “ Utendum eſt ergo virtutibus, & per eas fruendum ſummo bono. Ita & de voluntate bona dicimus. Unde Auguſtinus in Lib. X. de Trin. (cap. X.) ait: „ Voluntas eſt per quam „ fruimur. “ Ita & per virtutes fruimur, non eis, niſi forte aliqua virtus ſit Deus, ut caritas, de qua poſtea tractabitur.

Epi-

(1) *Non Ambroſii, ut notat Nicolaius, ſed cuiuſdam alterius hic liber eſt, qui Ambroſiaſter vulgo dicitur, & ab Auguſtino in Lib. IV. contra duas epiſt. Pelag. ſub nomine S. Hilarii citatur; ſed Hilarius diaconus Romanus intelligendus forte videtur, qui poſtmodum in hæreſim incidit.* (2) *Al.* habeat.

Digitized by Google

Epilogus.

OMnium ergo quæ dicta ſunt, ex quo de rebus ſpecialiter tractavimus, hæc ſumma eſt, quod aliæ ſunt quibus fruendum eſt, aliæ quibus utendum, aliæ quæ fruuntur, & utuntur. Et inter eas quibus utendum eſt, etiam quædam ſunt per quas fruimur, ut virtutes, & potentiæ animi, quæ ſunt naturalia bona, de quibus omnibus, antequam de ſignis tractemus, agendum eſt, ac primum de rebus quibus fruendum eſt, ſcilicet de ſancta atque individua Trinitate.

DIVISIO TEXTUS.

FInito proœmio, hoc eſt initium præſentis operis, in quo Magiſter divinorum nobis doctrinam tradere intendit quantum ad inquiſitionem veritatis, & deſtructionem erroris: unde & argumentativo modo procedit in toto opere: & præcipue argumentis ex auctoritatibus ſumptis. Dividitur autem in duas partes: in quarum prima inquirit ea de quibus agendum eſt, & ordinem agendi; in ſecunda proſequitur ſuam intentionem: & in duas partes dividitur. Secunda ibi, *Hic conſiderandum eſt utrum virtutibus ſit utendum, an fruendum.*

Ea autem de quibus in hac doctrina conſiderandum eſt, cadunt in conſiderationem huius doctrinæ, ſecundum quod ad aliquid unum referuntur, ſcilicet Deum, a quo, & ad quem ſunt. Et ideo ea de quibus agendum eſt, dividit per abſolutum, & relatum: unde dividitur in partes duas. In prima ponit diviſionem eorum de quibus agendum eſt per abſolutum, & relatum ſecundum cognitionem; in ſecunda ſecundum deſiderium, ibi, *Id ergo in rebus conſiderandum.* Circa primum duo facit. Primo ponit diviſionem eorum de quibus agendum eſt, in res, & ſigna, quæ ad cognitionem rerum ducunt; ſecundo concludit ordinem agendi, ibi, *Cumque his intenderit Theologorum ſpeculatio ſtudioſa, atque modeſta, divinam Scripturam formam præſcriptam in doctrina tenere advertet*. In primo tria facit. Primo ponit diviſionem; ſecundo probat per auctoritatem, ibi, *Ut enim egregius doctor Auguſtinus ait*; tertio ponit membrorum diviſionis expoſitionem, ibi, *Proprie autem hic res appellantur quæ non ad ſignificandum aliquid adhibentur*: ubi primo exponit quid ſit res; ſecundo quid ſit ſignum, ibi, *Signa vero quorum uſus eſt in ſignificando*; tertio utriuſque comparationem, ibi, *Omne igitur ſignum etiam res aliqua eſt*.

Id ergo in rebus conſiderandum eſt. Hic dimiſſis ſignis, ſubdividit res per abſolutum, & relatum ex parte deſiderii, ſcilicet per fruibile, quod propter ſe deſideratur, & utibile, cuius deſiderium ad aliud refertur: & dividitur in partes duas. Primo ponit diviſionem; ſecundo epilogat, & concludit intentionem, & ordinem, ibi, *Omnium igitur quæ dicta ſunt, ex quo de rebus ſpecialiter tractavimus, hæc ſumma eſt*. Prima in tres. Primo ponit diviſionem; ſecundo partium manifeſtationem, ibi, *Illæ quibus fruendum eſt, nos beatos faciunt*; tertio movet dubitationes, ibi, *Cum autem homines, qui fruuntur, & utuntur aliis rebus, res aliquæ ſint, quæritur utrum ſe frui debeant, an uti, an utrumque*. In ſecunda duo facit. Primo manifeſtat diviſionem; ſecundo ponit quamdam contrarietatem, & ſolvit, ibi, *Notandum vero, quod idem Auguſtinus .... ſic dicit*. Circa primum duo facit. Primo manifeſtat partes diviſionis per diffinitiones; ſecundo quantum ad ſuppoſita, ibi, *Res igitur quibus fruendum eſt, ſunt Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus*. Circa primum quatuor facit. Primo diffinit fruibilia per effectum; ſecundo utibilia, ibi, *Iſtis quibus utendum eſt, tendentes ad beatitudinem adiuvamur*; tertio diffinit utentia, & fruentia, ibi, *Res vero quæ fruuntur, & utuntur, nos ſumus*; quarto diffinit uti, & frui ad probationem totius, *Frui autem eſt amore alicui rei inhærere propter ſeipſam*. Et eodem ordine procedit manifeſtando ſecundum ſuppoſita.

Notandum vero, quod idem Auguſtinus .... aliter quam ſupra accipiens Frui & Uti, ſic dicit. Hic ponit contrarietatem ad hæc tria. Primo ponit diverſam aſſignationem uti, & frui; ſecundo concludit contrarietatem ad prædicta, ibi, *Et attende, quod videtur Auguſtinus dicere illos frui tantum qui in re gaudent*; tertio ponit ſolutionem, ibi, *Hac ergo quæ ſibi contradicere videntur, ſic determinamus*. Et primo ſolvit per diviſionem; ſecundo per interemptionem, ibi, *Poteſt etiam dici, quod qui fruitur, etiam in hac vita non tantum habet gaudium ſpei, ſed etiam rei*.

Cum

Cum autem homines, qui fruuntur, & utuntur aliis rebus, res aliquæ ſint, quæritur, utrum ſe frui debeant, an uti, an utrumque. Hic movet dubitationes de habitudine eorum quæ pertinent ad invicem: & primo quærit de utentibus, & fruentibus, an ſint utibilia, vel fruibilia; ſecundo de fruibilibus, ſcilicet de Deo, utrum ſit utens nobis, vel fruens, ibi, *Sed cum Deus diligat nos* ..... *quærit Auguſtinus quomodo diligat, an ut utens, an ut fruens;* tertio de quibuſdam utibilibus, utrum ſint fruibilia, ibi, *Hic conſiderandum eſt, utrum virtutibus ſit utendum, an fruendum*. Quælibet harum partium dividitur in quæſtionem, & ſolutionem.

QUAESTIO I.

Hic quæruntur tria. Primo de uti, & frui. Secundo de utilibus, & fruibilibus. Tertio de utentibus, & fruentibus.

Circa primum quæruntur duo.
Primo. Quid ſit fui ſecundum rem.
Secundo. Quid ſit uti ſecundum rem.

ARTICULUS I.

Utrum frui ſit actus intellectus.

1. II. q. XI. art. 1. & 2.

1. Circa primum ſic proceditur. Videtur quod frui ſit actus intellectus. Nobiliſſimus enim actus eſt nobiliſſimæ potentiæ. Altiſſima autem potentia in homine eſt intellectus. Ergo cum frui ſit perfectiſſimus actus hominis, quia ponit hominem in ſuo fine ultimo, videtur quod ſit actus intellectus.

2. Præterea. Sicut dicit Auguſtinus (conc. II. ſuper Pſal. xc. verſ. 16.) viſio eſt tota merces. Sed merces totius meriti conſiſtit in fruitione Divinitatis. Ergo fruitio eſt eſſentialiter viſio. Sed viſio eſt actus intellectus: ergo & fruitio.

3. Sed videtur quod ſit actus voluntatis. Actus enim determinatur ex obiecto. Sed obiectum fruitionis eſt fruibile, quod eſt finis ultimus. Finis autem, cum rationem boni habeat, eſt obiectum voluntatis. Ergo & frui eſt actus voluntatis.

4. Præterea. Auguſtinus (Lib. X. de Trinit. cap. X.) diffinit fruitionem per voluntatem, dicens: *Fruimur cognitis, in quibus ipſis propter ſe voluntas delectata conquieſcit.* Ergo magis videtur eſſe actus voluntatis quam intellectus.

5. Item. Videtur quod ſit actus omnium potentiarum. Præmium enim reſpondet merito. Sed homo meretur per omnes potentias. Ergo & ſecundum omnes præmiabitur. Sed præmium eſt ipſa fruitio: ergo fruitio eſt omnium potentiarum.

6. Præterea. * Auguſtinus dicit, quod homo inveniet paſcua interius in Divinitate Salvatoris, & exterius in humanitate. Ergo videtur quod tam vires exteriores, quam interiores fruentur.

7. Sed videtur quod nullius potentiæ ſit. Omnis enim actus denominatur a potentia, cuius eſt, ſicut intelligere ab intellectu. Sed frui non denominatur ab aliqua potentia. Ergo &c.

8. Unde ulterius quæritur, cuius habitus actus ſit: & videtur quod tantum (*a*) caritatis. Sicut enim dicitur I. Corinth. XIII. caritas virtus perfecta eſt. Sed ſecundum Philoſophum (X. Eth. cap. VIII.) felicitas eſt operatio virtutis perfectæ. Ergo fruitio, in in qua eſt tota noſtra felicitas, eſt actus caritatis.

9. Hoc idem videtur ex diffinitione Auguſtini inducta in littera, *Frui eſt amore inhærere alicui rei propter ſeipſam.*

10. Sed videtur, quod non tantum caritatis. Ad fruitionem enim tria concurrunt, perfecta viſio, plena comprehenſio, & inhæſio amoris conſummati. Ergo videtur quod ſit actus etiam ſuccedentium fidei, & ſpei.

11. Præterea. Secundum fruitionem coniungimur Deo. Sed omnis virtus coniungit nos Deo, cum virtus ſit diſpoſitio perfecti ad optimum, ut dicitur in VII. Phyſic. (text. XVII. ſive cap. III.) Ergo fruitio eſt actus ſecundum omnem virtutem.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod fruitio conſiſtit in optima operatione hominis, cum fruitio ſit ultima felicitas hominis. Felicitas autem non eſt in habitu, ſed in operatione, ſecundum Philoſophum (X. Eth. cap. IV.) Optima autem operatio hominis eſt operatio altiſſimæ potentiæ, ſcilicet intellectus, ad nobiliſſimum obiectum, quod eſt

(a) *Al.* caritas.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Sive potius alius Auctor inter eius Opera Lib. de Spiritu, & anima cap. IX.

Digitized by Google

eſt Deus: unde ipſa viſio Divinitatis ponitur tota ſubſtantia noſtræ beatitudinis. Ioan. XVII. 3. *Hæc eſt vita æterna: ut cognoſcant te ſolum Deum verum*. Ex viſione autem ipſum viſum, cum non videatur per ſimilitudinem, ſed per eſſentiam, efficitur quodammodo intra videntem: & iſta eſt comprehenſio, quæ ſuccedit ſpei, conſequens viſionem, quæ ſuccedit fidei, ſicut ſpes quodammodo generatur ex fide. Ex hoc autem quod ipſum viſum receptum eſt intra videntem, unit ſibi ipſum videntem, ut fiat quaſi quædam mutua penetratio per amorem. Sic dicitur I. Ioan. IV. 16. *Qui manet in caritate, in Deo manet, & Deus in eo.* Ad unionem autem maxime convenientis ſequitur delectatio ſumma: & in hoc perficitur noſtra felicitas, quam fruitio nominat ex parte ſui complementi, magis quam ex parte principii, cum in ſe includat quamdam delectationem. Et ideo dicimus, quod eſt actus voluntatis, & ſecundum habitum caritatis, quamvis ſecundum ordinem ad potentias, & habitus præcedentes.

Ad primum ergo dicendum, quod appetitus ſemper ſequitur cognitionem. Unde ſicut inferior pars habet ſenſum, & appetitum, qui dividitur in iraſcibilem, & concupiſcibilem; ita ſuprema pars habet intellectum, & voluntatem, quorum intellectus eſt altior ſecundum originem, & voluntas ſecundum perfectionem. Et ſimilis ordo eſt in habitibus, & etiam in actibus, ſcilicet viſionis, & amoris. Fruitio autem nominat altiſſimam operationem quantum ad ſui perfectionem.

Et ſimiliter etiam patet ſolutio ad ſecundum: quia viſio non habet perfectam rationem felicitatis, niſi ſecundum quod eſt operatio perfecta per ea quæ ſequuntur. Perficit enim delectatio operationem, ſicut pulchritudo iuventutem, ut dicitur X. Ethic. (cap. IV.)

Alia duo concedimus.

Ad aliud dicendum, quod inferiorum potentiarum non poteſt eſſe fruitio proprie dicta: non enim habent operationem circa finem ultimum, quem non apprehendunt, cum ſint virtutes materiales; ſed ſicut nunc intellectus perficitur accipiendo ab inferioribus potentiis, ita erit in patria e converſo, quod perfectio, & gaudium ſuperioris partis redundabit in inferiores potentias. Unde * Auguſtinus de Spiritu & anima (cap. IV.) *Senſus vertetur in rationem*, inquantum ſcilicet ſua remuneratio, & gaudium a ratione emanabit.

Ad aliud dicendum, quod humanitas Chriſti non eſt ultimus finis: unde in viſione eius non erit proprie fruitio, ſed erit quoddam accidentale gaudium, & non ſubſtantialis beatitudo.

Ad aliud dicendum, quod quando aliquis actus eſt abſolute alicuius potentiæ, denominatur ab illa, ſicut intelligere ab intellectu; ſed quando eſt actus unius potentiæ ſecundum ordinem ad alteram, a nulla denominatur; ſicut ſcire eſt actus rationis ſecundum ordinem ad intellectum, (*a*) inquantum principia deducit in concluſiones; ſimiliter frui eſt actus voluntatis conſequens actum intellectus, ſcilicet apertam Dei viſionem.

Alia duo concedimus.

Ad alia patet ſolutio per ea quæ dicta ſunt: quia quamvis tria concurrant ad fruitionem, tamen in amore perficitur, ut prius (in corp. art.) dictum eſt.

Ad ultimum dicendum, quod aliæ virtutes coniungunt Deo per modum meriti, & diſpoſitionis, ſed ſola caritas per modum perfectæ unionis.

ARTICULUS II.

Utrum uti ſit actus rationis.

I. II. q. 16. art. 1.

1. CIrca ſecundum ſic proceditur. Videtur quod uti ſit actus rationis. Ordinare enim unum ad alterum eſt potentiæ conferentis, cuiuſmodi eſt ratio. Sed uti dicit ordinem ad finem. Ergo eſt actus rationis.

2. Præterea. Ut dicit Philoſophus VI. Ethic. (cap. VI.) ordinatio eorum quæ ſunt ad finem, & inventio finis pertinent ad prudentiam. Prudentia autem eſt habitus rationis. Ergo & uti, quod dicit talem ordinationem, eſt actus rationis.

(a) *Al.* quia inquantum.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Auguſtini non eſt hic Liber, ut evidenter conſtat, cum Boetium citet longe poſteriorem Auguſtino. Sunt qui Hugoni Victorino tribuant, inter cuius Opera non occurrit. Citat ſine nomine alicuius Auctoris in I. Part. S. Thomas, tum quæſt. LXXIX. art. 10. ubi ad 1. de illius auctoritate dubitanter loquitur, tum quæſt. LXXXIII. art. 5. ubi neceſſarium non eſſe dicit verbis illius Libri fidem adhibere in reſp. ad 2. *Et hæc pro ceteris huiuſmodi indicibus ſatis dictum.*

Sed videtur quod ſit actus voluntatis: quia voluntas ponitur in diffinitione eius: uti enim eſt aſſumere aliquid in facultatem voluntatis.

Præterea. Illud ordinatur ad finem quod finem conſequitur. Sed frui, quod dicit conſecutionem finis, eſt actus voluntatis, ut dictum eſt (in articulo antecedente.) Ergo & uti.

S O L U T I O.

Reſpondeo dicendum, quod uti dicitur multipliciter. Aliquando enim nominat quamlibet operationem, ſecundum quod dicimus uſum alicuius rei eſſe bonum, vel malum; & ſecundum hoc videtur diffiniri ab Auguſtino (Lib. X. de Trinit. cap. 1.) *Uti eſt aſſumere aliquid in facultatem voluntatis;* ideſt, ut operemur de eo quo utimur ad nutum voluntatis. Aliquando dicit frequentiam operationis, ſecundum quod uſus eſt idem quod conſuetudo; & ſic diffinit * Victorinus: *Uſus eſt actus frequenter de potentia elicitus*. Sed utroque modorum iſtorum eſt actus cuiuslibet potentiæ. Dicitur etiam aliquando uti eorum quæ ad finem ordinantur aliquem; & ſic uti ſumitur hic quantum ad primam diffinitionem quæ ponitur. Illud autem quod eſt ad finem, inducitur ad finem ſuum tribus operationibus. Prima eſt operatio rationis præſtituentis finem, & ordinantis, & dirigentis in ipſum. Secunda eſt operatio voluntatis imperantis. Tertia eſt operatio virtutis motivæ exequentis. Uti autem nominat executionem eius quod ad finem ordinatum eſt, non ſecundum actum proprium alicuius motivarum virium, ſed communiter præſuppoſita ordinatione in finem. Unde eſt actus voluntatis, quæ eſt univerſalis motor virium ſecundum ordinem ad rationem.

Ad primum ergo dicendum, quod uti præſupponit ordinem; ſed eius ſubſtantia magis eſt in executione voluntatis.

Ad ſecundum dicendum, quod prudentia eſt perfectio rationis practicæ, ſecundum quod eſt recta. Rectitudo autem eius, & veritas eſt, ut dicitur VI. Ethic. (cap. III.) ſecundum convenientiam cum appetitu recto. Unde prudentia non tantum perficit ad actum, qui eſt ipſius rationis, ſed etiam ad actum voluntatis, qui regulatus eſt ratione; ſicut eligere, etſi ſit actus voluntatis, vel liberi arbitrii, eſt tamen prudentiæ.

Q U AE S T I O II.

Circa obiecta dictorum actuum primo quæritur de fruibilibus; ſecundo de utibilibus.

Quantum ad primum duo quæruntur.
Primo. Utrum ſolo Deo ſit fruendum.
Secundo. Utrum una tantum fruitione, vel pluribus.

A R T I C U L U S I.

Utrum fruendum ſit ſolo Deo.

I.II. q. XI. *art.* 3.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod non ſolo Deo fruendum ſit. His enim rebus fruendum eſt, ut dicitur in littera, ** quæ nos beatos faciunt. Beatitudo autem creata beatos nos facit. Ergo ea fruendum eſt: non ergo tantum Deo.

2. Præterea. Ultimus finis hominis eſt ſua felicitas. Felicitas autem eius eſt perfectiſſima operatio. Cum igitur ultimo fine fruendum ſit, operatione perfectiſſima fruendum eſt: quod etiam videtur per Philoſophum in I. Ethic. (cap. IV.) qui dicit, quod felicitas non quæritur propter aliquid aliud: & per Boetium (Lib. III. de Conſol. proſa II.) qui dicit, quod *beatitudo eſt ſtatus omnium bonorum aggregatione perfectus.*

3. Præterea. Tullius dicit (I. Officior.) *Honeſtum eſt quod ſua vi nos trahit, & ſua dignitate nos allicit:* Sed quod per ſe allicit, propter ſe amatur. Ergo omni honeſto fruendum eſt, & ita omnibus virtutibus. Ergo non tantum Deo.

4. Præterea. Apoſtolus ad Philemonem 20. dicit: *Itaque, frater, ego te fruar in Domino.* Ergo etiam homine iuſto frui poſſumus, & per conſequens quolibet homine, qui eſt ad imaginem Dei, & qualibet creatura, in qua eſt veſtigium Dei.

Contra. Ratio dilectionis eſt bonitas. Sed omnis bonitas refertur ad bonitatem Dei, a qua fluit, & cuius ſimilitudinem gerit. Ergo nihil eſt diligendum, niſi in ordine ad Deum. Ergo ſolo Deo fruendum eſt.

Præterea. Proverb. XVI. 4. dicitur: *Univer-*

ſa

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Quis Victorinus iſte, non occurrit: nec putandus eſt Hugo de S. Victore. inter cuius Opera, nihil tale habetur. ** Ideſt in ipſo textu Magiſtri Sententiarum diſtinct. I. §. 2. ex Lib. I. de Doctr christ. cap. VII. ut videre eſt ſupra.

ſa propter ſemetipſum operatus eſt Deus. Ergo ipſe eſt finis omnium. Omnia ergo propter ipſum diligenda ſunt: & ſic idem quod prius.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod frui aliquo dicitur tripliciter. Aut ſicut obiecto; & hoc modo ſolo Deo fruendum eſt: quia ad bonitatem ipſius Dei ordinatur tota bonitas univerſi; ſicut bonum totius exercitus ad bonum ducis, ut dicitur XII. Metaph. (tex. 111.) Alio modo ſicut habitu eliciente actum fruitionis; & hoc modo beatitudine creata, & caritate fruendum eſt. Tertio modo fruimur aliquo, ſicut inſtrumento fruitionis; & hoc modo fruimur potentia, cuius fruitio eſt actus.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid facit beatum dupliciter: vel effective, ſicut Deus; & hoc ſolo fruendum eſt velut obiecto: vel formaliter, ſicut albedo facit album; & hoc fruendum eſt formaliter loquendo: & ſic beatitudo beatum facit.

Ad ſecundum dicendum, quod obiectum operationis terminat, & perficit ipſam, & eſt finis eius. Unde impoſſibile eſt operationem habere rationem finis ultimi. Sed quia obiectum non conſequimur niſi per operationem, ideo eſt idem appetitus operationis, & obiecti. Unde ſi aliquo modo ipſa fruitione fruimur, hoc erit inquantum fruitio nos Deo coniungit: & eadem fruitione fruemur fine, & operatione, cuius obiectum eſt finis ultimus; ſicut eadem operatione intelligo intelligibile, & intelligo me intelligere.

Ad tertium dicendum, quod propter ſe dicitur dupliciter. Uno modo ſecundum quod opponitur ad propter aliud; & hoc modo virtutes, & honeſtum non propter ſe diliguntur, cum etiam ad aliud referantur. Alio modo dicitur propter ſe, ſecundum quod opponitur ad per accidens; & ſic dicitur propter ſe diligi quod habet in natura ſua aliquid movens ad diligendum: & hoc modo virtutes propter ſe diliguntur, quia habent in ſe aliquid unde quærantur, etſi nihil aliud ab eis contingeret: non tamen eſt inconveniens ut aliquid propter ſe ametur, & tamen ad alterum ordinetur, ſicut dicitur in I. Ethic. (cap. VI.) Eſt autem aliquid quod deſideratur, non propter aliquid quod in ſe habet, ſed tantum ſecundum quod ordinatur ad alterum, ut effectivum illius; ſicut potio amara amatur, non propter aliquid quod in ipſa eſt, ſed quia ſanitatem efficit: & huiuſmodi nullo modo propter ſe diliguntur; ſive propter ſe dicat cauſam formalem, ſicut virtus dicitur propter ſe diligi: ſive finalem, ſicut Deus.

Ad quartum dicendum, quod homine iuſto non eſt ſimpliciter fruendum, ſed in Deo; ita quod obiectum fruitionis ſit Deus; & repræſentans ipſum gratiæ obiectum per ſimilitudinem, in qua inhabitat Deus, ſit homo ſanctus. Nec tamen ſequitur quod homine peccatore ſit fruendum in Deo, quia non eſt in eo gratia, quæ facit Deum inhabitare, & quæ eſt exemplar expreſſum illius ſummæ bonitatis, qua fruendum eſt: & multo minus hoc ſequitur de creatura irrationali: non enim ſufficit ad hoc ſimilitudo imaginis, & veſtigii, ſed ſimilitudo gratiæ.

ARTICULUS II.

Utrum fruamur Deo una fruitione.

1. Circa ſecundum ſic proceditur. Videtur quod non una fruitione Deo fruamur. Actus enim diſtinguuntur ſecundum obiecta. Sed obiecta fruitionis ſunt tres res diſtinctæ proprietatibus perſonalibus, ſcilicet Pater, Filius, & Spiritus ſanctus. Ego fruitiones ſunt tres.

2. Præterea. Operatio animæ ſiſtens in communi non eſt perfecta, niſi etiam deſcendat ad propria, ſicut cognitio generis perficitur per cognitionem differentiæ; & multo plus deſiderium, & amor perficitur in particulari. Sed fruitio eſt operatio perfecta. Ergo non tantum fruemur eſſentia communi tribus perſonis, ſed ſingulis perſonis, & proprietatibus ipſarum: & ita videtur quod non ſit una tantum fruitio.

3. Præterea. Quidquid haber Filius, ſolet referre ad Patrem, a quo haber, ſicut Ioan. VII.16. dicitur: *Mea doctrina, non eſt mea, ſed eius qui miſit me*. Sed bonitatem accepit Filius a Patre naſcendo, ſicut eſſentiam. Ergo & fruitionem bonitatis Filii debemus referre in fruitionem Patris. Ergo non eſt æqualiter fruendum tribus perſonis: multo minus ergo nec eadem fruitione.

Contra. Sicut Deus Trinitas eſt unum principium omnium, ita eſt unus finis omnium. Sed eadem operatio communis eſt totius Trinitatis, inquantum eſt unum principium. Ergo eadem eſt fruitio trium, inquantum eſt unus finis.

Præterea. Operatio felicitatis eſt ad nobiliſſimum obiectum, ut dicit Philoſophus X. Ethic.

Ethic. (cap. x. vel vii.) Nobiliſſimum autem eſt unum tantum, quia quod per ſuperabundantiam dicitur, uni ſoli convenit. Ergo cum fruitio ſit operatio ultimæ felicitatis, refertur ad unum tantum obiectum: ergo fruimur tribus perſonis, inquantum ſunt unum: ergo inquantum eſt unum obiectum.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod una fruitione fruimur tribus perſonis: & huius ratio eſt duplex. Una ex parte eſſentiæ. Obiectum enim fruitionis eſt ſumma bonitas: unde fruitio reſpicit unamquamque perſonam, inquantum eſt ſummum bonum: unde cum eadem numero ſit bonitas trium, eadem erit & fruitio. Alia ratio ſumitur ex parte proprietatum. Sicut enim dicit Philoſophus (in Prædic. cap. de relat.) qui novit unum relativorum, cognoſcit & reliquum; & ſic cum tota fruitio originetur ex viſione, ut prius dictum eſt (q. 1. artic. 2. ad 2.) qui fruitur uno relativorum, inquantum huiuſmodi, fruitur & reliquo. Perſonæ autem tres diſtinguuntur tantum ſecundum relationes; & ideo in fruitione unius includitur fruitio alterius; & ita eſt fruitio eadem trium. Sed prima ratio melior eſt, quæ tangit rationem obiecti, a qua actus habet unitatem.

Et per hoc patet ſolutio ad primum: quia tres perſonæ non diſtinguuntur ſecundum id quod ſunt obiectum fruitionis, immo uniuntur in eo, ſcilicet in ſumma bonitate.

Ad ſecundum dicendum, quod proprietate uniuſcuiuſque perſonæ fruimur, ut paternitate; tamen paternitas non dicit rationem fruitionis: unde fruemur paternitate, inquantum paternitas eſt idem re quod ſumma bonitas, differens tamen ratione.

Ad tertium dicendum, quod illa reductio non ponit gradum bonitatis in Patre, & Filio, ſed tantum ordinem naturæ; & ideo non tollitur æqualitas, & unitas fruitionis.

QUAESTIO III.

Utrum utendum ſit omnibus aliis a Deo.

Deinde quæritur de utibilibus, utrum omnibus aliis præter Deum ſit utendum.

1. Et videtur quod non. Uti enim eſt aſſumere aliquid in facultatem voluntatis. Illud autem tantum eſt hoc modo aſſumptum quod noſtræ operationi ſubiacet. Non autem omnia creata ſunt talia, ſicut cælum, & Angeli, quæ non ſunt operabilia a nobis. Ergo non poſſumus omnibus uti.

2. Præterea. Illo utimur quo tendentes ad beatitudinem iuvamur. Sed creaturis impedimur frequenter, ſicut dicitur Sap. xiv. 11. *Creaturæ factæ ſunt in odium, & in tentationem animabus hominum, & in muſcipulam pedibus inſipientium.* Ergo non omnibus poſſumus uti.

3. Præterea. Si omnibus præter Deum tenemur uti, ergo quandocumque non referimus aliquid in Deum, peccamus; ſed quandocumque referimus aliquid in Deum, meremur. Ergo omnis actus eſt meritorius, vel demeritorius; & ſic nullus actus erit indifferens.

4. Præterea. Sequitur quod nullum peccatum ſit veniale: quia ſi refertur in ultimum finem, non eſt aliquod peccatum; ſi autem conſtituatur aliquis finis alius ultimus, non relatus ad finem ultimum, eſt peccatum mortale. Cum igitur omnis actus rationis ſit ad aliquem finem, oportet quod ille finis vel ſit finis ultimus, & ſic non eſt peccatum; vel ſit alius finis, non relatus ad finem ultimum, & ſic erit peccatum mortale. Ergo nihil eſt peccatum veniale.

Contra. I. Corinth. x. 31. *Sive manducatis, ſive bibitis ... omnia in gloriam Dei facite.* Ergo videtur quod omnibus ſit utendum.

Item. Sicut Deus eſt perfectæ potentiæ, ita eſt perfectæ bonitatis. Sed ad perfectionem potentiæ eius pertinet, quod nihil habeat eſſe niſi productum ab ipſo. Ergo & ad perfectionem divinæ bonitatis pertinet quod ametur nihil, niſi quod eſt in ordine ad ipſum.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod quæcumque ſunt bona, non habent bonitatem, niſi inquantum accedunt ad ſimilitudinem bonitatis divinæ. Unde oportet, cum bonitas ſit ratio dilectionis, & deſiderii, ut omnia amentur in ordine ad bonitatem primam. Omne autem quod bonum eſt, a Deo eſt: unde quæ ab ipſo non ſunt, nec quærenda ſunt, nec eis utendum eſt: & ideo nullo peccato utendum eſt, quia peccatum non eſt a Deo. Pœna autem a Deo eſt; & ideo pœna utendum eſt, & ordinanda ad finem, ſecundum quod promovet meritum hominis, ducens eum in conſiderationem ſuæ infirmitatis, & ſecundum quod purgat peccata. Similiter etiam res mundi ab ipſo ſunt, & eis utendum eſt, vel inquantum conferunt ad Dei cognitionem, oſtendentes ipſius magnitudinem,

nem, vel ſecundum quod præbent ſubſidium vitæ noſtræ ordinatæ in Deum. Similiter opera noſtra quæ mala non ſunt, ab ipſo ſunt, & propter ipſum facienda: non quod quamlibet operationem oporteat ſemper actualiter referre in Deum; ſed ſufficit ut habitualiter in Deo conſtituant finem ſuæ voluntatis.

Ad primum ergo dicendum, quod illis creaturis non utimur tamquam a nobis operatis, ſed ſicut in Dei cognitionem ducentibus.

Ad ſecundum dicendum, quod creaturæ, quantum eſt in ſe, non impediunt nos a conſequenda beatitudine; ſed ex parte noſtra, inquantum eis abutimur, in eis ſiſtendo, ſicut in fine.

Ad tertium dicendum, quod, ſecundum Theologum, nullus actus procedens a voluntate deliberante eſt indifferens: quia ſi refertur in Deum, ſuppoſita gratia, meritorius eſt; ſi autem non eſt referibilis, peccatum eſt; ſi vero eſt *referibilis*, & non referatur, vanus *eſt*: otioſum autem inter peccata apud Theologum computatur.

Ad quartum dicendum, quod quamvis ille qui peccat venialiter, non referat actu in Deum ſuam operationem, nihilominus tamen Deum habitualiter pro fine habet: unde nont ponit creaturam finem ultimum, cum diligat eam eitra Deum; ſed ex hoc peccat, quia excedit in dilectione; ſicut ille qui nimis immoratur viæ, non tamen exit a via.

QUAESTIO IV.

Deinde quæritur de fruentibus, & utentibus.

Et primo. De fruentibus.

Secundo. De utentibus.

ARTICULUS I.

Utrum frui conveniat omnibus rebus.

1. AD Primum ſic proceditur. Fruitio dicit deſiderium quietatum in fine. Sed omnis creatura, etiam inſenſibilis, deſiderat naturaliter ſuum finem. Ergo cum contingat ipſam conſequi ſuum finem, & quieſcere in eo, videtur quod fruitio ſit creaturæ inſenſibilis.

2. Præterea. Fruitio eſt eius quod per ſe quæritur, non relatum ad alterum. Sed bruta quærunt aliqua in quibus delectantur, & non referunt ad aliud, quia carent ratione ordinate. Ergo brutorum eſt fruitio.

3. Præterea. Naturali dilectione contingit aliquem diligere Deum ſuper omnia, cum naturaliter cognoſcatur eſſe ſummum bonum, & ita propter ſe amandum. Sed fruimur eo quod propter ſe amamus. Ergo contingit hominem exiſtentem in naturalibus tantum, frui Deo.

4. Præterea. Contingit quod aliquis exiſtens in peccato mortali, alicuius ſuæ actionis Deum finem ultimum conſtituat, non referens ad aliud. Hoc autem eſt frui. Ergo peccator etiam poteſt frui Deo.

5. Sed e contrario videtur quod nec etiam iuſtus fruatur in via. Frui enim eſt quieſcere voluntatem delectatam in cognitis propter ſe. Sed quamdiu aliquis eſt in via, non quieſcit. Ergo quamdiu eſt in via, aliquis Deo non fruitur.

6. Præterea. Videtur quod nec etiam beati fruantur. Sicut enim habetur in littera, omne quod fruitur aliquo, eget illo. Sed quidquid eget aliquo, caret illo. Cum igiur beati non careant Deo, videtur quod non fruantur illo.

7. Ex quo etiam concluditur, quod nec ſeipſo Deus fruatur, cum non ſeipſo indigeat.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (qu. 1. art. 1.) fruitio ponit quamdam delectationem in fine. Delectatio autem non poteſt eſſe niſi in cognoſcente: propter quod * Plato (de Legibus Lib. II.) dixit, qnod delectatio eſt generatio ſenſibilis in naturam; id eſt, quæ ſentitur naturæ conveniens: & ideo cum creaturæ inſenſibiles non cognoſcant, non delectantur, nec fruuntur.

Item. Fruitio proprie loquendo eſt tantum ultimi finis. Bruta autem ultimum finem non apprehendunt, nec finem proximum poſſunt ordinare ad finem ultimum, cum careant ratione, cuius eſt ordinare. Unde non proprie fruuntur.

Similiter peccator ponit finem ultimum in quo non eſt: unde cum verum finem non habeat, non vere fruitur.

Ul-

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Immo Ariſtoteles Lib. VII. Eth. cap. xiii. Græco-lat. vel in antiquis edit. cap. xi. & apud S. Thomam lect. xi. nec in Platone tale quidquam occurrit; etſi aliquid huc pertinens colligi poteſt ex dialogo qui dicitur Philebus, & Lib. I. II. IX. XI. de Legibus; non ex XII. ut ad marginem prius notabatur.

Ulterius autem fruitio dicit delectationem in fine: unde perfecta fruitio non eſt, niſi ſit perfecta delectatio, quæ eſſe non poteſt ante conſecutionem finis: & ideo iuſtus homo non perfecte fruitur; ſed beati, qui conſecuti ſunt finem, vere, & perfecte, & proprie fruuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis omne deſiderium conſequatur cognitionem; deſiderium tamen creaturæ inſenſibilis non ſequitur cognitionem in ipſa exiſtentem, ſed cognitionem motoris primi (quicumque ſit ille) ordinantis unumquodque in ſuum finem: & ideo ſine cognitione nec delectationem, nec fruitionem habent.

Ad ſecundum dicendum, quod pecora, quamvis delectentur in fine, ille tamen finis non eſt ultimus; immo eſt relatus ad aliud, non ab ipſis, ſed a primo ordinante omnia in ſeipſum: & ideo cum non delectentur in ultimo fine ſimpliciter, ſed in ultimo apprehenſo ab eis, aliquo modo dicuntur frui, ſed improprie.

Ad tertium dicendum, quod delectatio ſequitur operationem perfectam. Perfecta autem eſt operatio quæ procedit ab habitu. Habitus autem acquiſiti, vel naturales non perficiunt ad ultimam beatitudinem patriæ, ut ſupra habitum eſt, ſufficienter, & proxime: quia, ut dicit Auguſtinus in Lib. de Pœnitentia (immo X. de Trin. cap. v. elicitive.) *quodam familiari contactu ad experiendam eius ſuavitatem adiacet amanti amata creatura*. Sed voluptas Creatoris longe alterius generis eſt: & ideo ſine habitu gratuito non eſt delectatio talis quæ ad fruitionem ſufficiat. Vel dicendum, quod delectatio naturalis non ponit aliquam operationem in actu, ſed tantum quamdam naturalem inclinationem, quæ in actum reducitur per habitum caritatis.

Ad quartum dicendum, quod exiſtens in mortali peccato, diligit aliquid habitualiter ſupra Deum, etſi non in actu ſemper: & ideo non fruitur ipſo, ſed illo ad quod omnia ordinat.

Ad quintum dicendum, quod eſt duplex quies, ſcilicet quies deſiderii, & quies motus. Quies deſiderii eſt quando deſiderium ſiſtit in aliquo, propter quod omnia facit, & quærit, & non deſiderat aliquid ulterius: & hoc modo voluntas iuſti quieſcit in via in Deo. Quies autem motus eſt quando pervenitur ad terminum quæſitum, & iſta quies voluntatis erit in patria. Hæc autem quies facit perfectam fruitionem, ſed prima imperfectam.

Ad ſextum dicendum, quod aliquid eget altero dupliciter. Aut ſicut eo a quo dependet ſecundum eſſe; & hoc modo omnia egent Deo: quia, ſecundum Gregorium (Lib. XVI. Moral. cap. XVIII.) omnia in nihilum tenderent, niſi ea manus conditoris teneret: non enim eſt tantum cauſa fieri, ſed eſſe rerum: & hoc modo beati egent Deo. Alio modo dicitur quis egere illo quod nondum habet: & ſic non egent.

Ad ultimum dicendum, quod hoc intelligendum eſt, quando fruens, & id quo fruitur, ſunt diverſa in eſſentia: quod non eſt in divina fruitione: & ideo perfecte ipſe fruitur ſeipſo: unde Gregorius (Lib. XXXII. Moral. cap. v.) ſuper Iob xl. 5. *Eſto glorioſus, & ſpecioſis induere veſtibus*: dicit: *Ipſe glorioſus eſt qui dum ſeipſo fruitur, accedentis laudis indigens non eſt*.

ARTICULUS II.

Utrum uſus conveniat exiſtentibus in patria.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod in patria nullus erit utens. Via enim non eſt neceſſaria habito fine: unde Bernardus * (ſerm. lxx. ſuper Cantic.) *Quid neceſſe eſt ſcala tenenti iam ſolium?* Sed uſus eſt eorum quæ ſunt ad finem, quæ ſe habent per modum viæ. Igitur in beatis conſecutis finem non erit uſus.

2. Præterea. Uti eſt referre aliquid in alterum. Sed hoc non poteſt fieri niſi unum cogitetur poſt aliud; quod non videtur eſſe in patria, ſecundum Auguſtinum (Lib. XV. de Trin. cap. XVI.) quia non ſunt ibi cogitationes volubiles. Ergo videtur quod non ſit ibi uſus.

Contra. Conſtat quod in patria manet dilectio Dei, & proximi, quia *caritas numquam excidit*: I. Corinth. XIII. 8. Sed proximus numquam diligetur propter ſe, ſed propter Deum. Semper ergo erit ibi dilectio uſus.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod uſus eſt eorum quæ ſunt ad finem. Sed eorum quæ ſunt

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Ut ex ſerm. lxx. in Cantic. prius hic ad marginem indicabatur; ſed ibi nihil tale, nec alibi occurrit.

ſunt ad finem, quædam ſunt includentia finem, & contingentia ipſum, & hæc ſunt quæ non repugnant perfectioni finis; ſicut diſpoſitiones materiæ manent cum forma ſubſtantiali: & talium erit uſus in patria, ſicut perfectiones naturales, & ſeptem dona Spiritus ſancti, & alia quæ ex ſua ratione imperfectionem non dicunt. Quædam autem ſunt ad finem, ſicut diſtantia a fine, ut motus, & huiuſmodi: & iſta propter ſuam imperfectionem non compatitur finis: unde talium non erit uſus in patria, ſicut pœnæ, & actus fidei, & ſpei, & cibi, & huiuſmodi.

Ad primum dicendum, quod ſicut invenimus in proceſſu cognitionis, quod in cognitionem principiorum venit quis per principiata, quibus tamen habitis, magis ipſa cognoſcit quam principiata; nec indiget principiatis ad cognitionem principiorum quæ iam per ſe cognoſcit; (*a*) neque tamen principiatorum cognitionem amittit; immo illa cognitio per principia perficitur: ita eſt in proceſſu hominis in Deum, qui per creaturas in Deum venit: quo habito, creaturis non eget ad ipſum habendum, ſed per ipſum venit in perfectum uſum omnium aliorum. Sic etiam eſt in proceſſu naturæ, quod per diſpoſitiones acquiritur forma, quæ habita, eſt principium omnium accidentium; & ita eſt in omnibus aliis invenire.

Ad ſecundum dicendum, quod cogitatio volubilis proprie dicitur quæ eſt per diſcurſum rationis, cui non offertur ſtatim quod quærit: unde oportet quod inveniat procedendo ab uno in aliud. Ibi autem ſtatim ſine difficultate occurret in illo divino (*b*) lumine, quidquid quæretur: unde etiam homines intelligent intellectu deiformi, ſicut & Angeli. Non autem excluditur ſucceſſio cogitationum in patria, & multo minus ordo unius ad alterum, qui etiam ſine ſucceſſione eſſe poteſt.

Aliud concedimus.

EXPOSITIO TEXTUS.

Circa litteram quæritur de hoc quod dicitur: *Innotuit, ſacræ paginæ tractatores circa res, vel ſigna præcipue verſari*. Videtur enim diviſio eſſe incompetens: eo quod contingit idem ſignum eſſe, & rem; ſicut corpus Chriſti verum, & character in baptiſmo.

2. Præterea. Ipſemet dicit, quod omne ſignum res eſt; & ita videtur quod diviſio non ſit per oppoſita.

3. Item. Creaturæ omnes ſunt ſignum divinæ bonitatis; & ita videtur quod fere omnia quæ in hac doctrina traduntur, ſunt ſigna.

Ad quod dicendum, quod iſta diviſio non eſt data per oppoſitas res, ſed per oppoſitas rationes ſecundum abſolutum, & relatum. Signum enim eſt quod eſt inſtitutum ad aliquid ſignificandum; res autem eſt quæ habet abſolutam ſignificationem, non ad aliud relatam. Unde non eſt inconveniens quod idem ſit ſignum, & res reſpectu diverſorum; ſicut etiam idem homo eſt pater, & filius. Unde patet ſolutio ad primum.

Ad ſecundum dicendum, quod res dupliciter ſumitur in proceſſu huius locutionis: ſumitur enim communiter pro omni ente, & ſic omne ſignum eſt res, ſumitur etiam magis ſtricte pro eo quod eſt res tantum, & non ſignum; & ſic contra ſignum dividitur.

Ad tertium dicendum, quod quamvis creaturæ ſint ſignum alicuius, nihilominus tamen ad hoc principaliter non ſunt inſtitutæ: & ideo non continentur ſub ſignis, niſi ſecundum quid.

Deinde quæritur de hoc quod dicitur: *Et primo de rebus, poſtea de ſignis diſſeremus*. Videtur enim quod prius agendum eſt de ſignis. Res enim per ſigna diſcuntur, ut in littera dicitur. Ergo per cognitionem ſignorum devenimus in cognitionem rerum.

Ad quod dicendum, quod hoc ſequitur, quando ſigna, & res ſunt eiuſdem ordinis, ſcilicet quod prius determinandum eſt de ſignis, quam de rebus, quæ per illa ſigna ſignificantur. Sic autem non ſe habent ſigna ſacramentalia ad ea de quibus in primis tribus Libris agitur. Vel dicendum, quod alius eſt ordo ſervandus in accipiendo cognitionem, & tradendo. Accipiens enim cognitionem procedit de ſignis ad ſignata, quaſi modo reſolutorio, quia ſigna magis ſunt nota quo ad ipſum; ſed tradens cognitionem ſignorum, oportet quod res ante ſigna manifeſtet, eo quod ſigna ſumuntur per ſimilitudinem ad res: unde oportet præcognoſcere res ad cognitionem ſignorum, ad quarum ſimilitudinem ſumuntur.

Deinde quæritur de hoc quod dicit: *Nos ſumus quaſi inter utraſque conſtituti*. Videtur enim ex hoc quod homo ſit medium inter utibilia & fruibilia: cuius contrarium videtur ex hoc quod virtus continetur inter utibilia. Virtus autem eſt de maxime bonis, ſecundum Auguſtinum (de liber. Arbitr. Lib. II.

(a) *Al.* neceſſario tamen. (b) *Al.* numine.

II. cap. xix.) quibus nullus male utitur: Naturales autem potentiæ ſunt media bona, quibus aliquis male poteſt uti, & bene: & ita videtur quod virtutes ſunt ſupra hominem.

Ad quod dicendum, quod ordo bonorum dupliciter poteſt conſiderari. Aut per comparationem ad rectitudinem vitæ; & hoc modo virtus, quæ eſt ſicut cauſa per ſe talis rectitudinis, eſt maximum bonum; potentia autem naturalis, quæ eſt ſicut materiale ad talem rectitudinem, eſt medium; & res aliæ quæ ſunt exterius adminiculantes, ſunt minima bona. Poteſt etiam conſiderari ordo bonorum ſecundum progreſſum in beatitudinem; & hoc modo ipſum beatificans erit maximum bonum, & participans beatitudinem erit medium, & diſponens ad ipſam erit minimum.

Item quæritur de hoc: *Res aliæ ſunt quibus fruendum eſt, aliæ quibus utendum eſt, aliæ quæ fruuntur, & utuntur*. Omne enim quod eſt, vel eſt finis, vel eſt ad finem. Sed fruibile habet rationem finis, utibile autem rationem eorum quæ ſunt ad finem. Ergo utibile, & fruibile ſufficienter dividunt (a) res; & ita tertium membrum ſuperfluit; præcipue cum ipſe poſt dicat, quod hominibus, qui utentes, & fruentes ſunt, utendum eſt.

Ad quod dicendum, quod aliquid eſt ad finem ordinatum dupliciter: vel ſicut progrediens in finem; & hoc modo fruens, & utens eſt ad finem: vel ſicut via in finem; & hoc modo utibile eſt ad finem: unde utibile non comprehendit omnia quæ ſunt ad finem, niſi valde large acceptum. Nec eſt inconveniens, ſi idem contineatur ſub duobus membris, cum diviſio ſit data per oppoſitas rationes, & non per oppoſitas res.

Item quæritur de hoc: (b) *Uti vero eſt id quod in uſum venerit, referre ad obtinendum illud quo utendum eſt*. Videtur quod male notificet: quia uſum non eſt magis notum quam uti; & ita videtur quod diffinitio non ſit per magis nota.

Ad quod dicendum, quod totum hoc quod dicitur, *Id quod in uſum venerit*, ponitur loco unius dictionis, & eſt circumlocutio huius quod dico *utibile*, quod eſt obiectum huius actus uti. Actus autem convenienter per ſuum obiectum diffinitur.

Item quæritur de hoc: *Non enim facile poteſt inveniri nomen quod tantæ excellentiæ conveniat*: quæ ſit cauſa huius dicti.

Ad quod dicendum, quod nos imponimus nomina rebus ſecundum quod veniunt in cognitionem noſtram; & quia nos cognitionem accipimus a rebus creatis, imponimus nomina ſecundum modum rerum creatarum. Ea autem quæ ſunt in creaturis, non ſunt per eumdem modum in Deo, ſed excellentiori modo: ideo nomina quæ nos imponimus, non ſunt ſufficientia ad ſignificandum Deum: ſicut patet quod nomina ſignificantia in abſtracto, ſignificant quid imperfectum non per ſe ſubſiſtens, ut humanitas, vel albedo; concreta autem ſignificant quid compoſitum: quorum neutrum divinæ convenit nobilitati.

Item quæritur de hoc: *Tanto noſtram peregrinationem & tolerabilius ſuſtinemus, & ardentius finire cupimus*. Videtur enim contrarium, per id quod dicitur Proverb. xiii. 12. „ Spes quæ differtur, affligit animam. “ Et ita per hoc quod in ſpeculo cognoſcimus, & præſentiam deſideramus, intolerabilius abſentiam ſuſtinemus.

Ad quod dicendum, quod inquantum ſpes eſt deſiderati abſentis, ſic eſt cauſa afflictionis; inquantum autem res deſiderata per ſpem, & imperfectam cognitionem aliquo modo efficitur præſens, ſic affert quamdam delectationem.

Deinde quæritur de hoc quod dicit: *Notandum quod idem Auguſtinus.... aliter quam ſupra, accipiens Uti, & Frui, ſic dicit*. Unius enim unica eſt diffinitio, ſicut & eſſe. Ergo de uti, & frui non debent dari multæ diffinitiones.

Ad quod dicendum, quod ſi inveniretur aliqua diffinitio quæ diceret eſſe rei ſecundum comparationem ad omnes cauſas ipſius proprias, eſſet perfectiſſima, & una tantum; ſed inveniuntur diffinitiones notificantes eſſe rei plures ſecundum diverſas cauſas. Unde aliqua datur per cauſam finalem, quædam per formalem, & ſic de aliis. Inveniuntur etiam aliæ notificationes ſumptæ ex proprietatibus conſequentibus eſſe rei, & tales etiam poſſunt eſſe plures.

Dicendum ergo, quantum ad præſens pertinet, quod prima diffinitio de *Frui*, ſcilicet, *Frui eſt amore alicui rei inhærere propter ſeipſam*, datur per comparationem ad obiectum, & habitum elicientem actum: ſecundam autem, ſcilicet, *Fruimur cognitis in quibus ipſis propter ſe voluntas delectata conquieſcit*, datur per comparationem ad potentiam cuius eſt actus ſecundum ordinem ad potentiam præcedentem, ſcilicet cognitivam: tertia, ſcilicet, *Frui eſt uti cum gaudio, non adhuc ſpei, ſed iam rei*, datur per proprietatem

(a) *Al. omittitur* res. (b) Al. *Utibile eſt id*.

tatem conſequentem actum, inquantum perfectus eſt, ſcilicet gaudium de re habita. Similiter dicendum, quod prima diffinitio de *uti*, ſcilicet, *Uti eſt referre quod in uſus venerit, ad obtinendum id quo fruendum eſt*, datur per comparationem ad obiectum, & ad finem, de *uti* proprie dicto: alia autem, ſcilicet, *Uti eſt aſſumere aliquid in facultatem voluntatis*, datur de *uti* communiter ſumpto per comparationem ad potentiam operantem, & univerſaliter moventem.

Deinde circa hoc quod dicit, *Neque tamen ſic utitur nobis ut nos aliis rebus*, notandum, quod oſtendit differentiam uſus noſtri ad uſum divinum in duobus: ſcilicet in hoc quod nos referimus uſum noſtrum, quo operamur circa res, ad utilitatem noſtram; ille vero non ad utilitatem ſuam, ſed noſtram. Item ipſe refert uſum ſuum, quo rebus utitur, ad bonitatem ſuam; nos vero non ad bonitatem noſtram, ſed ipſius. Et hoc oſtendit in operibus miſericordiæ primo; & planum eſt: & ſecundo in operibus creationis: ipſe enim propter bonitatem ſuam fecit nos; & ideo dicit: *Quia bonus eſt, ſumus*: & ex eo quod ſumus, habemus bonitatem; & hoc prodeſt nobis. Et ſic patet quod hoc opus eſt ad noſtram utilitatem. Tertio oſtendit in opere iuſtitiæ: ipſe enim punit nos propter bonitatem ſuam: & ideo dicit: *Quia iuſtus eſt, non impune mali ſumus*: quia iuſtitia eius bonitas eius eſt. Hoc etiam ad utilitatem noſtram cedit. quia ad hoc punimur pro malo, ut a malo recedamus, & ita a non eſſe: propter quod dicit: *Inquantum mali ſumus, minus ſumus*: quia quanto magis mali ſumus, minus ſumus: malum enim eſt privatio: unde quanto multiplicatur in nobis, tanto elongat nos ab eſſe perfecto.

Deinde quæritur de hoc quod dicit: *Item quia bonus eſt, ſumus*. Videtur enim eſſe falſum: ſicut enim dicit Boetius Lib. de Hebdomadibus (cap. II.) ſi removeatur per intellectum bonitas a Deo, adhuc remanebunt alia entia, & alia, ſed non bona. Ergo non quia bonus eſt, ſumus.

Reſpondeo dicendum, quod opera divina poſſunt comparari ad divina attributa ſicut ad cauſam efficientem exemplarem; & hoc modo ſapientia creaturæ eſt a ſapientia Dei, & eſſe creaturæ ab eſſe divino, & bonitas a bonitate: & ſic loquitur Boetius (loc. cit.) Sed tamen quia bonitas habet rationem finis, & finis eſt cauſa omnium cauſarum, ideo omnes iſtæ proceſſiones perfectionum in creaturas attribuuntur bonitati divinæ etiam a Dionyſio (de divin. Nomin. cap. IV.) quamvis a diverſis attributis exemplentur.

Item quæritur de hoc quod dicit: *Inquantum ſumus, boni ſumus*. Alia enim eſt ratio boni, & entis; & ita videtur falſum dicere.

Reſpondeo dicendum, quod quamvis bonum, & ens differant ſecundum intentiones, quia alia eſt ratio boni, & entis; tamen convertuntur ſecundum ſuppoſita: eo quod omne eſſe eſt a bono, & ad bonum: unde *inquantum* non dicit identitatem intentionis, ſed æqualitatem ſuppoſitorum boni, & entis.

DISTINCTIO II.

De myſterio Trinitatis, & Unitatis.

HOc itaque vera, ac pia fide tenendum eſt, quod Trinitas ſit unus ſolus, & verus Deus, ut ait Auguſtinus in Lib. I. de Trinitate (cap. II.) ſcilicet: „ Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus, & hæc Trinitas unius eiuſdemque ſubſtan- „ tiæ, vel eſſentiæ dicitur, creditur, & intelligitur, quæ eſt ſummum bonum, „ quod purgatiſſimis mentibus cernitur. Mentis enim humanæ acies invalida, in „ tam excellenti luce non figitur, niſi per iuſtitiam fidei emundetur. “ Idem in eodem (immo I. Retract. cap. IV.) „ Non approbo, quod in oratione dixi: Deus, „ qui non niſi mundos verum ſcire voluiſti. Reſponderi enim poteſt multos etiam „ non mundos multa ſcire vera. “ De hac ergo re ſumma, & excellentiſſima cum modeſtia, & timore agendum eſt, & attentiſſimis auribus, atque devotis audiendum, ubi quæritur unitas Trinitatis, Patris ſcilicet, & Filii, & Spiritus ſancti: quia (ſecundum Auguſt. I. de Trinit. cap. III.) „ neque periculoſius alicubi er- „ ratur, neque laborioſius aliquid quæritur, neque fructuoſius aliquid invenitur. “ Proinde omnis qui audit, & legit ea quę de ineffabili, & inacceſſibili Deitatis

luce dicuntur, ſtudeat imitari, atque ſervare quod venerabilis Doctor Auguſtinus in I. Lib. de Trinit. (cap. II.) de ſeipſo ait: „ Non pigebit me (inquit) ſicubi „ hæſito, quærere; nec pudebit, ſicubi erro, diſcere. Quiſquis ergo hoc audit, „ vel legit, ubi pariter certus eſt, mecum pergat; ubi pariter hæſitat, quærat mecum; ubi errorem ſuum cognoſcit, redeat ad me; ubi meum, revocet me. “ Itaque ingrediamur ſimul caritatis viam tendentes ad eum de quo dictum eſt (Pſal. CIV. 4.) „ Quærite faciem eius ſemper. “

Quæ fuerit intentio ſcribentium de Trinitate.

OMnes autem catholici tractatores, ut in eodem Lib. (I. de Trinit. cap. IV.) Auguſtinus ait, qui de Trinitate, quæ Deus eſt, ſcripſerunt, hoc intenderunt ſecundum Scripturas docere, quod Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus unius ſint ſubſtantiæ, & inſeparabili æqualitate unus ſint Deus. Auguſtinus in Lib. I. Retractat. (cap. IV.) „ Ubi dixi de Patre, & Filio: Qui gignit, & quem gignit, „ unum eſt: dicendum fuit: Unum ſunt: ſicut ipſa veritas aperte loquitur dicens „ (Ioan. X. 30.) Ego, & Pater unum ſumus: ut ſit unitas in eſſentia, & in perſonis pluralitas: ideoque non ſunt tres Dii, ſed unus Deus, licet Pater genuerit Filium; & ideo Filius non ſit qui Pater eſt: Filiuſque a Patre ſit genitus; „ & ideo Pater non ſit qui Filius eſt: & Spiritus ſanctus nec Pater ſit, nec Filius; ſed tantum Patris, & Filii Spiritus, utrique coæqualis, & ad Trinitatis „ unitatem pertinens. “ Teneamus ergo Patrem, & Filium, & Spiritum ſanctum unum eſſe naturaliter Deum, ut ait * Auguſtinus in Lib. de Fide ad Petrum (cap. X.) Neque tamen ipſum Patrem eſſe qui Filius, nec Filium ipſum eſſe qui Pater eſt, nec Spiritum ſanctum ipſum eſſe qui Pater eſt, aut Filius. Una eſt enim Patris, & Filii, & Spiritus ſancti eſſentia, quam Græci homouſion vocant: in qua non eſt aliud Pater, aliud Filius, aliud Spiritus ſanctus; quamvis ſit perſonaliter alius Pater, alius Filius, alius Spiritus ſanctus.

Quis ordo ſervandus ſit cum de Trinitate agitur.

CEterum, ut in Lib. I. de Trinit. (cap. II.) docet Auguſtinus, primum ſecundum auctoritatem ſanctarum Scripturarum, utrum ita fides ſe habeat, demonſtrandum eſt: deinde adverſus garrulos ratiocinatores, elatiores quam capaciores, rationibus catholicis, & ſimilitudinibus congruis ad defenſionem, & aſſertionem fidei utendum eſt, ut eorum inquiſitionibus ſatisfacientes, manſuetos plenius inſtruamus, & illi ſi nequiverint invenire quod quærunt, de ſuis mentibus potius quam de ipſa veritate, vel de noſtra aſſertione conquerantur.

Teſtimonia ſanctorum de Trinitate.

PRoponamus ergo in medium veteris, ac novi teſtamenti auctoritates, quibus divinæ Unitatis, atque Trinitatis veritas demonſtretur: ac primum ipſa legis exordia occurrant, ubi Moyſes ait (Deuter. VI. 4.) „ Audi Iſrael: Dominus Deus „ tuus, Deus unus eſt. “ Item (Exod. XX. 2.) „ Ego ſum Dominus Deus tuus, „ qui eduxi te de terra AEgypti. Non erunt tibi dii alii præter me. “ Ecce hic ſignificavit unitatem divinæ naturæ. Deus enim, & Dominus, ut ait Ambroſius in Lib. I. de Fide (cap. I.) nomen eſt naturæ, nomen eſt poteſtatis. Item alibi loquens Deus ad Moyſen ait (Exod. III. 14.) „ Ego ſum qui ſum: & ſi quæſierint nomen meum, vade, & dic eis: Qui eſt, miſit me ad vos. “ Dicens enim,

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Immo potius Fulgentius, cuius opus illud eſt, ut poſterius innotuit.

enim, „ Ego ſum, " non nos ſumus; & „Qui eſt, " non qui ſumus, apertiſſime declaravit, unum Deum ſolum eſſe. In Cantico etiam Exod. (xv. 3.) legitur: „ Dominus omnipotens nomen eius. " Non ait, Domini, unitatem volens ſignificare. Perſonarum quoque pluralitatem, & naturæ unitatem ſimul oſtendit Dominus in Geneſi (cap. 1. 26.) dicens: „ Faciamus hominem ad imaginem & ſimi- „ litudinem noſtram. " Dicens enim, „Faciamus, " & „ noſtram, " pluralitatem oſtendit perſonarum; dicens vero, „ Imaginem, " unitatem eſſentiæ. Ut enim dicit Auguſtinus (Fulgentius) in Lib. de Fide ad Petrum (cap. 1.) „ ſi in illa na- „ tura Patris, & Filii, & Spiritus ſancti, una eſſet tantum perſona, non dicere- „ tur: Faciamus hominem ad imaginem & ſimilitudinem noſtram. Cum enim „ dicit, Ad imaginem, oſtendit unam naturam eſſe, ad cuius imaginem homo fie- „ ret; cum vero dicit, Noſtram, oſtendit eumdem Deum, non unam, ſed plures „ eſſe perſonas. "

Aperte oſtendit quod nec ſolitudo, nec diverſitas, nec ſingularitas ibi eſt, ſed ſimilitudo.

HIlarius quoque in Lib.III. de Trinit. (circa finem) dicit, his verbis ſignificari, quod in Trinitate nec diverſitas eſt, nec ſingularitas, vel ſolitudo, ſed ſimilitudo, & pluralitas, ſive diſtinctio. Ait enim ſic: „ Qui dixit: Faciamus ho- „ minem ad imaginem & ſimilitudinem noſtram: invicem plures eſſe ſui ſimiles, „ in eo quod dicit, Imaginem, & ſimilitudinem noſtram, oſtendit. Imago enim „ ſola non eſt, & ſimilitudo non ſibi eſt; neque diverſitatem duobus admiſceri, „ alterius ad alterum ſimilitudo permittit. " Item idem in Lib. IV. (ante med.) „ Abſolutius voluit intelligi, ſignificationem hanc non ad ſe tantum eſſe referen- „ dam, dicendo: Faciamus hominem ad imaginem & ſimilitudinem noſtram. Pro- „ feſſio enim conſortii ſuſtulit intelligentiam ſingularis: quia conſortium aliquod „ non poteſt eſſe ſibi ipſi ſolitario: neque rurſum ſolitudo ſolitarii recipit, Facia- „ mus: neque quiſquam alieno a ſe loquetur, Noſtram. Uterque enim ſermo, „ ſcilicet Faciamus, & Noſtram, ut ſolitarium eumdemque non patitur, ita neque „ diverſum a ſe alienumque ſignificat. Solitario convenit, Faciam, & meam; non „ ſolitario vero convenit dicere, Faciamus, & Noſtram. Uterque ſermo, ut non „ ſolitarium tantum, ita neque differentem, neque diverſum eſſe ſignificat. Nobis „ quoque nec ſolitarius, neque diverſus eſt confitendus. Ita ergo Deus ad com- „ munem ſibi cum Deo imaginem eamdemque ſimilitudinem hominem reperitur „ operari, ut nec ſignificatio efficientis admittat intelligentiam ſolitudinis, nec „ operatio conſtituta ad eamdem imaginem, vel ſimilitudinem patiatur diverſita- „ tem Divinitatis. "

Quid ex verbis illis intelligi debeat.

IN his verbis Hilarius pluralitatem perſonarum voluit intelligi nomine conſortii, atque ſignificavit nomine conſortii, vel pluralitatis, non poni aliquid, ſed removeri. Pluralitas enim vel conſortium perſonarum cum dicitur, ſolitudo, & ſingularitas, negatur; cum dicimus plures eſſe perſonas, ſignificamus quod non eſt una ſola. Ideo Hilarius volens iſta ſubtiliter, & ſane intelligi, ait (ibid.) „ Pro- „ feſſio conſortii ſuſtulit intelligentiam ſingularitatis. " Non dicit: Poſuit aliquid. Ita etiam cum dicimus tres perſonas, ſingularitatem, & ſolitudinem tollimus; & quod Pater non eſt ſolus, nec Filius eſt ſolus, nec Spiritus ſanctus eſt ſolus, ſignificamus; & quod nec Pater tantum eſt, & Filius, nec Pater tantum, & Spiritus ſanctus, nec Filius tantum, & Spiritus ſanctus. De hoc autem plenius in ſequenti agetur, ubi etiam ſecundum quid ſimiles (1) dicantur tres perſonæ, & utrum aliquo modo ſit ibi diverſitas, vel differentia, oſtendetur.

(1) *Al.* dicentur.

Ad id quod cœperat, redit, ut alias ſcilicet auctoritates ſupponat.

NUnc vero ad propoſitum redeamus, & ad oſtendendum perſonarum pluralitatem, atque eſſentiæ divinæ unitatem, alias ſanctorum auctoritates inducamus. Moyſes dicit (Geneſ. I. 1.) „ In principio creavit Deus cælum, & terram: " per Deum ſignificans Patrem, per principium Filium. Et quod apud nos dicitur Deus, hebraica veritas habet „Eloim, "quod eſt plurale huius ſingularis quod eſt El. Quod ergo non eſt dictum El, quod eſt Deus, ſed Eloim, quod poteſt interpretari dii, ſive iudices, ad pluralitatem perſonarum refertur: ad quam etiam illud attinere videtur quod diabolus per ſerpentem dixit (Gen. III. 5.) „ Eritis ſicut „ dii: " pro quo habetur in hebræo „ Eloim; " ac ſi diceret: Eritis ſicut divinæ perſonæ. Ille etiam maximus Prophetarum, & Regum David, qui ſuam præcedentibus ceteris præfert intelligentiam, dicens (Pſalm. CXVIII. 100.) „ Super ſenes „ intellexi: "unitatem divinæ naturæ oſtendens, ait (Pſalm. LXVII. 5.) „ Dominus „ nomen eſt illi. " Non dicit, Domini. Alibi etiam eiuſdem unitatem, & æternitatem ſimul oſtendens, ait ex perſona Dei (Pſal. LXXX. 10.) „ Iſrael, ſi me au„ dieris, non erit in te deus recens, neque adorabis deum alienum. " Aliud horum, ut dicit Ambroſius in I. Lib. de Fide (cap. V.) ſignificat æternitatem, aliud unitatem ſubſtantiæ indifferentis, ut neque poſteriorem Patre, neque alterius divinitatis Filium, vel Spiritum ſanctum eſſe credamus. Nam ſi Patre poſterior eſt Filius, vel Spiritus ſanctus, recens eſt; & ſi unius non eſt divinitatis, alienus eſt. Sed nec poſterior eſt, quia recens non eſt, nec alienus, quia ex Patre natus eſt Filius, ex Patre proceſſit Spiritus ſanctus. Alibi quoque diſtinctionem perſonarum inſinuans ait (Pſal. XXXII. 6.) „ Verbo Domini cęli firmati ſunt, & Spiritu oris „ eius omnis virtus eorum. " Alibi etiam (Pſal. LXVI. 7.) ait: „ Benedicat nos „ Deus, Deus noſter: benedicat nos Deus, & metuant eum omnes fines terræ. " Trina enim confeſſio Dei, Trinitatem exprimit perſonarum. Unitatem vero eſſentiæ aperit, cum ſingulariter ſubiungit „ eum. " Iſaias quoque dicit (cap. VI. 3.) ſe audiſſe Seraphim clamantia: „ Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus Deus. " Per hoc quod dicit ter „ Sanctus, " Trinitatem ſignificat; per hoc quod ſubdit, „ Dominus, " Unitatem eſſentiæ. David quoque æternam Filii generationem aperte inſinuat, ex perſona Filii ita dicens (Pſal. II. 7.) „ Dominus dixit ad me: „ Filius meus es tu: ego hodie genui te. " De hac ineffabili generatione Iſaias (cap. LIII. 8.) ait: „ Generationem eius quis enarrabit? " In Libro quoque Sapientiæ (Prov. VIII. 22.) æternitas Filii cum Patre monſtratur, ubi ſapientia ita loquitur: „ Dominus poſſedit me in initio viarum ſuarum, antequam quidquam fa„ ceret a principio: ab æterno ordinata ſum, antequam terra fieret: necdum erant „ abyſſi, & ego iam concepta eram; necdum fontes, necdum montes, aut colles, „ & ego parturiebar: adhuc terram non fecerat, & cardines orbis terræ: quando „ præparabat cælos, aderam; quando appendebat fundamenta terræ, cum eo eram „ cuncta componens, & delectabar per ſingulos dies, ludens coram eo. " Ecce apertum de æterna genitura teſtimonium, quo ipſa ſapientia perhibet, ſe ante mundum conceptam eſſe, & parturiri, ideſt genitam eſſe, & apud Patrem æternaliter exiſtere. Ipſa etiam alibi ait (Eccli. XXIV. 5.) „ Ego ex ore Altiſſimi prodii, primo„ genita ante omnem creaturam. " Michæas quoque Propheta æternam Verbi generationem, & temporalem ex Maria ſimul inſinuavit, dicens (cap. V. 2.) „ Et „ tu Bethlehem Ephrata, parvulus es in millibus Iuda: ex te egredietur qui ſit do„ minator in Iſrael, & egreſſus eius ab initio, a diebus æternitatis. "

Specialia teſtimonia de Spiritu ſancto.

DE Spiritu ſancto etiam expreſſa documenta in veteri teſtamento habemus. In Geneſi enim (I. 2.) legitur; „ Spiritus Domini ferebatur ſuper aquas. "

& Da-

& David (Pſal. cxxxviii. 7.) dicit: „ Quo ibo a ſpiritu tuo? “ & in Lib. Sapientiæ (cap. 1. 5.) dicitur: „ Spiritus ſanctus diſciplinæ effugiet fictum: benignus eſt enim ſpiritus ſapientiæ. “ Iſaias quoque dicit (cap. lxi. 1.) „ Spiritus Domini ſuper me, “

De teſtimoniis novi teſtamenti.

NUnc post teſtimonia veteris teſtamenti de fide ſanctæ Trinitatis, & Unitatis, ad novi teſtamenti auctoritates accedamus, ut in medio duorum animalium, teſtamentorum cognoſcatur veritas (Habac. iii.) & forcipe de altari ſumatur calculus, quo tangantur ora fidelium (Eſa. vi.) Dominus itaque Chriſtus Unitatem divinæ eſſentiæ, ac perſonarum Trinitatem aperte inſinuat, Apoſtolis dicens (Matth. xxviii 19.) „ Ite, baptizate omnes gentes in nomine Patris, & Filii, & Spiritus ſancti. “ Amen. „ In nomine, “ utique ait, ut ait Ambroſius in Libro I. de Fide (cap. 1.) non in nominibus, ut unitas eſſentiæ oſtendatur; per nomina tria, quæ ſuppoſuit, tres eſſe perſonas declaravit. Ipſe etiam ait (Ioan. x. 30.) „ Ego, & Pater unum ſumus. “ „ Unum “ dixit, ut ait Ambroſius in eod. Lib. (& cap.) ne fiat diſcretio poteſtatis, & naturæ; & addidit, „ Sumus, “ ut Patrem, Filiumque cognoſcas, ſcilicet ut perfectus Pater Filium perfectum genuiſſe credatur; & quod Pater & Filius unum ſint, non confuſione, ſed unitate naturæ. Ioannes quoque in Epiſtola canonica (I. cap. v. 7.) ait: „ Tres ſunt qui teſtimonium dant in cælo, Pater, Verbum, & Spiritus ſanctus: & hi tres unum ſunt. “ Ipſe etiam in initio Evangelii ſui ait: (Ioan. 1. 1.) „ In principio erat Verbum, & Verbum erat apud Deum, & Deus erat Verbum. “ Ubi aperte oſtendit, Filium ſemper, & æternaliter fuiſſe apud Patrem, ut alium apud alium. Apoſtolus quoque aperte Trinitatem diſtinguit, dicens (Galat. iv. 6.) „ Miſit Deus Spiritum Filii ſui in corda noſtra: “ & alibi (Rom. viii. 11.) „ Si Spiritus eius, qui ſuſcitavit Ieſum, habitat in vobis; qui ſuſcitavit Ieſum Chriſtum a mortuis, vivificabit & mortalia corpora veſtra. “ Item alibi Trinitatem, atque Unitatem evidentiſſime commendat, dicens (Rom. xi. 36.) „ Quoniam ex ipſo, & per ipſum, & in ipſo ſunt omnia, ipſi gloria. “ „ Ex ipſo “ ait, ut Auguſtinus in Lib. I. de Trinitate (cap. vi.) dicit, propter Patrem; „ per ipſum, “ propter Filium; „ in ipſo “ propter Spiritum ſanctum. Per hoc vero quod non ait, Ex ipſis, per ipſos, & in ipſis; nec ait, Ipſis gloria, ſed „ ipſi, “ inſinuat hanc Trinitatem unum Dominum Deum eſſe. Sed quia pene ſingulæ ſyllabæ novi teſtamenti hanc ineffabilis Trinitatis, atque Unitatis veritatem concorditer inſinuant, inductioni teſtimoniorum ſuper hac re ſuperſedeamus, & rationibus congruiſque ſimilitudinibus ita eſſe, prout infirmitas noſtra valet, oſtendamus.

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam inquiſivit ea de quibus agendum eſt in hoc opere, hic proſequitur ſuam intentionem, & dividitur in duas partes. Cum enim, ut ſupra dictum eſt (in proœm.) ſacræ doctrinæ intentio ſit circa divina; divinum autem ſumitur ſecundum relationem ad Deum, vel ut principium, vel ut finem, ſecundum quod Apoc. xxii. 13. dicitur: „ Ego ſum Alpha, & Omega: “ conſideratio huius doctrinæ erit de rebus, ſecundum quod exeunt a Deo ut a principio, & ſecundum quod referuntur in ipſum ut in finem. Unde in prima parte determinat de rebus divinis ſecundum exitum a principio; in ſecunda ſecundum reditum in finem, & hoc in principio tertii. Aliter poteſt dividi ſecundum intentionem Magiſtri, quod in prima determinat de rebus; in ſecunda de ſignis, & hoc in quarto. Item prima in tres. In prima de fruibilibus; in ſecunda de utibilibus, in ſecundo Libro; in tertia de his quę ordinant utibilia ad fruibilia, quę etiam partim ſunt utibilia, partim fruibilia: & hoc in tertio Libro. Secundum primam diviſionem dividitur prima pars in duas. In prima determinat de divinis ſecundum exitum a prin-

principio in unitate eſſentiæ; in ſecunda de divinis ſecundum exitum in diverſitate eſſentiæ; & hoc in ſecundo Libro. Primus autem Liber dividitur in duas partes: exitus enim perſonarum in unitate eſſentiæ, eſt cauſa exitus creaturarum in eſſentiæ diverſitate: unde in prima parte determinatur Trinitas perſonarum in unitate eſſentiæ, quæ diſtinguitur ſecundum exitum unius perſonæ ab alia; in ſecunda determinantur attributa quædam, ex quorum rationibus completur cauſalitas in divinis perſonis reſpectu productionis creaturarum, ſcilicet de ſcientia, potentia, voluntate: infra xxxv. diſtinct. *Cumque ſupra diſſeruerimus, ac plura dixerimus de his quæ communiter ſecundum ſubſtantiam de Deo dicuntur; eorum tamen quædam ſpecialem efflagitant tractatum, de quibus modo tractandum eſt*. Prima dividitur in duas partes. Primo enim inquirit Trinitatem perſonarum in unitate eſſentiæ, de qua intendit; in ſecunda proſequitur determinationem Unitatis, & Trinitatis inventæ, infra VIII. diſtinct. *Nunc de veritate, ſive proprietate, ſive incommutabilitate, atque ſimplicitate divinæ naturæ, ſive ſubſtantiæ, ſive eſſentiæ, agendum eſt*. Prima in duas. In prima manifeſtat veritatem; in ſecunda excludit dubitationem, IV. diſtinct. *Hic oritur quæſtio*. Item prima in duas. In prima inquirit modum inveſtigandi Trinitatem in Unitate; in ſecunda oſtendit Trinitatem perſonarum in eſſentiæ Unitate, ibi, *Proponamus ergo in medium veteris ac novi teſtamenti auctoritates*. Modum autem inveſtigandi oſtendit quantum ad tria. Primo quantum ad inquirentium conditionem; ſecundo quantum ad intentionem, ibi, *Omnes autem catholici tractatores .... qui de Trinitate ſcripſerunt, hoc intenderunt ſecundum Scripturas docere;* tertio quantum ad inquirendi ordinem, ibi, *Ceterum, ut in Lib. I. de Trinit. Auguſtinus docet, primo ſecundum auctoritates ſanctarum Scripturarum, utrum fides ita ſe habeat, demonſtrandum eſt*. Inquirentium autem conditionem in prima parte deſcribit tripliciter. Primo quantum ad ipſorum puritatem, quæ neceſſaria eſt ad tantæ veritatis contemplationem; ſecundo quantum ad reverentiam, & attentionem, ibi, *De hac igitur re ſumma, & excellentiſſima, cum modeſtia, & timore agendum eſt;* tertio quantum ad mutuam caritatem: quia unus indiget alterius auxilio, propter difficultatem materiæ, ibi, *Perinde omnis qui audit... ſtudeat imitari quod Auguſtinus de ſeipſo ait*.

Omnes autem catholici tractatores .... qui de Trinitate ſcripſerunt, hoc intenderunt ſecundum Scripturas docere, quod Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus unius ſint ſubſtantiæ. Hic oſtendit intentionem inquirentium de Trinitate: & primo oſtendit quid doctores intenderunt docere; ſecundo concludit quid oporteat nos tenere, ibi, *Teneamus igitur Patrem, & Filium, & Spiritum ſanctum, unum eſſe naturaliter Deum*.

Proponamus ergo in medium veteris ac novi teſtamenti auctoritates. Hic oſtendit Trinitatem perſonarum in Unitate eſſentiæ: & primo per auctoritates; ſecundo per rationes, III. diſtinct. ibi, *Apoſtolus namque ait, quod inviſibilia Dei a creatura mundi per ea quæ facta ſunt, intellecta conſpiciuntur*. Prima in duas. Primo oſtendit propoſitum per auctoritates veteris teſtamenti; ſecundo per auctoritates novi, ibi, *Nunc vero poſt teſtimonia veteris teſtamenti de fide ſanctæ Trinitatis, ad novi teſtamenti auctoritates accedamus*. Prima in tres. In prima oſtendit ſpecialiter eſſentiæ Unitatem; ſecundo communiter Unitatem, & Trinitatem. Primo per auctoritatem legis; ſecundo, Prophetarum, ibi, *Perſonarum quoque pluralitatem, & naturæ unitatem ſimul oſtendit Dominus in Geneſi;* tertio ſpecialiter perſonarum diſtinctionem, ibi, *David quoque æternam Filii generationem aperte inſinuat*. Et primo ſecundum proceſſionem Filii a Patre; ſecundo quantum ad proceſſionem Spiritus ſancti ab utroque.

QUAESTIO I.

Ad evidentiam eorum quæ hic dicuntur, quinque quæruntur.

Primo. De Unitate divinæ eſſentiæ.

Secundo. Utrum in illa Unitate ſit invenire diverſitatem attributorum.

Tertio. Utrum pluralitas rationum, ſecundum quas attributa differunt, ſit aliquo modo in Deo, vel tantum in intellectu ratiocinantis.

Quarto. Utrum illa Unitas compatiatur pluralitatem perſonarum.

Quinto. Si compatitur, utrum pluralitas illa ſit pluralitas realis, vel rationis tantum.

Digitized by Google

ARTICULUS I.

Utrum Deus ſit tantum unus.

I. P. q. IX. *artic.* 3. *& I. d.* XXIV. I. *& I. cont. Gent. c.* XLIII.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod non ſit neceſſarium ponere unum Deum. Ab uno enim primo, & ſimplici procedit tantum unum, ſecundum Philoſophum (tum ex VIII. Phyſ. text. XLIX. ſive cap. VI. tum ex VIII. Metaph. text. XV. ſive cap. VI.) Sed plures bonitates inveniuntur participari in creaturis, ſicut ſapientia, bonitas, pax, & huiuſmodi. Ergo videtur quod procedant a pluribus primis principiis, & ſic eſt ponere plures deos: & hic videtur fuiſſe error gentilium, ut dicit Dionyſ. Lib. de div. Nom. (cap. XI.) quod etiam patet ex hoc quod ponebant unum deum ſapientiæ, & aliam deam pacem, & ſic de aliis.

2. Item. Sicut dicitur V. Metaph. (tex. XVIII.) perfectum unumquodque eſt, quando poteſt producere ſibi ſimile in natura. Sed divina eſſentia eſt perfectiſſima. Ergo videtur quod poſſit producere aliam eſſentiam ſibi ſimilem, ita quod ſint plures divinæ eſſentiæ.

3. Item. Prima materia, quæ eſt pura potentia, eſt una; & quanto formæ ſibi ſunt propinquiores, inveniuntur pauciores numero. Primo enim perficitur per quatuor formas elementares, poſt per plurimas formas mixtorum corporum. Ergo in ultimo remotionis a materia, debet inveniri maxima pluralitas: & ita videtur quod cum Deus ſit maxime remotus a materia, (a) & natura divina ſit maxime multiplicata; & ſic ſunt plures dii.

Contra. Omnis natura quæ invenitur in pluribus ſecundum prius, & poſterius, oportet quod deſcendat ab uno primo, in quo perfecte habeatur. Unitas enim principiati atteſtatur unitati principii, ſicut omnis calor originatur ab uno calidiſſimo, quod eſt ignis. Sed entitas invenitur in pluribus ſecundum prius, & poſterius. Ergo oportet eſſe unum primum ens perfectiſſimum, a quo omnia entia habent eſſe; & hic eſt Deus. Eſt igitur unus Deus.

Præterea. Si ſint plures dii per eſſentiam diſtincti, oportet quod eorum eſſentiæ dividantur ab invicem eſſentiali differentia, ſicut quæ differunt ſpecie, vel genere, vel quæ differunt numero. Si autem differunt genere, vel ſpecie, oportet quod aliqua differentia differant. Illa autem differentia aut pertinet ad bonitatem, aut non. Si non, ergo Deus in quo erat differentia, non habet puram bonitatem; & ſic non eſt purum bonum. Si autem pertinet ad bonitatem, & illa non invenitur in alio; ergo ille in quo non invenitur, non erit perfectus in bonitate. Oportet autem Deum eſſe ſummum bonum, quod ſit & purum, & perfectum in bonitate. Ergo impoſſibile eſt eſſe plures deos.

Si dicatur, quod illa differentia eſt eadem ſecundum ſpeciem in utroque, ſed differens numero; contra. Quidquid eſt eiuſdem ſpeciei, non dividitur ſecundum numerum, niſi ſecundum diviſionem materiæ, vel alicuius potentialitatis. Ergo & illa differentia eſt eadem ſecundum ſpeciem differens numero. Oportebit ergo quod in Deo ſit aliquid potentiale, & ſic ens diminutum, & dependens ad aliud: quod eſt contra rationem primi entis.

Præterea. Eius in quo non differt ſuum eſſe, & ſua quidditas, non poteſt participari quidditas ſua, ſive eſſentia, niſi & eſſe participetur. Sed quandocumque dividitur eſſentia alicuius per participationem, participatur eſſentia eadem ſecundum rationem, & non ſecundum idem eſſe. Ergo impoſſibile eſt eius in quo non differt eſſentia, & eſſe, eſſentialem participationem dividi, vel multiplicari. Tale autem eſt Deus: alias eſſet ſuum eſſe acquiſitum ab aliquo. Ergo impoſſibile eſt quod Divinitas multiplicetur, vel dividatur; & ita erit unus tantum Deus.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod cum omnis multitudo procedat ab unitate aliqua, ut dicit Dionyſius, (cap. XV. de div. Nom.) oportet univerſitatis multitudinem ad unum principium entium primum reduci, quod eſt Deus: hoc enim & fides ſupponit, & ratio demonſtrat.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis bonitates participatæ in creaturis ſint differentes ratione, tamen habent ordinem ad invicem, & una includit alteram, & una fundatur ſuper altera; ſicut in intelligere includitur vivere, & in vivere includitur eſſe: & ideo non reducuntur in diverſa principia, ſed in unum. Si etiam ordinem non haberent, non propter hoc excluderetur unitas primi principii: quia quod in

(a) *Al.* quod natura.

in principio unitum eſt, in effectibus multiplicatur: ſemper enim in cauſa eſt aliquid nobilius quam in cauſato. Unde primum principium licet ſit unum & ſimplex re, ſunt tamen in eo plures rationes perfectionum, ſcilicet ſapientiæ, vitæ, & huiuſmodi, ſecundum quas diverſæ perfectiones re differentes in creaturis cauſantur.

Ad ſecundum dicendum, quod hoc eſt de perfectione divinæ eſſentiæ, quod ſibi ſimilis, & æqualis alia eſſentia eſſe non poteſt. Si enim ab ipſa eſſet, oporteret quod eſſe illius eſſet dependens ab ipſa, & ſic incideret in illam eſſentiam potentialitas, per quam diſtingueretur ab eſſentia divina, quæ eſt actus purus. Non autem oportet quod quidquid eſt de nobilitate creaturæ, ſit de nobilitate Creatoris, quæ ipſam improportionabiliter excedit; ſicut aliquid eſt de nobilitate canis, ut eſſe furibundum, quod eſſet ad ignobilitatem hominis, ut dicit Dionyſius (cap. IV. Lib. citati.)

Ad tertium dicendum, quod ſimplex principium habet rationem unitatis, & quia materia eſt potentia tantum, ideo eſt una numero, non per unam formam, quam habeat, ſed per remotionem omnium formarum diſtinguentium: & per eamdem rationem actus purus & primus eſt unus, non multiplicabilis, ſicut materia multiplicatur per adventum formarum, ſed omnino impoſſibilis ad diverſitatem.

ARTICULUS II.

Utrum in Deo ſint plura attributa.

Infra hoc Lib. diſt. XXII. q. III. ar. I.

1. CIrca ſecundum ſic proceditur. Videtur quod in divina eſſentia non ſit pluralitas attributorum. Illud enim eſt maxime unum quod omnino a pluralitate removetur. Albius enim eſt, ſecundum Philoſophum (III. Top. cap. VIII.) quod eſt nigro impermixtius. Sed divina eſſentia eſt ſumme una, quæ eſt principium totius unitatis. Ergo in ea nulla pluralitas attributorum cadere (a) poteſt.

2. Item. Unius ſimplicitatis eſt operatio una. Sed divina eſſentia eſt una, & ſimplex. Ergo habet tantum unam operationem. Diverſorum autem attributorum ſunt operationes diverſæ, ſicut ſcientiæ ſcire, & voluntatis velle, & ſic de aliis. Ergo in Deo non invenitur diverſitas attributorum.

(a) *Al.* poterit.

Contra. Sicut dicit Auguſtinus (immo Anſelmus Proſolog. cap. V.) omne quod ſimpliciter melius eſt eſſe quam non eſſe, Deo eſt attribuendum. Sed ſapientia, bonitas, & huiuſmodi, ſimpliciter ſunt melius eſſe quam non eſſe. Ergo ſunt in Deo.

Præterea. Omne quod dicitur ſecundum quid, originatur ab eo quod eſt ſimpliciter, & abſolute. Sed invenimus quædam eſſe perfecta non abſolute, ſed ſecundum ſuam naturam, quædam plus, & quædam minus. Ergo oportet eſſe aliquod perfectum abſolute, & ſimpliciter, a quo omnia alia perficiantur. Sed ſicut dicit Philoſophus in V. Metaph. (text. XXI.) perfectum ſimpliciter eſt in quo inveniuntur omnes nobilitates repertæ in omnibus generibus, & Commentator dicit ibidem, quod hoc eſt Deus. Ergo in Deo eſt reperire potentiam, bonitatem, & quidquid aliud eſt nobilitatis in quacumque re.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod quidquid eſt entitatis, & bonitatis in creaturis, totum eſt a Creatore: imperfectio autem non eſt ab ipſo, ſed accidit ex parte creaturarum, inquantum ſunt ex nihilo. Quod autem eſt cauſa alicuius, habet illud excellentius, & nobilius. Unde oportet quod omnes nobilitates omnium creaturarum inveniantur in Deo nobiliſſimo modo, & ſine aliqua imperfectione: & ideo quæ in creaturis ſunt diverſa, in Deo propter ſummam ſimplicitatem ſunt unum. Sic ergo dicendum eſt, quod in Deo eſt ſapientia, bonitas, & huiuſmodi, quorum quodlibet eſt ipſa divina eſſentia, & ita omnia ſunt unum re. Et quia unumquodque eorum eſt in Deo, ſecundum ſui veriſſimam rationem, & ratio ſapientiæ non eſt ratio bonitatis, inquantum huiuſmodi, relinquitur quod ſunt diverſa ratione, non tantum ex parte ipſius ratiocinantis, ſed ex proprietate ipſius rei: & inde eſt quod ipſe non eſt cauſa rerum omnino æquivoca, cum ſecundum formam ſuam producat effectus ſimiles, non univoce, ſed analogice; ſicut a ſua ſapientia derivatur omnis ſapientia, & ita de aliis attributis, ſecundum doctrinam Dionyſii (de div. Nom. cap. VII.) Unde ipſe eſt exemplaris forma rerum, non tantum quantum ad ea quæ ſunt in ſapientia ſua, ſcilicet ſecundum rationes ideales, ſed etiam quantum ad ea quæ ſunt in natura ſua, ſcilicet attributa. Quidam autem dicunt, quod iſta attributa non differunt niſi

Digitized by Google

niſi penès connotata in creaturis: quod non poteſt eſſe: tum quia cauſa non habet aliquid ab effectu, ſed e converſo: unde Deus non dicitur ſapiens, quia ab eo eſt ſapientia, ſed potius res creata dicitur ſapiens, inquantum imitatur divinam ſapientiam: tum quia ab æterno creaturis non exiſtentibus, etiam ſi numquam futuræ fuiſſent, fuit verum dicere, quod eſt ſapiens, bonus, & huiuſmodi. Nec idem omnino ſignificatur per unum, & per aliud, ſicut idem ſignificatur per nomina ſynonima.

Ad primum ergo dicendum, quod pluralitas attributorum in nullo præiudicat ſummæ unitati: quia ea quæ in aliis ſunt ut plura, in eo ſunt unum, & remanet pluralitas tantum ſecundum rationem, quæ non opponitur ſummæ unitati in re, ſed neceſſario ipſam conſequitur, ſi ſimul adſit perfectio.

Ad ſecundum dicendum, quod operatio Dei eſt ſua eſſentia. Unde ſicut eſſentia eſt una, ita operatio eſt una in re, ſed plurificatur per diverſas rationes; ſicut etiam eſt ex parte eſſentiæ, quæ licet ſit una, conſiderantur tamen in ea plures rationes attributorum.

ARTICULUS III.

Utrum pluralitas rationum, quibus attributa differunt, ſit tantum in intellectu, vel etiam in Deo.

I. P. q. XIII. *a.* 4. *& de pot. qu.* VII. *& I. cont. Gent. cap.* XXXVI.

1. Circa tertium ſic proceditur. Videtur quod pluralitas rationum ſecundum quas attributa differunt, nullo modo ſit in Deo, ſed tantum in intellectu ratiocinantis. Dicit enim Dionyſius 1. cap. de divin. Nominib. *Omnem ſanctorum Theologorum hymnum invenies ad bonos Thearchiæ proceſſus, manifeſtative, & laudative Dei nominationes dividentem.* Et eſt ſenſus, quod nomina, quæ in laudem divinam ſancti aſſumunt, ſecundum diverſos Divinitatis proceſſus, quibus ipſe Deus manifeſtatur, dividuntur. Ergo iſta pluralitas non eſt ex parte Dei, ſed ex parte diverſorum effectuum, ex quibus intellectus noſter Deum diverſimode cognoſcit, & nominat.

2. Præterea. Dionyſius dicit in epiſtola 1. ad Caium: *Si aliquis videns Deum, intellexerit quod vidit, non ipſum vidit, ſed aliquid eorum quæ ſunt eius.* Si ergo prædicta nomina differunt ſecundum diverſas rationes, quas de eis intelleximus, iſtis rationibus nihil reſpondet quod in Deo ſit, ſed in his quæ Dei ſunt, ſcilicet creaturis.

3. Præterea. Commentator dicit XII. Metaph. (text. XXXIX. & II.) loquens de huiuſmodi nominibus, quod multiplicitas, quam iſta nomina prætendunt, eſt in Deo ſecundum intellectum, & nullo modo ſecundum rem. Ergo videtur quod pluralitas harum rationum ſit ſecundum intellectum noſtrum tantum.

4. Præterea. Quidquid eſt in Deo, Deus eſt. Si ergo iſtæ rationes ſecundum quas attributa differunt, ſunt in Deo, ipſæ ſunt Deus. Sed Deus eſt unus, & ſimplex. Ergo iſtæ rationes, ſecundum quod in Deo ſunt, non ſunt plures.

5. Præterea. Illud quod in ſe eſt unum omnibus modis, non eſt radix alicuius multitudinis in eo exiſtentis. Sed eſſentia divina eſt una omnibus modis, quia eſt ſumme una. Ergo non poteſt eſſe radix alicuius multitudinis in ea exiſtentis. Pluralitas ergo dictarum rationum non radicatur in eſſentia divina, ſed in intellectu tantum.

6. Præterea. Damaſcenus (Lib. I. de Fid. orthod. cap. 11.) dicit, quod in Deo omnia ſunt unum præter ingenerationem, & generationem, & proceſſionem. Si ergo ſapientia, & bonitas, & huiuſmodi attributa, ſunt in Deo, ſecundum quod in ipſo ſunt, non habent aliquam pluralitatem. Ergo pluralitas rationum quam nomina ſignificant, non eſt in Deo, ſed in intellectu noſtro tantum.

Sed contra. Dionyſius ult. cap. de divin. Nom. dicit, quod Deus dicitur perfectus ſicut omnia in ſeipſo comprehendens: & hoc eſt etiam quod * Philoſophus, & Commentator dicit in V. Metaph. (text. XXI.) quod Deus dicitur perfectus, quia omnes perfectiones quæ ſunt in omnibus generibus rerum, in ipſo ſunt. Hæc autem perfectio, qua Deus perfectus eſt, eſt ſecundum rem, & non ſecundum intellectum tantum. Ergo iſta attributa quæ perfectionem demonſtrant, non ſunt tantum in intellectu, ſed in re, quæ Deus eſt.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Nihil tale in Philoſopho text. XXI. ut ad marginem prius notabatur, ſive cap. XVI. in quod incurrit ille textus. An in Commentatore, non eſt ad manum.

Præterea. Dionyſius IX. cap. de divin. Nominib. dicit, quod creaturæ dicuntur Deo ſimiles, inquantum imitantur Deum, qui perfecte imitabilis non eſt a creatura. Iſta autem imitatio eſt ſecundum participationem attributorum. Ergo creaturæ ſunt Deo ſimiles, ſecundum ſapientiam, bonitatem, & huiuſmodi. Sed hoc non poſſet eſſe, niſi prædicta eſſent in Deo ſecundum proprias rationes. Ergo ratio ſapientiæ, & bonitatis proprie in Deo eſt; & ita huiuſmodi rationes non ſunt tantum ex parte intellectus.

Præterea. Sapientia non dicitur æquivoce de Deo, & creatura: alias ſapientia creata non duceret in cognitionem ſapientiæ increatæ: & ſimiliter eſt de potentia, & bonitate, & de aliis huiuſmodi. Sed ea quæ prædicantur de pluribus ſecundum rationes omnino diverſas, æquivoce prædicantur. Ergo aliquo modo ratio ſapientiæ, ſecundum quod de Deo dicitur, & de creaturis, eſt una, non quidem per univocationem, ſed per analogiam: & ſimiliter eſt de aliis. Sed ratio ſapientiæ, ſecundum quod de creaturis dicitur, non eſt eadem ratio cum ratione bonitatis, & potentiæ. Ergo etiam ſecundum quod iſta de Deo dicuntur, non ſunt eædem rationes, ſed diverſæ.

Præterea. Sicut Deus vere eſt Pater, ita etiam vere eſt ſapiens. Sed ex hoc quod vere Deus eſt Pater, non poteſt dici, quod ratio paternitatis ſit in intellectu tantum. Ergo nec ex hoc quod Deus vere eſt ſapiens, poteſt dici, quod ratio ſapientiæ ſit in intellectu tantum. Sed ratio paternitatis, quæ realiter in Deo eſt, non eſt eadem cum ratione Divinitatis: unde nec paternitate eſt Deus, nec divinitate eſt Pater: & tamen iſta pluralitas rationum non tollit ſimplicitatem divinam, propter hoc quod eſſentia, & paternitas idem ſunt in re. Ergo ſimiliter ſi ponamus ſapientiam, & eſſentiam eſſe idem re omnino, & rationes eorum diverſas, non tolletur ſimplicitas divinæ eſſentiæ. Sed divinæ eſſentiæ ſimplicitas, eſt tota cauſa quare iſta attributa in Deo non differunt. Ergo non eſt inconveniens ponere, quod ſapientiæ, & bonitatis ratio in Deo eſt, & tamen una non eſt altera, ſi res omnino una ponatur.

Si dicatur quod non eſt ſimile de relationibus perſonalibus, & de attributis eſſentialibus: quia in Deo non ſunt niſi duo prædicamenta, ſcilicet ſubſtantia, & relatio: unde ratio relationis eſt alia a ratione ſubſtantiæ, non tamen ratio ſapientiæ, & aliorum abſolutorum, eſt alia a ſubſtantia: contra. Relatio in divinis habet duplicem comparationem: unam ad ſuum correlativum, ſecundum quam ad aliquid dicitur; aliam ad eſſentiam, ſecundum quam eſt idem re cum ea. Sed ſecundum id quod aliquid eſt idem alteri, non facit numerum cum eo. Ergo quod relationes ad aliud prædicamentum pertineant quam ad prædicamentum ſubſtantiæ, eſt per comparationem ad ſuum relativum. Ergo adhuc manet eadem comparatio ſapientiæ, & paternitatis ad eſſentiam.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (art. præced. in cor.) ſapientia, & bonitas, & omnia huiuſmodi ſunt omnino unum re in Deo, ſed differunt ratione: & hæc ratio non eſt tantum ex parte ipſius ratiocinantis, ſed ex proprietate ipſius rei.

Ad cuius rei evidentiam, ut diligenter explicetur, quia ex hoc pendet totus intellectus eorum quæ in I. Libro dicuntur, quatuor oportet videre. Primo quid ſit ratio ſecundum quam dicimus attributa ratione differre. Secundo quomodo dicatur aliqua ratio in aliqua re eſſe, vel non eſſe. Tertio utrum iſtæ rationes diverſæ attributorum ſint in Deo, vel non. Quarto utrum pluralitas iſtarum rationum ſit tantum ex parte intellectus noſtri, vel aliquo modo ex parte rei.

Quantum ad primum pertinet, ſciendum eſt, quod ratio, prout hic ſumitur, nihil aliud eſt quam id quod apprehendit intellectus de ſignificatione alicuius nominis: & hoc in his quæ habent diffinitionem, eſt ipſa rei diffinitio, ſecundum quod Philoſophus dicit IV. Metaphyſ. (text. XI.) *Ratio, quam ſignificat nomen, eſt diffinitio*. Sed quædam dicuntur habere rationem ſic dictam, quæ non diffiniuntur, ſicut quantitas, & qualitas, & huiuſmodi: quæ non diffiniuntur, quia ſunt genera generaliſſima. Et tamen ratio qualitatis eſt id quod ſignificatur nomine qualitatis; & hoc eſt illud ex quo qualitas habet quod ſit qualitas. Unde non refert, utrum illa quæ dicuntur habere rationem, habeant, vel non habeant diffinitionem. Et ſic patet quod ratio ſapientiæ quæ de Deo dicitur, eſt id quod concipitur de ſignificatione huius nominis, quamvis ipſa ſapientia divina diffiniri non poſſit. Nec tamen hoc nomen *ratio* ſignificat ipſam conceptionem, quia hoc ſignificatur per nomen ſapientiæ, vel per aliud nomen rei; ſed ſignificat intentionem huius conceptionis, ſicut

ſicut & hoc nomen *diffinitio*, & alia nomina ſecundæ impoſitionis.

Et ex hoc patet ſecundum, ſcilicet qualiter ratio dicatur eſſe in re. Non enim hoc dicitur, quaſi ipſa intentio quam ſignificat nomen rationis, ſit in re; aut etiam ipſa conceptio, cui convenit talis intentio, ſit in re extra animam, cum ſit in anima ſicut in ſubiecto: ſed dicitur eſſe in re, inquantum in re extra animam eſt aliquid quod reſpondet conceptioni animæ, ſicut ſignificatum ſigno.

Unde ſciendum, quod ipſa conceptio intellectus tripliciter ſe habet ad rem quæ eſt extra animam. Aliquando enim hoc quod intellectus concipit, eſt ſimilitudo rei exiſtentis extra animam, ſicut hoc quod concipitur de hoc nomine *homo*, & talis conceptio intellectus habet fundamentum in re immediate, inquantum res ipſa ex ſua conformitate ad intellectum, facit quod intellectus ſit verus, & quod nomen ſignificans illum intellectum, proprie de re dicatur. Aliquando autem hoc quod ſignificat nomen, non eſt ſimilitudo rei exiſtentis extra animam, ſed eſt aliquid quod conſequitur ex modo intelligendi rem quæ eſt extra animam: & huiuſmodi ſunt intentiones quas intellectus noſter adinvenit; ſicut ſignificatum huius nominis *genus* non eſt ſimilitudo alicuius rei extra animam exiſtentis; ſed ex hoc quod intellectus intelligit animal ut in pluribus ſpeciebus, attribuit ei intentionem generis: & huiuſmodi intentionis licet proximum fundamentum non ſit in re, ſed in intellectu, tamen remotum fundamentum eſt res ipſa. Unde intellectus non eſt falſus, qui has intentiones adinvenit. Et ſimile eſt de omnibus aliis, quæ conſequuntur ex modo intelligendi, ſicut eſt abſtractio mathematicorum, & huiuſmodi. Aliquando vero id quod ſignificatur per nomen, non habet fundamentum in re, neque proximum, neque remotum, ſicut conceptio chimeræ: quia neque eſt ſimilitudo alicuius rei extra animam, neque conſequitur ex modo intelligendi rem aliquam naturæ: & ideo iſta conceptio eſt falſa. Unde patet ſecundum, ſcilicet quod ratio dicitur eſſe in re, inquantum ſignificatum nominis, cui accidit eſſe rationem, eſt in re: & hoc contingit proprie, quando conceptio intellectus eſt ſimilitudo rei.

Quantum ad tertium, ſcilicet utrum rationes attributorum in Deo ſint, ſciendum eſt, quod circa hoc videtur eſſe duplex opinio. Quidam enim dicunt, ut Avicenna (Lib. de Intelligent. cap. I.) & Rabbi Moyſes (Lib. I. capp. LVII. & LVIII.) quod res illa quæ Deus eſt, eſt quoddam eſſe ſubſiſtens, nec aliquid aliud niſi eſſe, in Deo eſt: unde dicunt, quod eſt eſſe ſine eſſentia. Omnia autem alia quæ Deo attribuuntur, verificantur de Deo dupliciter ſecundum eos: vel per modum negationis, vel per modum cauſalitatis. Per modum negationis dupliciter. Vel ad removendum privationem, ſeu defectum oppoſitum, ut dicimus Deum ſapientem, ut removeatur defectus qui eſt in carentibus ſapientia. Vel ſecundum quod aliquid ex negatione conſequitur, ſicut eſt de hoc nomine *unus*, qui ex hoc ipſo quod non eſt diviſus, eſt unus. Similiter ex hoc ipſo quod eſt immaterialis, eſt intelligens. Unde ſecundum eos omnia iſta nomina potius ſunt inventa ad removendum, quam ad ponendum aliquid in Deo. Item per modum cauſalitatis dupliciter. Vel inquantum producit iſta in creaturis, ut dicatur Deus bonus, quia bonitatem creaturis influit, & ſic de aliis. Vel inquantum ad modum creaturæ ſe habet, ut dicatur Deus volens, vel pius, inquantum ſe habet ad modum volentis, vel pii in modo producendi effectum, ſicut dicitur iratus, quia ad modum irati ſe habet. Et ſecundum hanc opinionem ſequitur quod omnia nomina, quæ dicuntur de Deo, & creaturis, dicantur æquivoce, & quod nulla ſimilitudo ſit creaturæ ad Creatorem ex hoc quod creatura eſt bona, vel ſapiens, vel huiuſmodi aliquid: & hoc expreſſe dicit Rabbi Moyſes. Secundum hoc, illud quod concipitur de nominibus attributorum, non refertur ad Deum, ut ſit ſimilitudo alicuius quod in eo eſt. Unde ſequitur quod rationes iſtorum nominum non ſunt in Deo, quaſi fundamentum proximum habeant in ipſo, ſed remotum; ſicut nos dicimus de relationibus quæ ex tempore de Deo dicuntur: huiuſmodi enim relationes in Deo ſecundum rem non ſunt, ſed ſequuntur modum intelligendi, ſicut dictum eſt de intentionibus. Et ſic ſecundum hanc opinionem rationes horum attributorum ſunt tantum in intellectu, & non in re, quæ Deus eſt; & intellectus eas adinvenit ex conſideratione creaturarum, vel per negationem, vel per cauſalitatem, ut dictum eſt.

Alii vero dicunt, ut Dionyſius (cap. XII. de div. Nom.) & Anſelmus (Monol. cap. III.) quod in Deo præeminenter exiſtit quidquid perfectionis in creaturis eſt. Et hæc eminentia attenditur quantum ad tria, ſcilicet (a) quantum ad univerſalitatem

I 2

(a) *Al.* quantum ad utilitatem, quia inde ſunt &c.

tatem, quia in Deo ſunt omnes perfectiones adunatæ, quæ non congregantur in aliqua una creatura. Item quantum ad plenitudinem, quia eſt ibi ſapientia ſine omni defectu, & ſimiliter de aliis attributis: quod non eſt in creaturis. Item quantum ad unitatem: quæ enim in creaturis diverſa ſunt, in Deo ſunt unum. Et quia in illo uno habet omnia, ideo ſecundum illud unum cauſat omnia, cognoſcit omnia, & omnia ſibi per analogiam ſimilantur. Secundum ergo hanc opinionem, conceptiones quas intellectus noſter ex nominibus attributorum concipit, ſunt vere ſimilitudines rei, quæ Deus eſt, quamvis deficientes, & non plenæ, ſicut eſt de aliis rebus quæ Deo ſimilantur. Unde huiuſmodi rationes non ſunt tantum in intellectu, quia habent proximum fundamentum in re quæ Deus eſt. Et ex hoc contingit quod quidquid ſequitur ad ſapientiam, inquantum huiuſmodi, recte, & proprie convenit Deo. Hæ autem opiniones, quamvis in ſuperficie diverſæ videantur, tamen non ſunt contrariæ, ſi quis dictorum rationes ex cauſis aſſumit dicendi. Quia primi conſideraverunt ipſas res creatas, quibus imponuntur nomina attributorum, ſicut quod hoc nomen ſapientia imponitur cuidam qualitati, & hoc nomen eſſentia cuidam rei quæ non ſubſiſtit; & hæc longe a Deo ſunt: & ideo dixerunt, quod Deus eſt eſſe ſine eſſentia, & quod non eſt in eo ſapientia ſecundum ſe.

Alii vero conſideraverunt modos perfectionis, ex quibus dicta nomina ſumuntur: & quia Deus ſecundum unum ſimplex eſſe omnibus modis perfectus eſt, qui importantur per huiuſmodi nomina; ideo dixerunt, quod iſta nomina poſitive Deo conveniunt. Sic ergo patet quod quælibet harum opinionum non negat hoc quod alia dicit: quia nec primi dicunt aliquem modum perfectionis Deo deeſſe, nec ſecundi qualitatem, aut res non ſubſiſtentes in Deo ponunt. Sic ergo patet tertium, ſcilicet quod rationes attributorum ſunt vere in Deo, quia ratio nominis magis ſe tenet ex parte eius a quo imponitur nomen, quam ex parte eius cui imponitur.

Quantum vero ad quartum, ſcilicet utrum pluralitas iſtarum rationum ſit tantum ex parte intellectus noſtri, vel aliquo modo ex parte rei, ſciendum eſt, quod iſta pluralitas rationum contingit ex hoc quod res quæ Deus eſt, ſuperat intellectum noſtrum. Intellectus enim noſter non poteſt una conceptione diverſos modos perfectionis accipere: tum quia ex creaturis cognitionem accipit, in quibus ſunt diverſi modi perfectionum ſecundum diverſas formas: tum quia hoc quod in Deo eſt unum, & ſimplex, plurificatur in intellectu noſtro, etiam ſi immediate a Deo reciperet; ſicut multiplicatur proceſſio ſuæ bonitatis in aliis creaturis. Unde cum Deus ſecundum unam & eamdem rem ſit omnibus modis perfectus, una conceptione non poteſt integre perfectionem eius apprehendere, & per conſequens nec nominare; & ideo oportet quod diverſas conceptiones de eo habeat, quæ ſunt diverſæ rationes, & quod diverſa nomina imponat ſignificantia rationes illas. Unde nomina illa non ſunt ſynonima, inquantum ſignificant rationes diverſas. Si autem intellectus noſter Deum per ſeipſum videret, illi rationi poſſet imponere nomen unum: quod erit in patria: & ideo dicitur Zac. ult. 9. *In illa die erit Dominus unus, & nomen eius unum*. Illud autem nomen unum non ſignificaret bonitatem tantum, nec ſapientiam tantum, aut aliquid huiuſmodi, ſed ſignificata omnium iſtorum includeret. Sed tamen ſi intellectus videns Deum per eſſentiam imponeret nomen rei quam videret, & nominaret mediante conceptione quam de ea habet, oporteret adhuc quod imponeret plura nomina: quia impoſſibile eſt quod conceptio intellectus creati repræſentet totam perfectionem divinæ eſſentiæ. Unde una re viſa diverſas conceptiones formaret, & diverſa nomina imponeret, ſicut etiam Chryſoſtomus (in expoſ. Pſal. CXLVIII.) dicit, quod Angeli laudant Deum, quidam ut maieſtatem, quidam ut bonitatem, & ſic de aliis, in ſignum quod ipſum non vident viſione comprehendente; ſed conceptio perfecte repræſentans eum eſt Verbum increatum; & ideo eſt unum tantum. Sic ergo patet quod pluralitas nominum venit ex hoc quod ipſe Deus noſtrum intellectum excedit. Quod autem Deus excedat intellectum noſtrum, eſt ex parte ipſius Dei, propter plenitudinem perfectionis eius, & ex parte intellectus noſtri, qui deficienter ſe habet ad eam comprehendendam. Unde patet quod pluralitas iſtarum rationum non tantum eſt ex parte intellectus noſtri, ſed etiam ex parte ipſius Dei, inquantum ſua perfectio ſuperat unamquamque conceptionem noſtri intellectus. Et ideo pluralitati iſtarum rationum reſpondet aliquid in re quæ Deus eſt: non quidem pluralitas rei, ſed plena perfectio, ex qua contingit ut omnes iſtæ conceptiones

nes

Digitized by Google

nes ei aptentur. Qui ergo dixerunt, quod pluralitas iſta eſt tantum ex parte intellectus noſtri, vel ex parte effectuum, quodammodo verum dixerunt, & quodammodo non. Si enim hoc referatur ad cauſam multiplicationis, ſic verum dicunt, quod eſt ex parte intellectus noſtri, & effectuum quodammodo, ex eo quod intellectus noſter non poteſt concipere divinam perfectionem una conceptione, ſed pluribus: cuius una ratio eſt ex hoc quod eſt aſſuefactus ad res creatas. Si autem referatur ad modum quo iſtæ rationes attribuuntur Deo, falſum dicunt. Non enim ex hoc quod bona facit, vel quia ad modum bonorum ſe habet, bonus eſt; ſed quia bonus eſt[1], ideo bona facit, & alia participando eius bonitatem, ad modum eius ſe habent. Unde ſi nullam creaturam feciſſet, nec facturus eſſet, ipſe in ſe talis eſſet ut poſſet vere conſiderari ſecundum omnes iſtas conceptiones, quas habet nunc intellectus noſter ipſum conſiderando. Et ſic patet quartum, quod pluralitas iſtorum nominum non tantum eſt ex parte intellectus noſtri formantis diverſas conceptiones de Deo, quæ dicuntur diverſæ rationes, ut ex dictis (art. anteced.) patet, ſed ex parte ipſius Dei, inquantum ſcilicet eſt aliquid in Deo correſpondens omnibus iſtis conceptionibus, ſcilicet plena, & omnimoda ipſius perfectio, ſecundum quam contingit quod quodlibet nominum ſignificantium iſtas conceptiones, de Deo vere & proprie dicitur; non autem ita quod aliqua diverſitas, vel multiplicitas ponatur in re, quæ Deus eſt, ratione iſtorum attributorum.

His viſis facile eſt reſpondere ad obiecta.

Ad primum ergo dicendum, quod intentio Dionyſii eſt dicere, quod ſecundum diverſas bonitates quas creaturis influit Deus, nominatur, manifeſtatur, & laudatur; non autem ita quod rationes illarum bonitatum ex hoc verificentur de eo, quia creaturis eas influit, ſed magis e converſo, ut dictum eſt (in corp.) Quamvis enim conditio cauſæ cognoſcatur ex conditionibus effectus, non tamen conditio cauſæ verificatur propter conditiones effectus, ſed e converſo.

Ad ſecundum dicendum, quod intellectus noſter id quod concipit de bonitate, vel de ſapientia, non refert in Deum, quaſi in eo ſit per modum quo ipſe concipit: quia hoc eſſet comprehendere eius ſapientiam, vel bonitatem: ſed intelligit ipſam bonitatem divinam, cui aliqualiter ſimile eſt quod intellectus noſter concipit, eſſe ſupra id quod de eo concipitur. Unde per huiuſmodi conceptiones non videtur ipſe Deus, ſecundum quod in ſe eſt, ſed intelligitur ſupra intellectum. Et hoc vult dicere Dionyſius in illa auctoritate [cap. VIII. de div. Nom.]

Ad tertium dicendum, quod multiplicitas iſta attributorum nullo modo ponitur in Deo, quaſi ipſe ſecundum rem ſit multiplex; ſed tamen ipſe ſecundum ſuam ſimplicem perfectionem, multitudini iſtorum attributorum correſpondet, ut vere de Deo dicantur. Et hoc intendit Commentator.

Ad quartum dicendum, quod ſicut ratio hominis non dicitur eſſe in homine, quaſi res quædam in ipſo; ſed eſt ſicut in ſubiecto in intellectu, & eſt in homine ſicut in eo quod præſtat fulcimentum veritati ipſius: ita etiam ratio bonitatis divinę eſt in intellectu ſicut in ſubiecto, in Deo autem ſicut in eo quod correſpondet per quamdam ſimilitudinem iſti rationi, faciens eius veritatem. Unde patet quod ratio procedit ex malo intellectu eius quod dicitur.

Ad quintum dicendum, quod aliquid dicitur fundari, vel radicari in aliquo metaphorice, ex quo firmitatem habet. Rationes autem intellectæ habent duplicem firmitatem: ſcilicet firmitatem ſui eſſe, & hanc habent ab intellectu, ſicut alia accidentia a ſuis ſubiectis; & firmitatem ſuæ veritatis, & hanc habent ex re cui conformantur. Ex eo enim quod res eſt, vel non eſt, locutio, & intellectus veritatem, vel falſitatem habet. Rationes ergo attributorum fundantur, vel radicantur in intellectu, quantum ad firmitatem ſui eſſe: quia, ut dictum eſt (art. anteced.) intellectus eſt earum ſubiectum: in eſſentia autem divina quantum ad firmitatem ſuæ veritatis: & hoc in nullo repugnat divinæ ſimplicitati.

Ad ſextum dicendum, quod in Deo omnia ſunt unum re, præter ingenerationem, generationem, & proceſſionem, quæ conſtituunt perſonas re diſtinctas, non autem oportet quod quidquid præter iſta de Deo dicitur, ſit unum ratione. Et ſimiliter intelligendum eſt quod dicit Boetius [I. de Trinit. cap. XII.] quod ſola relatio multiplicat Trinitatem, ſcilicet pluralitate reali. Tunc enim aliquid eſt unum re, & ratione multiplex, quando una res reſpondet diverſis conceptionibus, & nominibus, ut de ea verificentur; ſicut punctum, quod cum ſit una res, reſpondet ſecundum veritatem diverſis conceptionibus de eo factis, ſive prout cogitatur in ſe, ſive prout cogitatur centrum,

ſive

ſive prout cogitatur principium linearum: & hæ rationes, ſive conceptiones ſunt in intellectu ſicut in ſubiecto, & in ipſo puncto ſicut in fundamento veritatis iſtarum conceptionum. Quamvis iſtud exemplum non ſit uſquequaque conveniens, ſicut nec alia quæ in divinis inducuntur.

ARTICULUS IV.

Utrum in divinis ſint plures perſonæ.

I. P. q. XXX. *ar.* I. *& quodl.* VII. *art.* 6.

1. AD quattum ſic proceditur. Videtur quod in unitate divinæ eſſentiæ non ſit pluralitas perſonarum. In omnibus enim creaturis ita eſt quod ad multiplicationem ſuppoſitorum ſequitur multiplicatio eſſentiæ ſecundum numerum, ſicut alia humanitas eſt numero in Sorte, & Platone. Sed creaturæ ſunt exemplatæ a Deo. Cum igitur divinam eſſentiam impoſſibile ſit multiplicari, ut ſupra oſtenſum eſt (hac diſt. art. 1.) videtur quod impoſſibile ſit eſſe ibi pluralitatem ſuppoſitorum, vel perſonarum.

2. Item. Eorum quæ ſunt idem, ſi unum multiplicatur, vel communicatur, & reliquum. Sed in Deo idem eſt quo eſt, & quod eſt, ſive eſſentia, & ſuppoſitum. Si ergo eſſentia non multiplicatur, ergo nec ſuppoſitum. Ergo &c.

3. Item. Natura ſpeciei ad hoc multiplicatur in pluribus individuis, quia non poteſt totam perfectionem habere in uno: eo quod individuum eſt corruptibile, & ſpecies incorruptibilis: unde in incorruptibilibus eſt tantum unum individuum in una ſpecie, ſicut ſol. Sed natura divina habet omnem perfectionem in uno ſuppoſito. Ergo vanum eſt eſſe pluralitatem ſuppoſitorum, & hoc non poteſt eſſe in Deo.

Contra. Sicut dicit Dionyſius (de div. Nom. cap. IV.) bonum eſt communicativum ſui. Sed Deus eſt ſumme bonus. Ergo ſumme ſe communicabit. Sed in creaturis non ſumme ſe communicat, quia non recipiunt totam bonitatem ſuam. Ergo oportet quod ſit communicatio perfecta, ut ſcilicet totam ſuam bonitatem alii communicet. Hoc autem non poteſt eſſe in diverſitate eſſentiæ. Ergo oportet eſse plures diſtinctos in unitate divinæ eſſentiæ. Hoc idem arguitur ex perfectione divinæ beatitudinis, quæ ponit ſummum gaudium, quod ſine conſortio haberi non poteſt. Hoc etiam arguitur ex perfectione divinæ caritatis. Perfecta enim caritas eſt amor gratuitus qui tendit in alium. Sed non erit amor ſummus, niſi ſumme diligat. Summe autem non diligit creaturam, quæ non ſumme diligenda eſt. Ergo oportet quod in ipſa creatrice eſſentia, ſit ſumme diligens, & ſumme dilectus, diſtincti in eſſentiæ unitate.

SOLUTIO.

Reſpondeo. Concedendum eſt abſque ulla ambiguitate, eſſe in Deo pluralitatem ſuppoſitorum, vel perſonarum in unitate eſſentiæ, non propter rationes inductas, quæ non neceſſario concludunt, ſed propter fidei veritatem.

Ad primum ergo dicendum, quod in creatura differt eſſentia rei, & eſſe ſuum, nec habet eſſentia eſſe niſi propter comparationem ad habentem eſſentiam; & ideo quando eſsentia creata communicatur, communicatur tantum ſecundum rationem ſuam, & non ſecundum eſse; quia ſecundum illud eſse non eſt niſi in uno tantum habente. Divina autem eſsentia eſt idem quod ſuum eſse; & ideo quando communicatur eſsentia, communicatur etiam eſse. Unde eſsentia non tantum eſt una ſecundum rationem, ſed ſecundum eſse; & propter hoc poteſt eſſe una numero in pluribus ſuppoſitis. Creaturæ autem quamvis exemplentur a Deo, tamen deficiunt a repræſentatione eius.

Ad ſecundum dicendum, quod eſsentia, & ſuppoſitum ſunt in Deo idem re, nihilominus tamen differunt ratione, ſicut de attributis dictum eſt (ſupra, art. præced.) Unde Commentator in XI. Metaph. (text. XXXIX.) dicit, quod vita, & vivens non ſignificant idem in Deo, ſicut nomina ſynonyma: & ideo contra rationem ſuppoſiti eſt quod communicetur, non autem contra rationem eſsentiæ. Ideo una eſsentia communicatur pluribus ſuppoſitis.

Ad tertium dicendum, quod neceſſitas finis eſt neceſſitas conditionata, & ex ſuppoſitione. Unde non quæritur in illis quæ ſunt neceſſaria abſolute, & multo minus in illis quæ ſunt per ſe neceſſaria, non habentia neceſſitatem ab aliquo. Unde dico, quod pluralitas ſuppoſitorum in divina eſſentia non eſt propter aliquem finem; immo propter ſeipſam eſt neceſſario, cum ipſe Deus ſit finis omnium. Unde non poteſt concludi, quod ſit vana, quia vanum eſt quod eſt ordinatum ad finem quem non conſequitur.

AR-

ARTICULUS V.

Utrum divinæ perſonæ differant realiter, aut tantum ratione.

1. AD quintum ſic proceditur. Videtur quod pluralitas ſuppoſitorum in divinis non ſit realis, ſed tantum rationis. Sicut enim dicit Damaſcenus (Lib. I. de Fid. orth. cap. XI.) *tres perſonæ re idem ſunt, ratione autem, & cognitione diſtinguuntur*. Ergo videtur quod non ſit ibi pluralitas realis.

2. Præterea. Auguſtinus dicit (V. de Trinit. cap. VIII.) quod tres perſonæ in nullo abſoluto diſtinguuntur, ſed tantum in his quæ ſunt ad aliquid. Res autem non eſt ad aliquid, ſed eſt abſolutum. Ergo videtur quod tres perſonæ non ſunt tres res, & ita non eſt ibi realis diſtinctio.

3. Item. Perſonæ diſtinguuntur per proprietates. Proprietates autem illæ non addunt ſupra eſſentiam ſecundum rem, ſed tantum ſecundum rationem. Ergo videtur quod diſtinctio perſonarum, quam faciunt, ſit tantum diſtinctio rationis.

4. Item. Sicut paternitas, & eſſentia differunt ratione, ita ſapientia, & eſſentia. Si ergo hoc ſufficit ad diſtinctionem realem ſuppoſitorum, videtur quod etiam ſecundum diverſa attributa diſtinguantur realiter ſuppoſita; & ita ſunt tot perſonæ, quot attributa. Hoc autem eſt inconveniens. Ergo proprietates non faciunt realem diſtinctionem ſuppoſitorum.

Contra. Auguſtinus (I. de Doct. chriſt. cap. VIII.) dicit: *Res quibus fruendum eſt, ſunt Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus*. Ergo tres perſonæ ſunt plures res. Ergo eorum pluralitas eſt pluralitas realis.

Item. Diſtinctio rationis non ſufficit ad diſtinctionem ſuppoſitorum; cum unus & idem homo poſſit in ſe diverſas rationes habere, & cum ſuppoſitum dicat quid reale. Si ergo non eſt in divinis niſi diſtinctio rationis, non erit ibi vera pluralitas perſonarum: quod eſt hæreticum.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod dicere, perſonas diſtingui tantum ratione, ſonat hæreſim Sabellianam: & ideo ſimpliciter dicendum eſt, quod pluralitas perſonarum eſt realis. Quomodo autem hoc poſſit eſſe, videndum eſt.

Sciendum eſt igitur, quod proprietas perſonalis, ſcilicet relatio diſtinguens, eſt idem re quod divina eſſentia; ſed differens ratione, ſicut & de attributis dictum eſt. Ratio autem relationis eſt ut rèferatur ad alterum. Poteſt ergo dupliciter conſiderari relatio in divinis: vel per comparationem ad eſſentiam, & ſic eſt ratio tantum: vel per comparationem ad illud (*a*) ad quod refertur, & ſic per propriam rationem relationis relatio realiter diſtinguitur ab illo. Sed per comparationem relationis ad ſuum correlativum oppoſitum diſtinguuntur perſonæ, & non per comparationem relationis ad eſſentiam; & ideo eſt pluralitas perſonarum realis, & non tantum rationis.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas Damaſceni ſic intelligenda eſt. *Ratione*, ideſt relatione: & dicitur relatio ratio, per comparationem ad eſſentiam, ut dictum eſt (in corp.)

Ad ſecundum dicendum, quod res eſt de tranſcendentibus: & ideo ſe habet communiter ad abſoluta, & ad relata: & ideo eſt res eſſentialis, ſecundum quam perſonæ non differunt, & eſt res relativa, ſive perſonalis, ſecundum quam perſonæ diſtinguuntur.

Ad tertium dicendum, quod quamvis relatio per comparationem ad eſſentiam ſit ratio tantum, tamen per comparationem ad ſuum correlativum eſt res, & realiter diſtinguens ab ipſo.

Ad quartum dicendum, quod licet ſapientia ſecundum ſuam rationem differat ab aliis attributis, non tamen opponitur ad aliquod aliud attributum, cum ſapientia bonitatem, & alia attributa, ſecum compatiatur in eodem ſubiecto. Et ideo non habet rationem diſtinguendi ſuppoſita divinæ naturæ, ſicut habent relationes oppoſitæ. Sed ſicut ſapientia divina realiter facit effectum ſapientiæ propter veritatem rationis ipſius, quæ manet; ita relatio facit veram diſtinctionem propter rationem relationis veram, quæ ſalvatur.

EXPOSITIO TEXTUS.

Subſtantiæ, vel eſſentiæ: quia non proprie dicitur ſubſtantia, ut infra VIII. diſtinct. dicetur.

Creditur, & intelligitur. Iſta ordinantur ſecundum quod acquiritur fides in credente. Primum enim eſt prædicatorum verbum, ſicut dicitur Roman. x. 14. „ Quomodo credent ei quem non audierunt ? “ ſecundum eſt aſſenſus fidei in ipſo credente: & ultimo per

(*a*) *Al.* omittitur ad.

per fidem devenitur in intellectum. (*a*) Iſa. VII. 9. „ Niſi credideritis, non intelligetis. “

Purgatis mentibus; ſed diverſimode. Ad hoc enim quod videatur naturali cognitione, oportet mentem purgari a ſenſibilibus, & phantaſmatibus; ad hoc autem quod per fidem cernatur, oportet mentem purgari ab erroribus, & naturalibus rationibus; ad hoc autem quod videatur per eſſentiam, oportet mentem purgari ab omni culpa, & miſeria.

In tam excellenti luce. Loquitur de intuitu mentis, ad ſimilitudinem viſus corporalis; ſicut enim non poſſumus defigere oculum in excellens luminoſum; ita etiam mens noſtra non figitur in excellentia divinæ lucis, ut aliquid determinate cognoſcat, niſi per fidem. Unde etiam Philoſophi in diverſos errores prolapſi ſunt: & ideo dicit Philoſophus in II. Metaph. (text. 1.) „ Sicut ſe „ habet oculus noctuæ ad lucem ſolis, ita „ ſe habet intellectus noſter ad manifeſtiſſima „ naturæ. “

Per iuſtitiam fidei. Iuſtitia hic ſumitur pro iuſtitia generali, quæ eſt rectitudo animæ in comparatione ad Deum, & ad proximum, & unius potentiæ ad aliam: & dicitur iuſtitia fidei, quia in iuſtificatione primus motus eſt fidei, ſicut dicitur Hebr. XI. 6. „ Accedentem ad Deum oportet credere. “

Non approbo quod in oratione dixi: Deus qui nonniſi mundos verum ſcire voluiſti. Iſta notula affigitur ad excludendum falſum intellectum, qui poſſet de prædictis haberi, ſcilicet quod Deus nullo modo a peccatoribus cognoſci poſſet.

Nec periculoſius alicubi erratur. Hoc enim eſt fundamentum totius fidei: quo deſtructo, totum ædificium ſubruit. Unde etiam dicit Philoſophus in I. Cæli, & mundi (text. XXXIII.) quod parvus error in principio, maximus eſt in fine.

Nec fructuoſius aliquid invenitur. Cognitio enim Trinitatis in unitate eſt fructus, & finis totius vitæ noſtræ.

Ubi dixi de Patre. Iſta notula apponitur ad corrigendum hoc quod poſuit in littera hoc verbum *Sum*, *es*, *eſt* ſingulariter prædicari de tribus perſonis: & ratio fuit, quia ſignificat ſubſtantiam, quæ eſt una trium perſonarum. Sed poſtea retractavit: quia quamvis ſignificet ſubſtantiam, tamen ſignificat eam per modum actus, & actus numerantur ſecundum ſuppoſita: unde debet pluraliter prædicari de tribus perſonis.

Primum ipſa legis exordia occurrant: ubi ſcilicet primo legis præcepta poni incipiunt, Exod. XX. & Deuter. VI.

Deus enim, ut ait Ambroſius, nomen eſt naturæ, Dominus vero nomen eſt poteſtatis. Videtur quod Deus non ſit nomen naturæ per derivationes huius nominis *Theos*, quas Damaſcenus (Lib. I. Fid. orth. cap. XII.) ponit. Dicit enim, quod *Theos*, quod eſt Deus, dicitur ab *ethim*, quod eſt ardere, quia „ Deus noſter, ignis conſumens eſt: “ Deuter. IV. 24. Dicitur etiam a *theaſte*, quod eſt conſiderare, vel videre, quia omnia videt: vel a *thein*, quod eſt currere, vel fovere, quia per omnia vadit, omnia ſalvans, & continens: quæ omnia operationem important. Ergo &c.

Item *Dominus* ſecundum eſſe ſuum eſt relativum. Ergo non ſignificat poteſtatem, ſed relationem.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc nomen *Deus* poteſt conſiderari dupliciter. Vel quantum ad id a quo nomen imponitur, quod eſt quaſi qualitas nominis; & ſic eſt nomen operationis, ſecundum Damaſcenum. Vel quantum ad id cui imponitur, quod eſt ſubſtantia ſignificata per nomen; & ſic eſt nomen naturæ, quia ad ſignificandum divinam naturam eſt impoſitum.

Ad ſecundum dicendum, quod relationes fundantur ſuper aliquid quod eſt cauſa ipſarum in ſubiecto; ſicut æqualitas ſupra quantitatem, & dominium ſupra poteſtatem. Unde dicit Boetius (I. de Trinit.) quod dominium eſt poteſtas coercendi ſubditos: & Dionyſius (XII. de div. Nom.) dicit, quod dominium eſt non peiorum, id eſt ſubditorum, exceſſus tantum, ſed bonorum, & pulchriorum omnimoda, & perfecta poſſeſſio; vera, & non cadere valens fortitudo. Ad hoc enim quod aliquis ſit dominus, requiruntur divitiæ, & potentia, & ſuper hæc duo fundatur relatio dominii.

Perſonarum quoque pluralitatem, & naturæ unitatem ſimul oſtendit Dominus in Geneſi. Sciendum, quod Auguſtinus, & Hilarius ex hac auctoritate, *Faciamus hominem ad imaginem & ſimilitudinem noſtram*, nituntur oſtendere unitatem eſſentiæ, & perſonarum pluralitatem ex verbis ibi poſitis: ſed differenter. Quia Auguſtinus conſiderat tantum conſignificationem numeri in eis: unde per hæc duo, *Faciamus*, & *noſtram*, oſtendit Trinitatem perſonarum; per hæc vero duo, *imaginem*, & *ſimilitudinem*, unitatem eſſentiæ. Hilarius autem ex quolibet ho-

(a) *Ita Septuaginta, Vulgata autem* „ Niſi credideritis, non permanebitis.

horum quatuor intendit oſtendere utrumque, hoc modo. Similitudo enim ſignificat relationem cauſatam ex unitate qualitatis, quæ relatio requirit diſtincta ſuppoſita: eſt enim ſimilitudo rerum differentium eadem qualitas: unde ratione eius quod cauſat ſimilitudinem, oſtendit unitatem eſſentiæ, quia eſt eadem bonitas, & ſapientia, vel quidquid aliud per modum qualitatis ſignificatur. Nec poteſt ibi eſſe diverſitas bonitatis ſecundum numerum, ut probatum eſt, ſed ex parte relationis deſignatur ſuppoſitorum diſtinctio. Et eadem eſt ratio de hoc nomine *imago*, quæ dicit imitationem unius ad alterum, ſecundum aliquid unum: & hoc tangitur (*a*) ubi dicit: *Hilarius quoque .... dicit, his verbis ſignificari, quod in Trinitate nec diverſitas eſt, nec ſingularitas, vel ſolitudo; ſed ſimilitudo, & pluralitas*. Similiter etiam ex parte harum duarum dictionum, *Faciamus*, & *Noſtram*, accipit utrumque: pluralitatem quidem perſonarum ratione pluralis numeri, ſed unitatem eſſentiæ ratione conſortii, quod deſignatur in utroque. Conſortium enim oportet quod ſit in aliquo uno: & quia non poteſt eſſe in divinis unum in ſpecie, & diverſum in numero, oportet quod ſit unum numero; & hoc tangit ibi, *Item idem in IV. Lib. abſolutius voluit intelligi, ſignificationem hanc non ad ſe eſſe referendam tantum*. Differunt etiam quantum ad aliud: quia Auguſtinus videtur accipere ſimilitudinem, & imaginem tantum hominis ad Deum; ſed Hilarius accipit ſimilitudinem, & imaginem unius perſonæ ad aliam, & quod homo accedat ad illam ſimilitudinem quantum poteſt.

Diverſitas, propter diviſionem eſſentiæ. *Singularitas*, propter incommunicabilitatem divinæ naturæ. *Solitudo*, ne removeatur ſocietas perſonarum, quæ eſt per unionem amoris. *Similitudo*, contra diverſitatem. *Pluralitas*, contra ſingularitatem. *Diſtinctio*, contra ſolitudinem. *Significatio efficientis*, quantum ad hoc quod dicit, Faciamus. *Operatio* (*b*) *conſtituta*, in ipſum operatum.

Maximus Propheta, quantum ad modum revelationis, quæ eſt per intellectualem viſionem, & quantum ad privilegium promiſſi ſeminis.

Dominus poſſedit me. Loquitur de Filio, inquantum appropriatur ſibi ſapientia. Dicitur autem Deus poſſidere ſapientiam, quia ipſe ſolus eam perfecte habet. Poſſidetur enim quod ad nutum habetur: unde Philoſophus in principio Metaphyſic. (textu vel cap. 2.) dicit, (*c*) quod divina ſcientia eſt poſſeſſio divina, & non humana. *Viarum*, ideſt creaturarum, per quas in ipſum itur. *Ordinata*, ſecundum ordinem naturæ, qui eſt Filii ad Patrem, & ſecundum ordinem cauſæ, qui eſt ideæ ad ideatum. *Concepta*. Dicitur concipi, quia clauditur in unitate eſſentiæ Patris. (*d*) *Parturiebar*, inquantum exit a Patre per diſtinctionem perſonarum. *Cardines*, ideſt extremitates terræ, ſecundum Iſidorum (Lib. III. Ethimol. cap. XXXVII.) vel cauſæ in quibus terra, & ea quæ in terris, quaſi volvuntur, & conſervantur. *Delectabar*, conſors paternæ gloriæ. *Per ſingulos dies*, quantum ad rationes creaturarum, quæ in Deo ſunt lux, quamvis creaturæ in ſeipſis ſint tenebræ. *Ludens*, propter otium contemplationis ſapientiæ. Sicut enim operationes ludi non appetuntur propter aliud, ſed in ſeipſis habent delectationem, ita & contemplatio ſapientiæ.

In medio duorum animalium. Hoc ſumitur de Habacuc III. ſecundum aliam litteram; & per duo animalia ſignificantur duo teſtamenta.

Forcipem de altari. Hoc dicitur Iſaiæ VI. & per forcipem, qui habet duo brachia, ſignificantur duo teſtamenta, & per calculum veritas ſacræ Scripturæ: unde in Pſal. CXVIII. 140. dicitur: „ Ignitum eloquium tuum „ vehementer. “

DISTINCTIO III.

Incipit oſtendere quomodo per creaturam potuerit cognoſci Creator.

Apoſtolus namque ait (ad Rom. 1. 20.) quod „ inviſibilia Dei, a creatura „ mundi per ea quæ facta ſunt, intellecta conſpiciuntur, ſempiterna quoque „ virtus eius, & Divinitas. “ Per creaturam mundi intelligitur homo, propter excel-

(a) Al. ubi dicit Hilarius: *Quecumque &c.* (b) Al. *conſtitutionem*. (c) *Nicolai* quod ſapientia eſt &c. (d) Al. *Parturiri*.

excellentiam qua excellit inter alias creaturas, vel propter convenientiam quam habet cum omni creatura. Homo igitur inviſibilia Dei intellectu mentis conſpicere potuit, vel etiam conſpexit, „ per ea quæ facta ſunt, “ ideſt per creaturas viſibiles, vel inviſibiles. A duobus enim iuvabatur, ſcilicet a natura, quæ rationalis erat, & ab operibus a Deo factis, ut manifeſtaretur homini veritas. Ideo Apoſtolus (Rom. 1. 19.) dicit, quia „ Deus revelavit illis, “ ſcilicet dum fecit opera in quibus artificis aliquatenus relucet indicium.

Prima ratio, vel modus, quo potuit cognoſci Deus.

NAm, ſicut ait Ambroſius (ſuper illud 1. cap. ad Rom. „ Quod notum eſt. “) ut Deus, qui natura inviſibilis eſt, etiam a viſibilibus poſſet ſciri, opus fecit, quod opificem viſibilitate ſui manifeſtavit, ut per certum incertum poſſet ſciri; & ille Deus omnium eſſe crederetur qui hoc fecit quod ab homine impoſſibile eſt fieri. Potuerunt ergo cognoſcere, ſive cognoverunt, ultra omnem creaturam illum eſſe qui ea fecit quæ nulla creaturarum facere, vel deſtruere valet. Accedat quæcumque vis, creatura, & faciat tale cælum, & talem terram; & dicam, quia Deus eſt. Sed quia nulla creatura talia facere valet, conſtat, ſupra omnem creaturam illum eſſe qui ea fecit; ac per hoc illum eſſe Deum, humana mens cognoſcere potuit.

Secunda ratio qua potuit cognoſci, vel modus quo noverunt.

ALio etiam modo Dei veritatem, ductu rationis cognoſcere potuerunt, vel etiam cognoverunt. Ut enim Auguſtinus ait in Lib. de Civit. Dei (Lib. VIII. cap. VI.) viderunt ſummi Philoſophi nullum corpus Deum eſſe; & ideo cuncta corpora tranſcenderunt, quærentes Deum. Viderunt etiam quidquid mutabile eſt, non eſſe ſummum Deum, omniumque principium, & ideo omnem animam, mutabileſque ſpiritus tranſcenderunt. Deinde viderunt, omne quod mutabile eſt, non poſſe eſſe niſi ab illo qui incommutabiliter, & ſimpliciter eſt. Intellexerunt igitur, eum & omnia iſta feciſſe, & a nullo fieri potuiſſe.

Tertia ratio, vel modus.

COnſideraverunt etiam quidquid eſt in ſubſtantiis, vel corpus eſſe, vel ſpiritum; meliuſque aliquid ſpiritum eſſe quam corpus; ſed longe meliorem qui ſpiritum fecit, & corpus.

Quartus modus, vel ratio.

INtellexerunt etiam corporis ſpeciem intelligibilem, & intelligibilem ſpeciem ſenſibili prætulerunt. Senſibilia dicimus quæ viſu, & tactu corporis ſentiri queunt; intelligibilia quæ conſpectu mentis intelligi. Cum ergo in eorum conſpectu & corpus, & animus magis minuſque ſpecioſa eſſent; ſi autem omni ſpecie carere poſſent, omnino nulla eſſent: viderunt eſſe aliquid quo illa ſpecioſa facta ſunt, ubi eſt prima, & incommutabilis ſpecies, ideoque incomparabilis: & illud eſſe rerum principium rectiſſime crediderunt quod factum non eſſet, & ex quo cuncta facta eſſent. Ecce tot modis potuit cognoſci veritas Dei. Cum ergo Deus una ſit, & ſimplex eſſentia, quæ ex nulla diverſitate partium, vel accidentium conſiſtit; pluraliter tamen dicit Apoſtolus (Rom. 1. 20.) „ Inviſibilia Dei: “ quia pluribus modis cognoſcitur veritas Dei per ea quæ facta ſunt. Ex perpetuitate namque creaturarum intelligitur conditor æternus, ex magnitudine creaturarum omnipotens, ex ordine, & diſpoſitione ſapiens, ex gubernatione bonus. Omnia autem hæc ad unitatem Deitatis pertinent monſtrandam.

Quo-

Digitized by Google

Quomodo in creaturis apparet veſtigium Trinitatis.

NUnc reſtat oſtendere, an per ea quæ facta ſunt, aliquod Trinitatis veſtigium, vel indicium exiguum haberi potuerit. De hoc Auguſtinus in VI. de Trinit. (cap. x.) „ Oportet ut Creatorem per ea quæ facta ſunt, intellectu „ conſpicientes, Trinitatem intelligamus. “ Huius enim Trinitatis veſtigium in crea- „ turis apparet. Hæc enim quæ arte divina facta ſunt, & unitatem quamdam in „ ſe oſtendunt, & ſpeciem, & ordinem. Nam quodque horum creatorum, & unum „ aliquid eſt, ſicut ſunt naturæ corporum, & animarum; & aliqua ſpecie forman- „ tur, ſicut ſunt figuræ, vel qualitates corporum, ac doctrinæ, vel artes animarum; „ & ordinem aliquem petit, aut tenet, ſicut ſunt pondera, vel collocationes cor- „ porum, & amores, vel delectationes animarum. Et ita in creaturis prælucet „ veſtigium Trinitatis. In illa enim Trinitate, ſumma origo eſt omnium rerum, „ & pulchritudo perfectiſſima, & beatiſſima delectatio. “ Summa autem origo, ut Auguſtinus oſtendit in Lib. de vera Religione (cap. lv. circa finem) intelligitur Deus Pater, a quo ſunt omnia, a quo Filius, & Spiritus ſanctus: perfectiſſima pulchritudo intelligitur Filius, ſcilicet veritas Patris, nulla ex parte ei diſſimilis; quem cum ipſo, & in ipſo Patre veneramur; quæ forma eſt omnium, quæ ab uno facta ſunt, & ad unum referuntur. Quæ tamen omnia nec fierent a Patre per Filium, neque ſuis finibus ſalva eſſent, niſi Deus ſumme bonus eſſet, qui & nulli naturæ, quæ ab illo bona eſset, invidit; & ut in bono ipſo maneret, alia quantum vellet, alia quantum poſset dedit. Quæ bonitas, Spiritus ſanctus intelligitur qui eſt donum Patris, & Filii. Quare ipſum donum Dei cum Patre, & Filio æque incommutabile colere, & tenere nos convenit. Per conſiderationem itaque creaturarum, unius ſubſtantiæ Trinitatem intelligimus, ſcilicet unum Deum Patrem, a quo ſumus, & Filium, per quem ſumus, & Spiritum ſanctum, in quo ſumus: ſcilicet principium, ad quod recurrimus; & formam, quam ſequimur; & gratiam, qua reconciliamur: unum ſcilicet, quo auctore conditi ſumus; & ſimilitudinem eius, per quam ad unitatem reformamur; & pacem, qua unitati adhæremus: ſcilicet Deum, qui dixit, Fiat; & Verbum, per quod factum eſt omne quod ſubſtantialiter, & naturaliter eſt; & donum benignitatis eius, qua placuit quod ab eo per Verbum factum eſt, & reconciliatum auctori, ut non interiret. Ecce oſtenſum eſt, qualiter in creaturis aliquatenus imago Trinitatis indicatur. Non enim per creaturarum contemplationem ſufficiens notitia Trinitatis poteſt haberi, vel potuit ſine doctrinæ, vel interioris inſpirationis revelatione. Unde illi antiqui Philoſophi quaſi per umbram, & de longinquo viderunt veritatem, deficientes in contuitu Trinitatis, ut Magi Pharaonis in tertio ſigno: adiuvamur tamen in fide inviſibilium per ea quæ facta ſunt.

Quomodo in anima ſit imago Trinitatis.

NUnc vero ad eam iam perveniamus diſputationem, ubi in mente humana, quæ novit Deum, vel poteſt noſſe, Trinitatis imaginem reperiamus: ut enim Auguſtinus in XIV. Lib. de Trinit. (cap. VIII.) ait licet humana mens non ſit eius naturæ cuius Deus eſt; imago tamen illius, quo nihil melius eſt, ibi quærenda, & invenienda eſt, quo natura noſtra nihil habet melius, ideſt in mente. In ipſa enim mente, etiam antequam ſit particeps Dei, eius imago reperitur: etſi enim amiſſa Dei participatione deformis ſit, imago tamen Dei permanet. Eo enim ipſo imago Dei eſt mens quo capax eſt eius, eiuſque eſſe particeps poteſt. Iam ergo in ea Trinitatem, quæ Deus eſt, inquiramus. Ecce (1) enim mens ſui meminit, intelligit ſe, (2) diligit ſe. Hoc ſi cernimus, cernimus Trinitatem: nondum quidem Deum, ſed imaginem Dei. Hic enim quædam apparet trinitas memoriæ, in-

K 2

(1) *Al.* ergo. (2) *Al. omittitur* diligit ſe.

Digitized by Google

intelligentiæ, & amoris. Hæc ergo tria potiſſimum tractemus, memoriam, intelligentiam, & voluntatem. Hęc ergo tria, ut ait Auguſtinus in X.Lib.de Trinit.(cap.11.) (1) non ſunt tres vitæ, ſed una vita; nec tres mentes, ſed una mens; nec tres eſſentiæ, ſed una eſſentia. Memoria vero dicitur ad aliquid, & intelligentia, & voluntas, ſive dilectio, ſimiliter ad aliquid dicitur; vita vero dicitur ad ſeipſam, & mens, & eſſentia. Hæc ergo tria eo ſunt unum quo una vita, una mens, & una eſſentia: & quidquid aliud ad ſeipſa ſingula dicuntur, etiam ſimul, non pluraliter, ſed ſingulariter dicuntur. Eo vero tria ſunt quo ad ſe invicem referuntur.

Quomodo æqualia ſint, quia capiuntur a ſingulis omnia, & tota.

Æqualia etiam ſunt, non ſolum ſingula (2) ſingulis, ſed etiam ſingula omnibus: alioquin non ſe invicem caperent. Se autem invicem capiunt: capiuntur enim & a ſingulis ſingula, & a ſingulis omnia. Memini enim me habere memoriam, & intelligentiam, & voluntatem; & intelligo me intelligere, & velle, atque meminiſſe; & volo me velle, & meminiſſe, & intelligere.

Quomodo illa tria memoria capiat.

Totamque meam memoriam, & intelligentiam, & voluntatem ſimul memini. Quod enim memoriæ meæ non memini, illud non eſt in memoria mea. Nihil autem tam in memoria eſt quam ipſa memoria. Totam ergo memini. Item quidquid intelligo, intelligere me ſcio; & ſcio me velle quidquid volo; quidquid autem memini, ſcio. Totam igitur intelligentiam, totamque voluntatem meam memini.

Quomodo illa tria tota capiat intelligentia.

Similiter cum hæc tria intelligo, tota ſimul intelligo: neque quidquam intelligibilium eſt, quod non intelligam, niſi quod ignoro. Quod autem ignoro, nec memini, nec volo. Quidquid autem intelligibilium non intelligo, conſequenter etiam nec memini, nec volo; quidquid autem intelligibilium memini, & volo, conſequenter intelligo.

Quomodo illa tria tota capiat voluntas.

Voluntas mea etiam totam intelligentiam, totamque memoriam meam capit, dum utor eo toto quod intelligo, & memini. Cum itaque invicem a ſingulis, & omnia (3) & tota capiantur, æqualia ſunt tota ſingula totis ſingulis, & tota ſingula ſimul omnibus totis, & hæc tria unum, una vita, una mens, una eſſentia. Ecce illius ſummæ Unitatis, atque Trinitatis, ubi una eſt eſſentia, & tres perſonæ, imago eſt mens humana, licet impar. Mens autem hic pro animo ipſo accipitur, ubi eſt imago illa Trinitatis. Proprie vero mens dicitur, ut ait Auguſtinus (XV. de Trinit. cap. VII.) non anima ipſa, ſed quod in ea eſt excellentius, qualiter ſæpe accipitur. Illud etiam ſciendum eſt, quod memoria non ſolum abſentium eſt, & præteritorum, ſed etiam præſentium, ut ait Auguſtinus in XIV. Lib. de Trinit. (cap. XI.) alioquin non ſe caperet.

Ex quo ſenſu illa tria dicantur unum eſſe, & una eſſentia, quæritur.

Hic attendendum eſt diligenter, ex quo ſenſu accipiendum ſit, quod ſupra dixit, illa tria, ſcilicet memoriam, intelligentiam, & voluntatem, eſſe unum, unam

(1) *Al.* non ſunt tres vitæ, ſed una mens, *omiſſ. aliis.* (2) *Al.* ſingulariter. (3) *Al. deeſt* &.

unam mentem, unam eſſentiam: quod utique non videtur verum eſſe, iuxta proprietatem ſermonis. Mens enim, ideſt ſpiritus rationalis, eſſentia ſpiritualis eſt, & incorporea. Illa vero tria, naturales proprietates, ſeu vires ſunt ipſius mentis, & a ſe invicem differunt: quia memoria non eſt intelligentia, vel voluntas; nec intelligentia voluntas, ſive amor.

Quod etiam ad ſe invicem dicuntur relative.

ET hæc tria etiam ad ſe invicem referuntur, ut ait Auguſtinus in IX. Lib. de Trinit. (cap. III.) Mens enim amare ſeipſam, vel meminiſſe non poteſt, niſi etiam noverit ſe. Nam quomodo amat, vel meminit quod neſcit? (IX. de Trinit. cap. V.) Miro itaque modo iſta tria inſeparabilia ſunt a ſemetipſis, & tamen eorum ſingulum, & omnia (1) ſimul una eſſentia eſt, cum & relative dicantur ad invicem.

Hic aperitur quod ſupra quærebatur, ſcilicet quomodo hæc tria dicantur unum.

SEd iam videndum eſt quomodo hæc tria dicantur una ſubſtantia: ideo ſcilicet quia in ipſa anima, vel mente ſubſtantialiter exiſtunt, non ſicut accidentia in ſubiectis, quæ poſſunt adeſſe, & abeſſe. Unde Auguſtinus in Lib. IX. de Trinit. (cap. IV.) ait: „ Admonemur, ſi utcumque videre poſſumus, hæc in animo „ exiſtere ſubſtantialiter, non tamquam in ſubiecto, ut color in corpore: quia etſi „ relative dicuntur ad invicem ſingula, tamen ſubſtantialiter ſunt in ſua ſub- „ ſtantia. " Ecce ex quo ſenſu illa tria dicantur unum eſſe, vel una ſubſtantia. Quæ tria, ut ait Auguſtinus in Lib. XV. de Trinit. (cap. XX.) in mente naturaliter divinitus inſtituta, quiſquis vivaciter perſpicit, & quam magnum ſit in ea, unde poteſt etiam ſempiterna, immutabiliſque natura recoli, conſpici, concupiſci (reminiſcitur enim per memoriam, intuetur per intelligentiam, amplectitur per dilectionem) profecto reperit illius ſummæ Trinitatis imaginem.

Quod in illa ſimilitudine eſt diſſimilitudo.

VErumtamen caveat ne hanc imaginem ab eadem Trinitate factam, ita ei comparet ut omnino exiſtimet ſimilem; ſed potius in qualicumque iſta ſimilitudine magnam quoque diſſimilitudinem cernat.

Prima diſſimilitudo.

QUod breviter oſtendi poteſt. Homo unus per illa tria intelligit, meminit, diligit: qui nec memoria eſt, nec intelligentia, nec dilectio; ſed hæc habet. Unus ergo homo eſt qui habet hæc tria, non tamen ipſe eſt hæc tria. In illius vero ſumma ſimplicitate naturæ, quæ Deus eſt, quamvis unus ſit Deus, tres tamen perſonæ ſunt. Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus, & hæ tres unus Deus. Aliud eſt itaque Trinitas res ipſa, aliud imago Trinitatis in re alia: propter quam imaginem etiam illud in quo ſunt hæc tria, imago dicitur, ideſt homo, ſicut imago dicitur & tabula, & pictura quæ eſt in ea; ſed tabula nomine imaginis appellatur propter picturam quæ eſt in ea.

Alia diſſimilitudo.

RUrſus iſta imago quæ eſt homo, habens illa tria, una perſona eſt; illa vero Trinitas non una perſona eſt, ſed tres perſonæ, Pater Filii, & Filius Patris, & Spiritus Patris, & Filii. Itaque in iſta imagine Trinitatis non hæc tria unus

(1) *Al. deeſt* ſimul.

unus homo, ſed unius hominis ſunt. In illa vero ſumma Trinitate, cuius hæc imago eſt, non unius Dei ſunt illa tria, ſed unus Deus; & tres ſunt illæ perſonæ, non una perſona. Illa enim tria non homo ſunt, ſed hominis ſunt, vel in homine ſunt. Sed numquid poſſumus dicere, Trinitatem ſic eſse in Deo ut aliquid Dei ſit, nec ipſa ſit Deus? Abſit ut hoc credamus. Dicamus ergo in mente noſtra imaginem Trinitatis, ſed exiguam, & qualemcumque eſse, quæ ſummæ Trinitatis ita gerit ſimilitudinem ut ex maxima parte ſit diſſimilis. Sciendum vero eſt, quod hæc trinitas mentis, ut ait Auguſtinus in XIV. Lib. de Trinit. (cap. XII.) non propterea tantum imago Dei eſt, quia ſui meminerit mens, & intelligit, ac diligit ſe; ſed quia poteſt etiam meminiſse, & intelligere, & amare illum a quo facta eſt.

Alia aſſignatio trinitatis in anima, ſcilicet mens, notitia, amor.

POteſt etiam alio modo, aliiſque nominibus diſtingui trinitas in anima, quæ eſt imago illius ſummæ, & ineffabilis Trinitatis. Ut enim ait Auguſtinus in IX. Lib. de Trinit. (cap. IV.) mens, & notitia eius, & amor, tria quædam ſunt. Mens enim novit ſe, & amat ſe; nec amare ſe poteſt niſi etiam noverit ſe. Duo quædam ſunt mens, & notitia eius. Item duo quædam ſunt mens, & amor eius. Cum ergo ſe novit mens, & amat ſe, manet trinitas, ſcilicet mens, amor, & notitia. Mens autem hic non accipitur pro anima, ſed pro eo quod in anima excellentius eſt. Hæc autem tria cum ſint diſtincta a ſe invicem, dicuntur tamen eſse unum, quia in anima ſubſtantialiter exiſtunt.

Quod mens vice Patris, notitia Filii, amor Spiritus ſancti accipitur.

ET eſt ipſa mens quaſi parens, & notitia eius quaſi proles eius. Mens enim cum ſe cognoſcit, notitiam ſui gignit, & eſt ſola parens ſuæ notitiæ. Tertius eſt amor, qui de ipſa mente, & notitia procedit, dum mens cognoſcens ſe diligit ſe: non enim poſſet ſe diligere, niſi cognoſceret ſe: amat etiam placitam prolem, ideſt notitiam ſuam: & ita amor quidam complexus eſt parentis, & prolis. (Ex Lib. IX. de Trin. cap. XII.)

Quod non eſt minor mente notitia, nec amor utroque.

NEc minor proles parente, dum tantam ſe novit mens quanta eſt; nec minor eſt amor parente, & prole, ideſt mente, & notitia, dum tantum ſe diligit mens quantum ſe novit, & quanta eſt.

Quod hæc tria in ſeipſis ſunt.

SUnt etiam hæc ſingula in ſeipſis: quia & mens amans in amore eſt, & amor in amantis notitia, & notitia in mente noſcente eſt. Ecce in his tribus qualecumque Trinitatis veſtigium apparet.

Quomodo mens per iſta proficit ad intelligendum Deum.

MEns itaque rationalis conſiderans hæc tria, & illam unam eſſentiam in qua iſta ſunt, extendit ſe ad contemplationem Creatoris, & videt Trinitatem in Unitate, & Unitatem in Trinitate. Intelligit enim unum Deum eſſe unam eſſentiam, unum principium. Intelligit (1) enim quia ſi duo eſſent, vel uterque inſufficiens eſſet, vel alter ſuperflueret: quia ſi aliquid deeſſet uni quod alter haberet

(1) *Al. deeſt* enim.

beret, non eſſet ibi ſumma perfectio ; ſi vero nihil uni deeſſet quod haberet alter , cum in uno eſſent omnia , alter ſuperflueret . Intellexit ergo unum eſſe Deum, unum omnium auctorem ; & vidit quia abſque ſapientia non ſit , quaſi res fatua ; & ideo intellexit eum habere ſapientiam, quæ ab ipſo genita eſt: & quia ſapientiam ſuam diligit, intellexit etiam ibi eſſe amorem.

Hic de ſummæ Trinitatis unitate.

QUapropter iuxta iſtam conſiderationem , ut ait Auguſtinus in Lib. IX. de Trinit. (cap. 1.) credamus Patrem, & Filium, & Spiritum ſanctum , unum eſſe Deum, univerſæ creaturæ conditorem, & rectorem; nec Patrem eſſe Filium; nec Spiritum ſanctum, vel Patrem eſſe, vel Filium, ſed Trinitatem relatarum ad invicem perſonarum. Ut enim ipſe (Fulgentius) ait in Lib.de Fide ad Petrum(cap.1.) una eſt natura, ſive eſſentia Patris, & Filii, & Spiritus ſancti , non una perſona: ſi enim ſic eſſet una perſona, ſicut eſt una ſubſtantia Patris, & Filii, & Spiritus ſancti; veraciter Trinitas non diceretur. Rurſus quidem Trinitas eſset vera, ſed unus Deus Trinitas ipſa non eſset, ſi quemadmodum Pater , & Filius, & Spiritus ſanctus perſonarum ſunt ab invicem proprietate diſtincti , ſic fuiſsent naturarum quoque diverſitate diſcreti . Fides autem Patriarcharum, Prophetarum, atque Apoſtolorum , unum Deum prædicat eſse Trinitatem . In illa ergo ſancta Trinitate unus Deus eſt Pater, qui ſolus eſſentialiter de ſeipſo unum Filium genuit, & unus Filius, qui de uno Patre ſolus eſſentialiter natus eſt, & unus Spiritus ſanctus, qui ſolus eſſentialiter a Patre, Filioque procedit. Hoc autem totum non poteſt una perſona, ideſt gignere ſe, & naſci de ſe , & procedere de ſe . Ut enim ait Auguſtinus in I. Lib. de Trinit. (cap. 1.) nulla res eſt quæ ſeipſam gignat ut ſit .

DIVISIO PRIMAE PARTIS TEXTUS.

IN parte iſta oſtendit Magiſter Unitatem eſſentiæ , & Trinitatem perſonarum per rationes, & ſimilitudines quaſdam : & dividitur in partes duas . In prima oſtendit Unitatem eſſentiæ divinæ per rationes naturales; in ſecunda oſtendit Trinitatem perſonarum per ſimilitudines creaturarum , ibi , *Nunc reſtat oſtendere utrum per ea quæ facta ſunt , aliquod Trinitatis indicium vel exiguum haberi potuerit .*

Circa primum tria facit . Primo oſtendit per auctoritatem Apoſtoli, probantis unitatis divinæ eſſentiæ poſſibilitatem ; ſecundo inducit probationem, ibi, *Nam ſicut ait Ambroſius* ; tertio excludit quamdam obiectionem, ibi, *Cum ergo Deus una ſit & ſimplex eſſentia .... pluraliter tamen dicit Apoſtolus , Inviſibilia Dei .*

Secunda autem pars in qua ponit probationem , dividitur in quatuor , ſecundum quatuor rationes quas ponit. Harum autem diverſitas ſumitur ſecundum vias deveniendi ex creaturis in Deum, quas Dionyſius ponit VII.cap.de divinis Nominibus . Dicit enim quod ex creaturis tribus modis devenimus in Deum, ſcilicet per cauſalitatem, per remotionem , per eminentiam . Et ratio huius eſt , quia eſſe creaturæ eſt ab altero . Unde ſecundum hoc ducimur in cauſam a qua eſt. Hoc autem poteſt eſſe dupliciter. Aut quantum ad id quod receptum eſt ; & ſic ducimur per modum cauſalitatis : aut quantum ad modum recipiendi, quia imperfecte recipitur ; & ſic habemus duos modos, ſcilicet ſecundum remotionem imperfectionis a Deo, & ſecundum hoc quod illud quod receptum eſt in creatura , perfectius , & nobilius eſt in Creatore ; & ita eſt modus per eminentiam.

Prima ergo ratio ſumitur per viam cauſalitatis , & formatur ſic . Omne quod habet eſſe ex nihilo , oportet quod ſit ab alio , a quo eſſe ſuum fluxerit . Sed omnes creaturæ habent eſſe ex nihilo: quod manifeſtatur ex earum imperfectione, & potentialitate. Ergo oportet quod ſint ab aliquo uno primo , & hoc eſt Deus.

Secunda ratio ſumitur per viam remotionis, & eſt talis. Ultra omne imperfectum , oportet eſſe aliquod perfectum, cui nulla quidem imperfectio admiſceatur. Sed corpus eſt imperfectum , quia eſt terminatum , & finitum ſuis dimenſionibus , & mobile . Ergo oportet ultra corpora eſſe aliquid quod non eſt corpus.

Item.

Item. Omne incorporeum mutabile de ſui natura eſt imperfectum. Ergo ultra omnes ſpecies mutabiles, ſicut ſunt animæ. & Angeli, oportet eſſe aliquod ens incorporeum, & immobile, & omnino perfectum; & hoc eſt Deus.

Aliæ duæ rationes ſumuntur per viam eminentiæ. Sed poteſt dupliciter attendi eminentia: vel quantum ad eſſe, vel quantum ad cognitionem. Tertia ergo ſumitur ratio per viam eminentiæ in eſſe, & eſt talis. Bonum, & melius dicuntur per comparationem ad optimum. Sed in ſubſtantiis invenimus corpus bonum, & ſpiritum creatum melius, in quo tamen bonitas non eſt a ſeipſo. Ergo oportet eſſe aliquod optimum a quo ſit bonitas in utroque.

Quarta ſumitur per eminentiam in cognitione, & eſt talis. In quibuſcumque eſt invenire magis, & minus ſpecioſum, eſt invenire aliquod ſpecioſitatis principium, per cuius propinquitatem aliud alio dicitur ſpecioſius. Sed invenimus corpora eſſe ſpecioſa ſenſibili ſpecie, ſpiritus autem ſpecioſiores ſpecie intelligibili. Ergo oportet eſſe aliquid a quo utraque ſpecioſa ſint, cui ſpiritus creati magis appropinquant.

Nunc reſtat oſtendere, utrum per ea quæ facta ſunt, aliquod Trinitatis indicium vel exiguum haberi potuerit. Hic oſtendit Trinitatem perſonarum per ſimilitudines in creaturis: & primo per ſimilitudinem veſtigii; ſecundo per ſimilitudinem imaginis, ibi, *Nunc autem ad eam iam perveniamus diſputationem, ubi in mente humana.... Trinitatis imaginem reperiamus*. Circa primum duo facit. Primo enim oſtendit per auctoritatem Auguſtini quomodo in veſtigio creaturarum repræſentatur Trinitas perſonarum; ſecundo ex ipſa ſimilitudine veſtigii concludit perſonarum diſtinctionem, ibi, *Per conſiderationem creaturarum, unius ſubſtantiæ Trinitatem intelligimus*. Ubi diſtinguit tres perſonas. Primo quo ad nos, & hoc tripliciter: ſecundum exitum noſtrum a Deo; & ſecundum reditum in ipſum, ibi, *Scilicet principium ad quod recurrimus*; & ſecundum beneficium ipſius Dei, ibi, *Unum ſcilicet, quo auctore conditi ſumus*. Secundo concludit per comparationem ad omnia, ibi, *Scilicet Deum qui dixit, Fiat lux*. Ultimo oſtendit veſtigii repræſentationem eſſe inſufficientem, ibi, *Ecce oſtenſum qualiter in creaturis aliquatenus imago Trinitatis indicatur*.

QUAESTIO I.

Quia autem in parte iſta oſtenditur, qualiter venitur in cognitionem Dei per veſtigium creaturarum; ideo quæruntur duo. Primo de divina cognitione. Secundo de creaturarum veſtigio.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo. Utrum Deus ſit cognoſcibilis a creaturis.

Secundo. Utrum Deum eſſe ſit per ſe notum.

Tertio. Utrum poſſit cognoſci per creaturas, & quorum ſit Deum per creaturas cognoſcere.

Quarto. Quid de Deo Philoſophi per creaturas cognoſcere potuerunt.

ARTICULUS I.

Utrum Deus poſſit cognoſci ab intellectu creato.

I. P. q. XII. ar. 12.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod Deus non ſit cognoſcibilis a creato intellectu. Dicit enim Dionyſius (cap. I.) de divinis Nominibus quod Deum nec dicere, nec intelligere poſſumus: quod ſic probat. Cognitio eſt tantum exiſtentium. Sed Deus eſt ſupra omnia exiſtentia. Ergo eſt ſupra omnem cognitionem.

2. Item. Deus plus diſtat a quolibet exiſtentium intelligibilium notorum nobis, quam diſtet intelligibile a ſenſibili. Sed ſenſus non poteſt intelligibile cognoſcere. Ergo nec Deus poteſt a noſtro intellectu cognoſci.

3. Item. Omnis cognitio eſt per ſpeciem aliquam, per cuius informationem fit aſſimilatio cognoſcentis ad rem cognitam. Sed a Deo non poteſt abſtrahi aliqua ſpecies, cum ſit ſimpliciſſimus. Ergo non eſt cognoſcibilis.

4. Item. Ut dicit Philoſophus (III. Phyſ. text. IV.) omne infinitum eſt ignotum: cuius ratio eſt, quia de ratione infiniti eſt ut ſit extra accipientem, ſecundum aliquid ſui; & tale eſt ignotum. Sed Deus eſt infinitus. Ergo eſt ignotus.

5. Item. Philoſophus dicit (III. de Anima text. I.) quod ita ſe habent phantaſmata ad intellectum, ſicut colores ad viſum. Sed viſus corporalis nihil videt ſine colore. Ergo intellectus noſter nihil intelligit ſine phantaſmate. Cum igitur de Deo non poſſit formari aliquod phantaſma, ut dicitur Iſa. xl. 18. *Quam imaginem ponetis ei?* videtur quod

quod non ſit cognoſcibilis a noſtro intellectu.

Contra. Hierem. IX. 24. dicitur: *In hoc glorietur qui gloriatur, ſcire, & noſſe me*. Sed iſta non eſt vanagloria ad quam Deus hortatur. Ergo videtur quod poſſibile ſit Deum cognoſcere.

Item. Ut ſupra dictum eſt, etiam ſecundum (*a*) Philoſophum (X. Eth. cap. x.) ultimus finis humanæ vitæ eſt contemplatio Dei. Si igitur ad hoc homo non poſſet pertingere, in vanum eſſet conſtitutus: quia vanum eſt ſecundum Philoſophum (II. Phyſ. text. lxii.) quod ad aliquem finem eſt, quem (*b*) non attingit: & hoc eſt inconveniens, ut dicitur in Pſalm. lxxxviii. 48. *Numquid enim vane conſtituiſti* (*c*) *eum?*

Item. Ut dicit Philoſophus III. de Anima (text. vii.) in hoc differt intelligibile a ſenſibili, quia ſenſibile excellens deſtruit ſenſum; intelligibile autem maximum non deſtruit, ſed confortat intellectum. Cum igitur Deus ſit maxime intelligibilis, quantum in ſe eſt, quia eſt primum intelligibile, videtur quod a noſtro intellectu poſſit intelligi: non enim impediretur niſi propter ſuam excellentiam.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod non eſt hic quæſtio, utrum Deus in eſſentia ſua immediate videri poſſit: hoc enim alterius intentionis eſt: ſed utrum quocumque modo cognoſci poſſit. Et ideo dicimus, quod Deus cognoſcibilis eſt; non autem ita eſt cognoſcibilis, ut eſſentia ſua comprehendatur. Quia omne cognoſcens habet cognitionem de re cognita, non per modum rei cognitæ, ſed per modum cognoſcentis. Modus autem nullius creaturæ attingit ad altitudinem divinæ maieſtatis. Unde oportet quod a nullo perfecte cognoſcatur, ſicut ipſe ſeipſum perfecte cognoſcit.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus non eſt hoc modo exiſtens ſicut iſta exiſtentia, ſed in eo eſt natura entitatis eminenter. Unde ſicut non eſt omnino expers entitatis, ita etiam non omnino eſt expers cognitionis, quin cognoſcatur; ſed non cognoſcitur per modum aliorum exiſtentium, quæ intellectu creato comprehendi poſſunt.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis plus diſtet Deus a quolibet intelligibili, ſecundum naturæ proprietatem, quam intelligibile a ſenſibili; tamen plus convenit in ratione cognoſcibilis. Omne enim quod eſt ſeparatum a materia, habet rationem ut cognoſcatur ſicut intelligibile; quod autem materiale eſt, cognoſcitur ut ſenſibile.

Ad tertium dicendum, quod ſpecies, per quam fit cognitio, eſt in potentia cognoſcente ſecundum modum ipſius cognoſcentis: unde eorum quæ ſunt magis materialia quam intellectus, ſpecies eſt in intellectu ſimplicior quam in rebus; & ideo huiuſmodi dicuntur cognoſci per modum abſtractionis. Deus autem, & Angeli ſunt ſimpliciores noſtro intellectu, & ideo ſpecies quæ in noſtro intellectu efficitur, per quam cognoſcuntur, eſt minus ſimplex. Unde non dicimur cognoſcere ea per abſtractionem, ſed per impreſſionem ipſorum in intelligentias noſtras.

Ad quartum dicendum, quod infinitum dicitur dupliciter, ſcilicet privative, & negative. Infinitum privative eſt quod ſecundum ſuum genus eſt natum habere finem, non habens; & tale cum ſit imperfectum, ex ſui imperfectione perfecte non cognoſcitur, ſed ſecundum quid. Infinitum negative dicitur quod nullo modo finitum eſt; & hoc eſt quiddam quod ſe ad omnia extendit, perfectiſſimum, non valens ab intellectu creato comprehendi, ſed tantum attingi.

Ad quintum dicendum, quod Philoſophus (III. de Anima text. xxx.) loquitur de cognitione intellectus connaturali nobis ſecundum ſtatum viæ; & hoc modo Deus non cognoſcitur a nobis, niſi per phantaſmata, non ſui ipſius, ſed cauſati ſui, per quod in ipſum devenimus. Sed per hoc non removetur quin cognitio aliqua poſſit eſſe intellectus, non per viam naturalem nobis, ſed altiorem, ſcilicet per influentiam divini luminis ad quam phantaſma non eſt neceſſarium. Alia concedimus.

Tamen ad ultimum, quia concludit, quod Deus etiam nunc maxime cognoſcatur a nobis, reſpondendum eſt, quod quodammodo eſt ſimile in intellectu, & ſenſu, & quodammodo diſſimile. In hoc enim ſimile eſt quod ſicut ſenſus non poteſt in id quod non eſt proportionatum ſibi, ita nec intellectus, cum omnis cognitio ſit per modum cognoſcentis ſecundum Boetium (de Conſ. Lib. V. proſa v. in princ.) in hoc autem diſſimile eſt quod intelligibile excellens non corrumpit, ſicut excellens ſenſibile: unde intellectus non deficit a cognitione excellentis intelligibilis, quia corrumpatur, ſed quia non attingit: & ideo non perfecte Deum videre poteſt intellectus creatus.

(*a*) *Al.* Philoſophos. (*b*) *Al.* attendit, *item* intendit. (*c*) Vulgata: *omnes filios hominum*.

Digitized by Google

ARTICULUS II.

Utrum Deum eſſe ſit per ſe notum.

I. P. q. 11. *a.* 1.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Deum eſſe ſit per ſe notum. Illa enim dicuntur per ſe nota quorum cognitio naturaliter eſt nobis inſita, ut Omne totum eſt maius ſua parte. Sed cognitio exiſtendi Deum ſecundum Damaſcenum (Lib. I. Fid. orthod. cap. 1.) naturaliter eſt omnibus inſita. Ergo Deum eſſe eſt per ſe notum.

2. Item. Sicut ſe habet lux ſenſibilis ad viſum, ita ſe habet lux intellectualis ad intellectum. Sed lux viſibilis ſeipſa videtur; immo nihil videtur, niſi mediante ipſa. Ergo Deus ſeipſo immediate cognoſcitur.

3. Item. Omnis cognitio eſt per unionem rei cognitæ ad cognoſcentem. Sed Deus eſt per ſeipſum intrinſecus animæ etiam magis quam ipſa ſibi. Ergo per ſeipſum cognoſci poteſt.

4. Præterea. Illud eſt per ſe notum quod non poteſt cogitari non eſſe. Sed Deus non poteſt cogitari non eſſe. Ergo ipſum eſſe, per ſe eſt notum. Probatio mediæ eſt per Anſelmum (Proſolog. cap. xv.) Deus eſt quo maius cogitari non poteſt. Sed illud quod non poteſt cogitari non eſſe, eſt maius eo quod poteſt cogitari non eſſe. Ergo Deus non poteſt cogitari non eſſe, cum ſit illud quo nihil maius cogitari poteſt. Poteſt aliter probari. Nulla res poteſt cogitari ſine ſua quidditate, ſicut homo ſine eo quod eſt animal rationale mortale. Sed Dei quidditas eſt ipſum ſuum eſſe, ut dicit Avicenna (Lib. de Intelligentiis cap. 1.) Ergo Deus non poteſt cogitari non eſſe.

Contra. Ea quæ per ſe ſunt nota, ut dicit Philoſophus (IV. Metaph. tex. xxviii. æquivalenter) etſi exterius negentur ore, numquam interius negari poſſunt corde. Sed Deum eſſe, poteſt negari corde. Pſalm. xiii. 1. *Dixit inſipiens in corde ſuo: Non eſt Deus*. Ergo Deum eſſe non eſt per ſe notum.

Item. Quidquid eſt concluſio demonſtrationis non eſt per ſe notum. Sed Deum eſſe demonſtratur etiam a Philoſophis (VIII. Phyſi. tex. xxxiii. item XII. Metaph. xxxv.) Ergo Deum eſſe non eſt per ſe notum.

SOLUTIO.

Reſpondeo, quod de cognitione alicuius rei poteſt aliquis dupliciter loqui, aut ſecundum ipſam rem, aut quo ad nos. Loquendo igitur de Deo, ſecundum ſeipſum, eſſe, eſt per ſe notum; & ipſe eſt per ſe intellectus, non per hoc quod faciamus ipſum intelligibile, ſicut materialia facimus intelligibilia in actu. Loquendo autem de Deo per comparationem ad nos, ſic iterum dupliciter poteſt conſiderari. Aut ſecundum ſuam ſimilitudinem, & participationem; & hoc modo ipſum eſſe, eſt per ſe notum: nihil enim cognoſcitur niſi per veritatem ſuam, quæ eſt a Deo exemplata: veritatem autem eſſe, eſt per ſe notum. Aut ſecundum ſuppoſitum, ideſt conſiderando ipſum Deum, ſecundum quod eſt in natura ſua quid incorporeum; & hoc modo non eſt per ſe notum; immo multi inveniuntur negaſſe Deum eſſe, ſicut omnes Philoſophi, qui non poſuerunt cauſam agentem, ut Democritus, & quidam alii. (I. Metaph. lect. ix.) Et huius ratio eſt, quia ea quæ per ſe nobis nota ſunt, efficiuntur nota ſtatim per ſenſum, ſicut viſis toto, & parte, ſtatim cognoſcimus quod omne totum eſt maius ſua parte ſine aliqua inquiſitione. Unde Philoſophus I. Poſterior. (text. xxiv.) *Principia cognoſcimus dum terminos cognoſcimus*. Sed viſis ſenſibilibus, non devenimus in Deum, niſi procedendo, ſecundum quod iſta cauſata ſunt, & quod omne cauſatum eſt ab aliqua cauſa agente, & quod primum agens non poteſt eſſe corpus: & ita in Deum non devenimus niſi arguendo; & nullum tale eſt per ſe notum. Et hæc eſt ratio Avicennæ (Lib. de Intellig. cap. 1.)

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas Damaſceni intelligenda eſt de divina cognitione nobis inſita, ſecundum ipſius ſimilitudinem, & non ſecundum quod eſt in ſua natura; ſicut etiam dicitur, quod omnia appetunt Deum: non quidem ipſum prout conſideratur in ſua natura, ſed in ſui ſimilitudine: quia nihil deſideratur, niſi inquantum habet ſimilitudinem ipſius, & etiam nihil cognoſcitur.

Ad ſecundum dicendum, quod viſus noſter eſt proportionatus ad videndum lucem corporalem per ſeipſam; ſed intellectus noſter non eſt proportionatus ad cognoſcendum naturali cognitione aliquid niſi per ſenſibilia: & ideo in intelligibilia puta devenire non poteſt niſi arguendo.

Ad tertium dicendum, quod quamvis

Deus ſit in anima per eſſentiam, præſentiam, & potentiam, non tamen eſt in ea ſicut obiectum intellectus: & hoc requiritur ad cognitionem. Unde etiam anima ſibi ipſi præſens eſt; tamen maxima difficultas eſt in cognitione animæ, nec devenitur in ipſam, niſi ratiocinando ex obiectis in actus, & ex actibus in potentias.

Ad quartum dicendum, quod ratio Anſelmi ita intelligenda eſt. Poſtquam intelligimus Deum, non poteſt intelligi quod ſit Deus, & poſſit cogitari non eſſe; ſed tamen ex hoc non ſequitur quod aliquis non poſſit negare, vel cogitare, Deum non eſſe: poteſt enim cogitare nihil huiuſmodi eſſe quo maius cogitari non poſſit: & ideo ratio ſua procedit ex hac ſuppoſitione, quod ſupponatur aliquid eſſe quo maius cogitari non poteſt.

Et ſimiliter etiam dicendum ad aliam probationem.

ARTICULUS III.

Utrum Deus poſſit cognoſci ab homine per creaturas.

I. cont. Gent. cap. VIII. & III. cap. CXIX.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod Deus poſſit cognoſci per creaturas ab homine. Rom. 1. 20. *Inviſibilia Dei a creatura mundi per ea quæ facta ſunt, intellecta, conſpiciuntur.* Creatura autem videtur eſſe homo, ſecundum expoſitionem Magiſtri. Ergo per creaturas ab homine poteſt cognoſci.

2. Item. Videtur quod ab Angelo. Cognitio enim Dei per creaturas fit per hoc quod videtur divina bonitas relucens in creatura. Sed Angelus cognoſcens res in proprio genere, videt divinam bonitatem in ipſis. Ergo cognoſcit Creatorem ex creaturis.

3. Item. Videtur quod etiam bruta. Nulli enim fit præceptum niſi ei qui cognoſcit præceptum. Sed Ionæ IV. dicitur, quod præcepit Dominus vermi, quod percuteret hederam. Ergo vermis poteſt cognoſcere divinum præceptum, & ita poteſt etiam cognoſcere præcipientem.

4. Item. Videtur quod etiam a peccatoribus poſſit cognoſci: dicitur enim Rom. 1. 21. *Cum Deum cognoviſſent, non ſicut Deum glorificaverunt.* Tales autem peccatores fuerunt. Ergo &c.

5. Contra. Omnis effectus ducens in cognitionem ſuæ cauſæ, eſt aliquo modo proportionatus ſibi. Sed creaturæ non ſunt proportionatæ Deo. Ergo ex eis non poteſt homo in ſuam cognitionem venire.

6. Item. Videtur quod nec Angeli. Quod enim per ſe cognoſcitur, non cognoſcitur per aliquid aliud. Sed Deum cognoſcunt Angeli per ſe, videntes ipſum in ſua eſſentia. Ergo non cognoſcunt ipſum per creaturas.

7. Item. Videtur quod nec etiam a brutis. Nulla enim potentia affixa organo, habet virtutem ad cognoſcendum, niſi ſpeciem materialem, eo quod cognitio ſit in cognoſcente ſecundum modum ipſius. Sed bruta non habent virtutes cognoſcitivas, niſi ſenſitivas, quæ ſunt affixæ organo. Ergo nullo modo poſſunt cognoſcere Deum, qui omnino eſt immaterialis.

8. Item. Videtur quod nec etiam a peccatoribus. Ambroſius enim dicit ſuper illud Matth. v. 8. *Beati mundo corde quoniam ipſi Deum videbunt. Si qui mundo corde ſunt, Deum videbunt, ergo alii non videbunt: neque enim maligni Deum videbunt, neque is qui Deum videre noluerit, poteſt videre Deum.*

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod cum creatura exemplariter procedat a Deo ſicut a cauſa quodammodo ſimili, ſecundum analogiam, eo ſcilicet quod quælibet creatura eum imitatur ſecundum poſſibilitatem naturæ ſuæ, ex creaturis poteſt in Deum deveniri tribus illis modis, quibus dictum eſt, ſcilicet per cauſalitatem, remotionem, eminentiam.

Ad hoc autem quod aliquis ex creaturis in Deum deveniat, duo requiruntur: ſcilicet quod ipſum Deum poſſit aliquo modo capere; & ideo brutis non convenit talis proceſſus cognitionis: ſecundo requiritur quod cognitio divina in eis incipiat a creaturis, & terminetur ad Creatorem; & ideo Angelis non convenit Deum cognoſcere per creaturas, neque beatis hominibus, qui a Creatoris cognitione procedunt in creaturas. Sed convenit iſte proceſſus hominibus, ſecundum ſtatum viæ, bonis, & malis.

Primum ergo concedimus.

Ad ſecundum dicendum, quod, quamvis Angelus cognoſcat divinam bonitatem relucere in creatura, non tamen ex creatura venit in Creatorem, ſed e contrario.

Ad tertium dicendum, quod præceptum Dei non devenit ad vermem, ita quod intentionem præcepti apprehenderet; ſed quia

Digitized by Google

divina virtute mota eſt eius æſtimativa naturali motu ad explendum illud quod Deus diſponebat.

Quartum concedimus.

Ad quintum dicendum, quod creatura eſt effectus non proportionatus Creatori; & ideo non ducit in perfectam cognitionem ipſius, ſed in imperfectam.

Sextum, & ſeptimum concedimus.

Ad octavum dicendum, quod Ambroſius loquitur de viſione Dei per eſſentiam, quæ erit in patria, ad quam nullus malus poterit pervenire. Similiter etiam ad cognitionem fidei nullus venit niſi fidelis. Sed cognitio naturalis de Deo communis eſt bonis, & malis, fidelibus, & infidelibus.

ARTICULUS IV.

Utrum Philoſophi naturali cognitione cognoverint Trinitatem ex creaturis.

I. P. q. XXXII. a. 1. & ſup. Boet. de Trin. q. 1. ar. 4.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod Philoſophi naturali cognitione ex creaturis in Trinitatem devenerunt. Dicit enim Ariſtoteles * in principio de Cælo & mundo. (text. v.). *Et per hunc quidem numerum*, ſcilicet ternarium, *adhibuimus nos ipſos magnificare Deum, unum, eminentem proprietatibus eorum quæ creata ſunt*. Similiter etiam Plato (in Parmen.) loquitur multa de paterno intellectu, & multi alii Philoſophi.

2. Præterea. Philoſophi potuerunt devenire in cognitionem eorum quæ in creaturis relucent. Sed in anima eſt expreſſa ſimilitudo Trinitatis perſonarum. Ergo videtur quod per potentias animæ, quas Philoſophi multum conſideraverunt, potuerunt in Trinitatem perſonarum devenire.

3. Item. Richardus de S. Victore (I. de Trin. cap. IV.) dicit: *Credo ſine dubio quod ad quamcumque explanationem veritatis, quæ neceſſe eſt eſſe, non modo probabilia, immo & neceſſaria argumenta non deſunt*. Sed neceſſarium eſt cognoſcere Trinitatem. Ergo videtur quod ad ipſius cognitionem Philoſophi rationem habere potuerunt. Quod etiam videtur ex probationibus ſupra inductis diſt. II. (art. 4.) quibus Trinitas probatur.

4. Item. Dicitur Rom. 1. in Gloſſa (interlineari ſuper illud, *Inviſibilia Dei*) quod Philoſophi non pervenerunt ad notitiam perſonæ tertiæ, ſcilicet Spiritus ſancti, & idem habetur ſuper Exod. VIII. ubi dicitur, quod magi Pharaonis defecerunt in tertio ſigno. Ergo videtur ad minus quod ad notitiam duarum perſonarum venerunt.

Contra. Heb. XI. 1. *Fides eſt ſubſtantia ſperandarum rerum, argumentum non apparentium*. Sed Deum eſſe trinum, & unum, eſt articulus fidei. Ergo non eſt apparens rationi.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod per naturalem rationem non poteſt perveniri in cognitionem Trinitatis perſonarum; & ideo Philoſophi nihil de hoc ſciverunt, niſi forte per revelationem, vel auditum ab aliis. Et huius ratio eſt, quia naturalis ratio non cognoſcit Deum niſi ex creaturis. Omnia autem quæ dicuntur de Deo per reſpectum ad creaturas, pertinent ad eſſentiam, & non ad perſonas. Et ideo ex naturali ratione non venitur niſi in attributa divinæ eſſentiæ. Tamen perſonas, ſecundum appropriata eis, Philoſophi cognoſcere potuerunt, cognoſcentes potentiam, ſapientiam, bonitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſecundum expoſitionem Commentatoris, Ariſtoteles non intendit Trinitatem perſonarum in Deo ponere; ſed propter hoc quod in omnibus creaturis apparet perfectio in ternario, ſicut in principio, medio, & fine; ideo antiqui honorabant Deum in ſacrificiis, & orationibus triplicatis. Plato autem dicitur multa cognoviſſe de divinis, legens libros veteris legis, quos invenit in Ægypto. Vel forte intellectum paternum nominat intellectum divinum, ſecundum quod in ſe quodam modo concipit ideam mundi, quæ eſt mundus archetypus.

Ad ſecundum dicendum, quod ſimilitudo Trinitatis relucens in anima eſt omnino imperfecta, & deficiens, ſicut infra dicet Magiſter. Sed dicitur expreſſa per comparationem ad ſimilitudinem veſtigii.

Ad tertium dicendum, quod ſi dictum Richardi intelligatur univerſaliter, quod omne verum poſſit probari per rationem, eſt expreſſe falſum: quia prima principia per ſe no-

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Sive Lib. I. de Cælo cap. 1. ubi ſic tantum. *Tria omnia ſunt, & idem eſt ter ac omnino: quapropter ea natura hoc nos accipientes, tamquam leges illius, etiam ad ſacrificia deorum hoc numero utimur.*

Digitized by Google

nota, non probantur. Si autem aliqua ſunt in ſe nota, quæ nobis occulta ſunt, illa probantur per notiora quo ad nos. Notiora autem quo ad nos ſunt effectus principiorum. Ex effectibus autem creaturarum, Trinitas perſonarum probari non poteſt, ut dictum eſt. Et ideo relinquitur quod nullo modo poſſit probari; & omnes rationes inductæ, ſunt magis adaptationes quædam, quam neceſſario concludentes. Remoto enim per impoſſibile intellectu diſtinctionis perſonarum, adhuc remanebit in Deo ſumma bonitas, & beatitudo, & caritas.

Ad quartum dicendum, quod Philoſophi non pervenerunt in cognitionem duarum perſonarum quantum ad propria, ſed ſolum quantum ad appropriata, non inquantum appropriata ſunt, quia ſic eorum cognitio dependeret ex propriis, ſed inquantum ſunt attributa divinæ naturæ.

Et ſi obiiciatur, quod ſimiliter devenerunt in cognitionem bonitatis, quæ appropriatur Spiritui ſancto, ſicut in cognitionem potentiæ, & ſapientiæ, quæ appropriantur Patri, & Filio: dicendum, quod bonitatem non cognoverunt, quantum ad potiſſimum effectum ipſius, incarnationem ſcilicet, & redemptionem. Vel quia non tantum intenderunt venerationi bonitatis divinæ, quam etiam non imitabantur, ſicut venerati ſunt potentiam, & ſapientiam.

QUAESTIO II.

DEinde quæritur de veſtigio, circa quod quæruntur tria.

Primo. Quid ſit veſtigium.

Secundo. De partibus veſtigii.

Tertio. Utrum in omni creatura veſtigium inveniatur.

ARTICULUS I.

Utrum ſimilitudo Dei in creaturis, poſſit dici veſtigium.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod ſimilitudo Creatoris reperta in creatura, non poteſt dici veſtigium. Per veſtigium enim res inveſtigatur. Sed divina maieſtas eſt inveſtigabilis: unde dicitur Rom. xi. 33. *O altitudo divitiarum ſapientiæ, & ſcientiæ Dei: quam incomprehenſibila ſunt iudicia eius, & inveſtigabiles viæ eius!* & Pſalm. lxxvi. 20. *Et veſtigia tua non cognoſcentur.* Ergo videtur quod ſimilitudo Creatoris in creatura non ſit veſtigium.

2. Præterea. Veſtigium eſt impreſſio quædam conſequens motum eius cuius eſt veſtigium. Sed Deus res producit ſine aliquo ſui motu. Iac. 1. 17. *Apud quem non eſt transſmutatio, nec viciſſitudinis obumbratio.* Ergo veſtigium non poteſt dici de ſimilitudine creaturæ, quæ a Creatore producitur.

3. Item. Veſtigium, ſecundum quod hic ſumitur, inducit in cognitionem perſonarum. Sed per creaturas non poteſt haberi cognitio Trinitatis, ut dictum eſt. Ergo ſimilitudo reperta in creaturis non debet dicit veſtigium; vel veſtigium non ducit in Trinitatem.

4. Item. Gregorius dicit (X. Moral. cap. ix.) ſuper illud Iob xi. 7. * *Forſitan veſtigia Dei comprehendes?* „ Benignitas viſitatio„ nis, qua viam nobis oſtendit, eius veſti„ gia dicuntur. " Ergo videtur, quod veſtigium non ſit ſimilitudo Dei reperta in creaturis.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod veſtigium, ſecundum quod hic ſumitur, metaphorice accipitur, & ſumitur ad ſimilitudinem veſtigii proprie dicti, quod eſt impreſſio quædam, confuſe ducens in cognitionem alicuius, cum non repræſentet ipſum, niſi ſecundum partem, ſcilicet pedem, & ſecundum inferiorem ſuperficiem tantum. Tria ergo conſiderantur in ratione veſtigii, ſcilicet ſimilitudo, imperfectio ſimilitudinis, & quod per veſtigium in rem cuius eſt veſtigium, devenitur. Secundum hoc ergo, quia in creaturis invenitur ſimilitudo Creatoris, per quam in ipſius cognitionem devenire poſſimus, & eſt imperfecta ſimilitudo; ideo in creaturis dicitur veſtigium Creatoris. Et quia magis deficiunt a repræſentatione diſtinctionis perſonarum, quam eſſentialium attributorum; ideo magis proprie dicitur creatura, veſtigium, ſecundum quod ducit in perſonas, quam ſecundum quod ducit in divinam eſſentiam.

Ad primum ergo dicendum, quod divinæ viæ dicuntur inveſtigabiles, quia non ad plenum ipſius opera comprehendere poſſumus, non quod ex creaturis nullo modo in ipſas devenire poſſimus.

Ad

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Sive in novis codd. cap. vi. ubi paulo aliter. *Quis veſtigia Dei niſi benignitatem viſitationis illius vocat? quibus nimirum progredi ad ſuperna provocamur, cum eius Spiritus afflatu tangimur &c.*

Ad ſecundum dicendum, quod in his quæ dicuntur per translationem, ſufficit quod attendatur ſimilitudo quantum ad aliquid, & non oportet quod quantum ad omnia: alias eſſet identitas, & non ſimilitudo.

Ad tertium dicendum, quod per veſtigium non devenimus in cognitionem perſonarum, niſi valde confuſe: quia per appropriata perſonis, magis quam per ipſarum propria, ſicut patet ex littera. Appropriata autem ſunt eſſentialia, quamvis ſimilitudinem habeant cum propriis perſonarum.

Ad quartum dicendum, quod uni rei poſſunt eſſe multa ſimilia: unde non eſt inconveniens quod ab eodem transmutentur aliqua diverſa ſecundum diverſas ſimilitudines: & ideo poteſt eſſe quod ſimilitudo reperta in creaturis dicatur veſtigium, inquantum confuſe repræſentat; & opera divinæ bonitatis in myſterio incarnationis oſtenſa, dicantur veſtigia Dei, inquantum per ea nobis via paratur ad veniendum in ipſum.

ARTICULUS II.

Utrum partes veſtigii ſint tres tantum, vel duæ.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod debeant eſſe tantum duæ partes veſtigii. Veſtigium enim eſt proprietas quædam creaturæ. Sed creatura habet tantum duas partes eſſentiales, ſcilicet materiam, & formam. Ergo videtur quod ſecundum has partes duæ tantum ſint partes veſtigii.

2. Item. Videtur quod quatuor. Per veſtigium enim non tantum repræſentatur perſonarum Trinitas, ſed etiam Unitas eſſentiæ. Ergo oportet eſſe tria reſpondentia tribus perſonis, & quartum reſpondens Unitati eſſentiæ.

3. Item. Veſtigium dicitur in creatura ſecundum quod repræſentat Creatorem. Cum igitur in creaturis repræſententur plurima attributa ipſius Dei, quæ participantur a creaturis, ſicut patet per Dionyſius (de divin. Nom. cap. IX.) videtur quod ſint plurimæ partes.

4. Item. A diverſis inveniuntur partes diverſæ aſſignatæ: ſicut Sap. XI. 21. dicitur: *Omnia in numero, pondere, & menſura diſpoſuiſti*: & Auguſtinus (de natura boni. cap. XXIII. & etiam cap. II.) ponit modum, ſpeciem, & ordinem: & multis aliis modis ſecundum diverſos. Quæritur ergo de ratione diverſitatis aſſignationum.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod veſtigium invenitur in creatura, inquantum imitatur divinam perfectionem. Perfectio autem creaturæ non ſtatim habetur in ſuis principiis, quæ imperfecta ſunt, ut patet in materia, & forma, quorum neutrum habet per ſe eſſe perfectum; ſed in coniunctione ipſius creaturæ ad ſuum finem. Diſtantià autem natura non coniungit ſine medio: & ideo in creaturis invenitur principium, medium, & finis, ſecundum quæ tria ponebat Pythagoras (a) perfectionem cuiuslibet creaturæ. Et ſecundum rationem etiam horum trium repræſentatur in creaturis diſtinctio divinarum perſonarum, in quibus Filius eſt media perſona, ſed Spiritus ſanctus eſt in quo terminatur proceſſio perſonarum. Contingit autem inter duo extrema eſſe plura media: & ideo contingit quod principium, & medium, & finis diverſimode poſſunt aſſignari, ſecundum quod ex his omnibus, ſcilicet principio, medio, & fine, & multis mediis, quædam poſſunt accipi ut principium, & quædam ut medium, & quædam ut finis, diverſimode combinando: & ideo contingit quod a diverſis partes veſtigii diverſimode ſunt aſſignatæ. Verbi gratia, primum quod pertinet ad perfectionem rei, ſunt principia ipſius rei; ultimum autem eſt perfectio ipſius rei ſecundum comparationem ſuam ad alias res, non tantum prout in ſe perfecta eſt. Inter hæc autem multa ſunt media. Eſt enim diſpoſitio principiorum, ſive inclinatio ad eſſe principiati, eſt etiam limitatio principiorum ſub forma principiati, & eſt forma ipſius principiati, & eſt virtus, & operatio, & multa huiuſmodi. Poteſt ergo aſſignari veſtigium, ut pro principio ſumatur ſolum illud quod primum eſt, ſcilicet ipſa ſubſtantia principiorum; & pro medio illud quod eſt immediate ſequens, ſcilicet diſpoſitio principiorum, ſive inclinatio ad eſſe principii; & pro fine illud totum quod conſequitur: & ſecundum hoc ſumitur illud quod dicitur Sapien. XI. numerus, pondus, & menſura: quia numerus pertinet ad pluralitatem principiorum, pondus ad inclinationem principiorum in eſſe principiati, menſura ad terminationem principiorum ſub eſſe creati terminat; ita quod in iſta terminatione ſumatur & terminatio in eſſe, & in operari, & in omnibus aliis. Item poteſt aliter ſumi, ut pro principio ſumatur

(a) *Ad marginem Romanæ editionis* 1570. Ut recitat Ariſtoteles I. Cæli text. V. *ſeu cap.* I. *ut habet Nicolaius*.

matur ipſa ſubſtantia principiorum, & inclinatio, & quidquid aliud pertinet ad principia; & pro medio ſumatur ipſa forma principiati; & pro ultimo ſumatur ipſa comparatio ipſius rei ad ea quæ ſunt extra rem. Et ſic ſumuntur illa verba Auguſtini Lib. lxxxiii. Quæſtionum (quæſt. xviii.) *Quod conſtat, quod diſcernitur, quod congruit*. Conſtat enim res per ipſa ſua principia, diſcernitur per formam, congruit per comparationem ad alterum: & quaſi ſimiliter ſumuntur iſta, modus, ſpecies, & ordo; ita quod modus pertineat ad principia determinata ſub eſſe principiati, ſpecies ad formam, ordo ad comparationem ad alterum; niſi quod iſta ſunt abſtracta, & prima concreta: & quaſi ſimiliter accipiuntur iſta, unum, verum, & bonum; ut unitas rei pertineat ad ſuam determinationem, prout ex principiis conſtituta eſt, & veritas ſecundum quod habet formam, & bonum ſecundum quod ordinatur ad finem. Item etiam poteſt ſumi pro principio rota res, ſecundum quod eſt etiam perfecta per formam, & pro medio virtus, & pro fine operatio: & ſic ſumitur illa Dionyſii eſſentia, virtus, & operatio. Et ſic patet quod ſecundum quod perfectio rei poteſt intelligi terminari ad diverſa, & ſecundum quod unum membrum poteſt multa, vel pauca includere; invenitur diverſitas partium veſtigii in omnibus ſecundum unam communem rationem principii, medii, & finis aſſignatam.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis ſint duæ partes eſſentiales creaturæ, nihilominus tamen eſt accipere habitudinem unius ad alteram, & multas etiam perfectiones conſequentes, ſecundum quas, partes veſtigii aſſignari poſſunt.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut in Deo eſſentia non facit numerum cum perſonis; ita & in creatura eſt, quod tribus partibus veſtigii (*a*) ſubſtat ipſum eſſe creaturæ repræſentans eſſentiam, non connumeratum tribus partibus veſtigii.

Ad tertium dicendum, quod proprietates creaturarum, ex quibus ducimur in divina attributa, quamvis ſint plura, habent tamen ordinem ad invicem principii, medii, & finis, ſub quorum rationibus in tres perſonas ducunt, qualitercumque diverſificentur. (*b*)

ARTICULUS III.

Utrum in omni creatura ſit veſtigium.

I. P. q. xlv. *a.* 7.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod non in omni creatura ſit veſtigium. Similitudo enim veſtigii dividitur contra ſimilitudinem imaginis. Sed quædam creaturæ ſunt in quibus eſt ſimilitudo imaginis, ſicut in homine. Ergo (*c*) in illis non eſt veſtigium.

2. Item. Veſtigium eſt ſimilitudo imperfecte repræſentans. Sed aliquæ creaturæ ſunt perfecta ſimilitudo divinæ bonitatis, ſicut gratiæ gratum facientes, cum quibus Deus dicitur inhabitare in homine. Ergo in illis non eſt veſtigium.

3. Item. Si accipiamus ſingulas partes veſtigii, quælibet earum creatura eſt, ſicut modus, vel ſpecies. Si igitur in qualibet creatura eſt veſtigium, tunc modi erit modus, ſpecies, & ordo; & ita erit abire in infinitum, quod nec intellectus, nec natura patitur.

4. Item. Ambroſius dicit in Hexameron (Lib. I. cap. ix.) *Lucis natura eſt ut non ſit in numero, pondere, & menſura, ſicut alia creatura*. In his autem tribus attenditur veſtigium, ſecundum Auguſtinum [de Nat. boni cap. 11.] ut dictum eſt [art. antecedenti.] Cum igitur lux ſit creatura, videtur quod non in qualibet creatura ſit veſtigium.

5. Item. Bernardus [de diligendo Deo, in princ.] *Modus caritatis eſt non habere modum*. Ergo caritas, cum ſit creatura, non habet modum, ſpeciem, & ordinem: & ſic idem quod prius.

Contra. Sap. xi. 11. *Omnia in numero, pondere, & menſura diſpoſuiſti*. Item Auguſtinus Lib. de Natura boni [loc. cit.] loquens de modo, ſpecie, & ordine, dicit: *Ubi hæc tria magna ſunt,* [*d*] *magnum bonum eſt; ubi parva, parvum; ubi nulla, nullum*. Sed omnis creatura eſt aliquod bonum. Ergo omnis creatura habet hæc tria.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod veſtigium invenitur in creatura, ſecundum quod conſequitur eſſe perfectum a Deo, ut ſupra dictum eſt [art. præcedenti.] Unde in his tantum

(*a*) *Al.* ſubſiſtat. (*b*) *Solutio objectionis quarta habetur in corpore articuli*. (*c*) *Al.* quæ in illis. (*d*) *Al.* deeſt magnum.

tum ſimpliciter eſt invenire veſtigium quæ perfecta ſunt in ſe: & huiuſmodi ſunt tantum individua in genere ſubſtantiæ. Accidentia autem non habent eſſe, niſi dependens a ſubſtantia: unde etiam in accidentibus non eſt veſtigium, niſi ſecundum ordinem ad ſubſtantiam; ita quod accidentia magis ſint modi, ſpecies, & ordines ſubſtantiarum, quam ipſa habeant ſpeciem, modum, & ordinem: niſi effective Deus dicatur ſpecies, modus, & ordo accidentium. Tamen cum ſecundum quodlibet accidens addatur aliquod eſſe ipſi ſubſtantiæ, erit ſecundum illud eſſe aliquo modo conſiderare veſtigium. Unde quod privat illud accidens, privat partes veſtigii, ſcilicet modum, ſpeciem, & ordinem, quantum ad illud eſſe; ſicut peccatum, quod privat gratiam, dicitur privatio modi, ſpeciei, & ordinis, ſecundum eſſe gratuitum; nihilominus tamen manent hæc tria ſecundum eſſe naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod in ſuperiori ſemper includitur virtus inferioris, ſicut in anima etiam eſt virtus naturæ. Anima enim eſt natura ipſius corporis, quod per ipſam movetur, & dat ſibi eſſe naturale, & ſuper hoc habet proprias operationes ſuas: & ideo cum ſimilitudo imaginis ſequatur animam, ſecundum id quod intellectualis eſt, non excluditur ab ea ratio veſtigii, quæ conſequitur ipſam, ſecundum quod natura quædam eſt creata.

Et ſimiliter etiam dicendum ad ſecundum, quod gratia gratum faciens, ſecundum id quod addit aliis creaturis, dicitur perfecta ſimilitudo, non quidem ſimpliciter, ſed reſpectu aliarum creatarum ſimilitudinum; ſed ſecundum id in quo communicat cum aliis creaturis, habet rationem veſtigii.

Ad tertium dicendum, quod aliquid dicitur modificari aliquo dupliciter. Vel formaliter, & ſic res dicitur modificari ſuo modo, qui in ipſa eſt. Vel effective, & ſic omnia modificantur ab eo qui modum rebus imponit: & hinc eſt quod Deus dicitur effective modus omnium rerum. Secundum hoc ergo dico, quod modus creaturæ non habet modum, quo formaliter modificetur, ſed modum modificantem effective: & ita eſt in omnibus aliis partibus veſtigii.

Ad quartum dicendum, quod lux in ſe conſiderata, creata eſt in numero, pondere, & menſura, cum habeat finitum eſſe, & poſſe, ſicut & aliæ creaturæ; ſed reſpectu aliarum creaturarum corporalium habet indeterminatam virtutem, eo quod per lucem omnia corpora aliquo modo informantur, & per ipſam omnia corpora inferiora perficiuntur in ſuis naturis: & hoc accidit ſibi inquantum eſt forma univerſalis, & primi alterantis, ſcilicet cæli; & pro tanto non dicitur in numero, pondere, & menſura eſſe creata.

Ad ultimum dicendum, quod caritas poteſt dupliciter conſiderari. Aut ſecundum eſſe quod habet in ſubiecto; & hoc modo modum habet ſecundum menſuram capacitatis recipientis, vel ex natura, vel ex conatu. Aut ſecundum inclinationem in obiectum; & ſic intelligitur non habere modum: quia obiectum cum ſit infinitum, non proportionatur voluntati noſtræ: unde numquam tantum poteſt amare Deum, quin amplius amandus ſit, & ſe amare velit.

EXPOSITIO PRIMAE PARTIS TEXTUS.

I*Nviſibilia*, quantum ad attributa quibus Deus in ſe perfectus eſt: *virtus*, ſecundum quam creaturas producit: *Divinitas*, ſecundum quod creaturæ recurrunt in ipſum ut in finem. Vel *inviſibilia* dicit quantum ad opera: *virtus* quantum ad potentiam: *Divinitas* quantum ad eſſentiam.

Propter excellentiam. Contra. Angelus præcellit hominem, ut in Pſalm. VIII. 7. „Minuiſti eum paulo minus ab Angelis.“ Dicendum, quod homo, & Angelus poſſunt tripliciter conſiderari. Aut per relationem ad finem; & ſic ſunt æquales: erunt enim homines ſicut Angeli in cælo, ſicut habetur Matth. XXII. Aut quantum ad reparationem divinam; & ſic homo maior eſt Angelo, inquantum humana natura aſſumpta eſt in unitatem perſonæ divinæ. Aut quantum ad utramque naturam in ſe; & ſic natura Angeli nobilior eſt. Vel dicendum, quod mundus accipitur hic, ſecundum quod eſt continentia viſibilium tantum; & ita inter creaturas mundi, quas homo excellit, non computatur Angelus.

Ex perpetuitate namque creaturarum intelligitur conditor æternus. Quia cauſa ſemper eſt nobilior cauſato: unde ſi cauſatum eſt perpetuum, oportet quod cauſa prima ſit æterna; & ſic de aliis.

Perfectiſſima pulchritudo intelligitur Filius. Pulchritudo conſiſtit in duobus, ſcilicet in ſplendore, & partium proportione. Veritas autem habet ſplendoris rationem, & æqualitas tenet locum proportionis.

DI-

Digitized by Google

DIVISIO SECUNDAE PARTIS TEXTUS.

Nunc vero iam ad eam perveniamus diſputationem, ubi in mente humana .... Trinitatis imaginem reperiamus. In parte iſta oſtendit Trinitatem perſonarum, & Unitatem eſſentiæ per ſimilitudinem imaginis: & dividitur in partes tres. In prima oſtendit ſubſtantiam imaginis; in ſecunda oſtendit, ſecundum quid attendatur imago, ibi, *Ecce enim mens meminit ſui, intelligit ſe, diligit ſe*; in tertia, ex ſimilitudine imaginis ducit in Trinitatem perſonarum, ibi, *Quapropter iuxta iſtam conſiderationem . . . . credamus, Patrem, & Filium, & Spiritum ſanctum unum eſſe Deum*.

Ecce enim mens meminit ſui, intelligit ſe, diligit ſe. Hic inquirit ſecundum quid attendatur imago in mente: & primo aſſignat imaginem ſecundum potentias; ſecundo, ſecundum habitus, ibi, *Poteſt etiam alio modo, aliiſque nominibus diſtingui Trinitas in anima*. Circa primum tria facit. Primo partes imaginis aſſignat; ſecundo oſtendit in eis ſimilitudinem trium perſonarum, ibi, *Hæc igitur tria potiſſimum tractemus*; tertio oſtendit diſſimilitudinem, ibi, *Verumtamen caveat ne hanc imaginem ab eadem Trinitate factam ita ei comparet ut omnino exiſtimet ſimilem*.

Hæc igitur tria potiſſimum tractemus. Hic oſtendit in tribus potentiis aſſignatis ſimilitudinem perſonarum: & primo inducit probationem; ſecundo ponit dictorum manifeſtationem, ibi, *Mens autem hic pro animo ipſo accipitur*; tertio excludit obiectionem, ibi, *Hic attendendum eſt diligenter*. In primo duo facit. Primo oſtendit ſimilitudinem quo ad perſonarum diſtinctionem, & eſſentiæ unitatem; ſecundo quo ad perſonarum æqualitatem, ibi, *AEqualia etiam ſunt non ſolum ſingula ſingulis, ſed etiam ſingula omnibus*. Quam æqualitatem oſtendit tali ratione. Quæcumque ſe includunt invicem, ſunt æqualia. Sed quælibet dictarum potentiarum capit aliam, & quælibet capit omnes. Ergo quælibet eſt æqualis alteri, & quælibet eſt æqualis omnibus ſimul, ſicut eſt de divinis perſonis. Minorem probat ibi, *Totamque meam memoriam, & intelligentiam, & voluntatem ſimul memini*: & primo de memoria; ſecundo de intelligentia, ibi, *Similiter cum hæc tria intelligo, tota ſimul intelligo*; tertio de voluntate, ibi, *Voluntas etiam mea totam intelligentiam, totamque meam memoriam capit*. Primum oſtendit ſic. Quidquid eſt præſens memoriæ, illud eſt in memoria. Sed ipſa tota memoria eſt ſibi præſens. Ergo totam ſe capit. Item. Quidquid intelligo, & volo, ſcio me intelligere, & velle. Sed quidquid ſcio me intelligere, & velle, eſt in memoria. Ergo quidquid intelligo, & volo, eſt in memoria. Ergo memoria capit ſe totam, & intellectum, & voluntatem. Secundo probat idem de intelligentia, hoc modo. Omne quod non eſt ignotum, eſt in intellectu. Sed quidquid eſt volitum, vel intellectum, vel in memoria exiſtens, eſt non ignotum. Ergo omne huiuſmodi eſt in intellectu. Intelligentia ergo capit omnes tres. Tertio oſtendit idem de voluntate. Omne illud quo utor, eſt in voluntate mea, quacumque operatione utor: quia voluntas eſt univerſalis motor virium. Sed omni eo quod volo, vel intelligo, vel memoror, utor. Ergo omne huiuſmodi eſt in voluntate mea, & ſic voluntas capit omnes. Quo facto concludit ſimilitudinem, ibi, *Cum itaque invicem a ſingulis & omnia, & tota capiantur, æqualia ſunt tota ſingula totis ſingulis*.

Mens autem hic pro animo ipſo accipitur. Hic manifeſtat quædam quæ dixerat: & primo quomodo accipiatur mens; ſecundo quomodo accipiatur memoria, ibi, *Illud etiam ſciendum*.

Hic attendendum eſt diligenter, ex quo ſenſu accipiendum ſit quod ſupra dixit. Hic removet obiectionem contra illud quod dictum eſt, tres dictas potentias eſſe unam eſſentiam: & primo ponit obiectum; ſecundo ſolutionem, ibi, *Sed iam videndum eſt quomodo hæc tria dicantur una ſubſtantia*. Obiectio autem ſumitur ex duobus. Primo ex hoc quod nulla proprietas eſt eſſentia eius cuius eſt proprietas. Sed potentiæ ſunt proprietates naturales ipſius animæ. Ergo non ſunt una eſſentia animæ. Secunda ponitur ibi, *Et hæc tria etiam ad ſe ipſa referuntur*. Et ſumitur ex hoc quod iſtæ potentiæ dicuntur relative ad invicem: unde & differunt ab invicem. Ergo mirum videtur quomodo omnia poſſint eſſe una eſſentia.

Verumtamen caveat ne hanc imaginem ab eadem Trinitate factam ita ei comparet ut omnino exiſtimet ſimilem. Hic oſtendit diſſimilitudinem: & dividitur in duas, ſecundum duas diſſimilitudines. Secunda ibi, *Rurſus iſta imago, quæ eſt homo habens illa tria, una perſona eſt*.

Poteſt etiam alio modo, aliiſque nominibus diſtingui Trinitas in anima. Hic aſſignat imaginem ſecundum habitus: & primo aſſignat partes imaginis; ſecundo probat ſimilitudinem, ibi, *Hæc autem tria, cum ſint diſtincta a ſe invicem, dicuntur tamen eſſe unum*; tertio concludit ſuam intentionem, ibi, *Mens itaque rationalis conſiderans hæc tria, & illam unam eſſentiam in qua iſta ſunt, extendit ſe ad contemplationem Creatoris*. Oſtendit autem ſimilitudinem quantum ad tria. Primo quantum ad perſonarum diſtinctionem in eſſentiæ Unitate; ſecundo quantum ad perſonarum proceſſionem, ibi, *Et eſt ipſa mens quaſi parens, & notitia eius quaſi proles eius*; tertio quantum ad æqualitatem, ibi, *Nec minor eſt proles parente*. Quam oſtendit dupliciter. Primo quia quanta eſt mens, tanta ſe intelligit, & amat; ſecundo quia hæc tria mutuo ſe includunt, ibi, *Sunt etiam ſingula in ſe ipſis*.

QUAESTIO III.

AD intelligentiam huius partis duo quæruntur.

Primo. De ſubiecto imaginis.

Secundo. De partibus imaginis enumeratis.

ARTICULUS I.

Utrum tantum mens ſit ſubiectum imaginis.

I. P. q. XCIII. *ar.* I. & 3.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod non tantum mens ſit ſubiectum imaginis. Auguſtinus enim oſtendit Lib. XI. de Trinit. (cap. II. & III.) imaginem Trinitatis in viſu corporali ſecundum tria quæ neceſſaria ſunt ad viſionem, ſcilicet res exterior, & imago eius in oculo, & intentio videntis, quæ iſta duo coniungit. Viſus autem corporeus non pertinet ad mentem. Ergo &c.

2. Item. Damaſcenus (Lib. III. de Fide orth. cap. XVIII.) aſſignat imaginem in libero arbitrio: quod etiam non videtur eſſe de pertinentibus ad mentem.

3. Item. Auguſtinus (XIV. de Trinit. cap. XVIII. poſt medium.) *Imago Trinitatis ibi quærenda eſt in anima noſtra, quo nihil habet melius*. Hæc autem videtur ſecundum rationem ſuperiorem, ſecundum quam æternis contemplandis inhæret. Ergo videtur quod in ratione ſuperiori ſit imago.

4. Item. Dionyſius IV. cap. de div. Nom. *Angelus eſt imago divina*. Ergo videtur quod non tantum in mente noſtra ſit imago.

5. Contra. Videtur quod in nulla creatura ſit imago. Imago enim, ut dicit Hilarius (de Synod. in propoſ. 1.) eſt rei ad rem coæquandam diſcreta, & unica ſimilitudo. Sed nulla res creata coæquat Creatorem. Ergo in nulla creatura poteſt imago Creatoris inveniri.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod imago in hoc differt a veſtigio, quod veſtigium eſt confuſa ſimilitudo alicuius rei, & imperfecta; imago autem repræſentat rem magis determinate ſecundum omnes partes, & diſpoſitiones partium, ex quibus etiam aliquid de interioribus rei percipi poteſt. Et ideo in illis tantum creaturis dicitur eſſe imago Dei quæ propter ſui nobilitatem ipſum perfectius imitantur, & repræſentant: & ideo in Angelo, & homine tantum dicitur imago Divinitatis, & in homine ſecundum id quod eſt in ipſo nobilius. Alia autem, quæ plus, & minus participant de Dei bonitate, magis accedunt ad rationem imaginis.

Ad primum ergo dicendum, quod Auguſtinus (ubi ſupra) in multis oſtendit ſimilitudinem Trinitatis eſſe; ſed in nullo eſſe perfectam ſimilitudinem, ſicut in potentiis mentis, ubi invenitur diſtinctio conſubſtantialis, & æqualitas. Conſtat (*a*) autem illa tria in viſu dicta, non eſſe conſubſtantialia: & ideo ſolum in mente ponit imaginem.

Ad ſecundum dicendum, quod in libero arbitrio non poteſt eſſe perfecta ſimilitudo, cum non inveniatur ibi aliqua diſtinctio potentiarum; nec etiam eſt excellentior pars animæ, cum ſit tantum operativa. Conſtat autem quod contemplativa nobilior eſt parte operativa. Sed Damaſcenus aſſignat ibi imaginem, large vocans imaginem quamcumque ſimilitudinem. Imitatur autem Deum liberum arbitrium, inquantum eſt primum principium ſuorum operum non potens cogi.

Ad tertium dicendum, quod ratio ſuperior inhæret æternis contemplandis, inquantum ſunt regula, & norma agendorum, prout ſcilicet ex divinis rationibus dirigimur in noſtris operibus. Unde ibi non eſt imago; ſed in illa parte (*b*) quæ æterna ſecundum ſe contemplatur.

Ad quartum dicendum, quod imago Trinitatis poteſt attendi tripliciter. Vel quantum

(a) *Al.* enim. (b) *Al.* quæ eſt æterna.

Digitized by Google

rum ad expreſſam repræſentationem divinorum attributorum; & ſic cum divinæ bonitates copioſius effulgeant in Angelo quam in homine, Angelus eſt expreſſior imago Dei quam homo, unde etiam ſignaculum dicitur Ezech. XXVIII. ſecundum expoſitionem Gregorii (Lib. XXXII. Moral. cap. XVIII.) Vel quantum ad diſtinctionem perſonarum; & ſic expreſſior eſt ſimilitudo in homine quam in Angelo, quia in Angelo ſuæ potentiæ ſunt minus diſtinctæ. Vel inquantum ipſe Deus eſt principium rerum; & ſic imago invenitur in homine, & non in Angelo, inquantum unus homo eſt principium omnium hominum, ſicut Deus omnium rerum, & inquantum anima eſt in toto corpore tota, ſicut Deus in mundo. Sed quia iſta repræſentatio eſt quantum ad exteriora, ſimpliciter concedendum eſt, quod Angelus magis eſt ad imaginem quam homo.

Ad ultimum dicendum, quod imago invenitur in Filio, & in creatura differenter, ut dicit Auguſtinus [Lib. de decem chordis cap. III.] ſicut imago Regis in filio, & in denario. Filius enim Dei eſt perfecta imago Patris, perfecte repræſentans ipſum; creatura autem, ſecundum quod deficit a repræſentatione, deficit a perfecta ratione imaginis. Unde etiam dicitur imago, & ad imaginem: quod de Filio non dicitur. Et ideo non oportet quod creatura ſimpliciter adæquet Creatorem: hoc enim tantum verum eſt de Filio, qui eſt perfecta imago; ſed ſicut ſecundum quid repræſentat, ut imperfecta imago, ita etiam ſecundum quid coæquat.

QUAESTIO IV.

Deinde quæritur de partibus imaginis: & primo de prima aſſignatione; ſecundo de ſecunda.

Circa primum quæruntur quinque.

Primo. De partibus imaginis quid unaquæque ſit, & qualiter ab invicem differant.

Secundo. Quomodo ſe habeant ad eſſentiam, utrum ſint ipſa eſſentia animæ.

Tertio. Quomodo ſe habeant ad invicem, utrum ſcilicet una ex alia oriatur.

Quarto. De ipſis per comparationem ad obiectum, ſcilicet reſpectu cuius obiecti attenditur in ipſis imago Trinitatis.

Quinto. De ipſis per comparationem ad actum, utrum ſcilicet ſemper ſint in ſuis actibus dictæ potentiæ.

ARTICULUS I.

Utrum memoria pertineat ad imaginem.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod memoria non pertineat ad imaginem. Sicut enim dicit Auguſtinus (XII. de Trinit. cap. I.) quod in anima reperies commune cum brutis, ad ſenſualitatem pertinet. Memoria autem eſt communis nobis, & brutis. Igitur cum imago non ſit in ſenſualitate, videtur quod memoria ad imaginem non pertineat.

2. Item. Omnis potentia apprehendens determinatam temporis differentiam pertinet ad ſenſitivam partem, & non ad intellectum, qui eſt univerſalium, quæ abſtrahunt a quolibet tempore. Sed memoria concernit tempus præteritum. Ergo non pertinet ad intellectivam partem, in qua eſt imago, ſed ad ſenſitivam.

3. Item. * XI. Metaphyſ. (text. XXXVI.) dicitur a Comentatore, quia natura intellectiva dividitur in intellectum, & voluntatem; nec ullus umquam Philoſophus in intellectiva parte poſuit memoriam, qui tamen potentias animæ conſideraverunt. Ergo memoria non pertinet ad imaginem.

4. Item. Videtur quod nec intelligentia pertineat ad imaginem. Secundum enim Dionyſium (de cæleſt. Hier. cap. IV.) diſtinguuntur quatuor gradus entium, ſcilicet intellectualia, rationalia, ſenſibilia, & ſimpliciter exiſtentia. Homo autem non continetur ſub intellectualibus, ſed ſub rationalibus. Cum igitur hic quæratur quid ſit imago, ſecundum quod eſt in homine, videtur quod intelligentia ad imaginem non pertineat.

5. Item. Potentiæ diſtinguuntur per actus. Sed noſſe, & intelligere non differunt niſi forte ſicut habere in habitu, & intueri in actu, ſecundum quæ non diverſificantur potentiæ, cum eiuſdem potentiæ ſit habere habitum, & elicere actum. Ergo intelligentia, cuius actus aſſignatur intelligere, non eſt alia potentia a memoria, cuius aſſignatur noſſe.

EX EDIT. P. NICOLAI.

*An non potius XII. Metaph. text. XXXIX. vel cap. VII. Græco-lat. ubi dicitur *intellectio eſſe quiddam maxime delectabile, memoria autem propter hanc:* nam XI. Metaph. nihil occurrit huc pertinens; nec ad manum eſt Commentator.

6. Item. Videtur quod nec voluntas. Voluntas enim eſt principium operativum. Sed imago quærenda eſt in parte ſuprema, quæ eſt ſpeculativa. Ergo voluntas non pertinet ad imaginem.

7. Item. Auguſtinus (ſive alius de Spir. & anima cap. x.) *Imago eſt in potentia cognoſcendi, ſimilitudo in potentia diligendi*. Sed voluntas non eſt potentia cognoſcendi, ſed magis diligendi. Ergo non pertinet ad imaginem, ſed ad ſimilitudinem.

8. Præterea. Illud quod imperat aliis, & movet alia, eſt prius eis. Sed voluntas movet omnes potentias alias, ut dicit Anſelmus (Lib. de Similitudinibus cap. 11.) Ergo eſt prior quam memoria, & intelligentia: & ita non reſpondet ordini perſonarum iſta aſſignatio, cum voluntas Spiritui ſancto approprietur.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod omnis proprietas conſequens eſſentiam animæ ſecundum ſuam naturam, vocatur hic potentia animæ, ſive ſit ad operandum, ſive non. Cum igitur natura animæ ſit receptibilis inquantum habet aliquid de poſſibilitate, eo quod omne habens eſſe ab aliquo, eſt poſſibile in ſe, ut probat Avicenna (Lib. de Intellig. cap. iv.) & non ſit impreſſa organo corporali, cum habeat operationem abſolutam a corpore, ſcilicet intelligere: conſequitur ipſam quædam proprietas, ut impreſſa retineat. Unde dicitur III. de Anima (text. vi.) quod anima eſt locus ſpecierum, præter quam non tota, ſed intellectus. Iſta ergo virtus retinendi dicitur hic potentia memoriæ. Ulterius. Quia anima eſt immunis a materia, & omnis talis natura eſt intellectualis, conſequitur ut id quod in ipſa tenetur, ab ea intelligatur; & ita poſt memoriam ſequitur intelligentia.

Item. Quia id quod intelligitur, accipitur ut conveniens intelligenti, ideo conſequitur voluntas, quæ tendit in ipſum conveniens, nec poteſt ultra procedere: quia voluntas eſt reſpectu finis, cum eius obiectum ſit bonum, & rei perfectio non extendatur ultra finem. Et ſecundum hoc ſunt tres potentiæ diſtinctæ ab invicem, memoria, intelligentia, & voluntas.

Ad primum ergo dicendum, quod memoria, ſecundum quod hic ſumitur, non eſt communis nobis, & brutis, ut patet ex auctoritate Philoſophi inducta (in cor. art.) quia ſola intellectiva anima in ſe retinet quod accipit, ſed ſenſitiva in organo corporali.

Ad ſecundum dicendum, quod æquivocatur nomen memoriæ. Memoria enim, ſecundum quod hic accipitur, abſtrahit a qualibet differentia temporis, ut in littera dicitur, quia eſt præſentium, præteritorum, & futurorum: unde ſumitur hic pro memoria, quæ eſt potentia ſenſitivæ partis, quæ habet organum in poſtrema parte capitis, & eſt theſaurus intentionum ſenſibilium cum ſenſu, non a ſenſu acceptarum, ut dicit Avicenna (Lib. de Anima Par. IV. cap. iv.)

Ad tertium dicendum, quod Philoſophi accipiebant potentias illas tantum quæ ordinantur ad aliquem actum. Proprietas autem retentiva ipſius animæ non habet aliquem actum; ſed loco actus habet hoc ipſum quod eſt tenere: & ideo de memoria ſic dicta non fecerunt mentionem inter potentias animæ.

Ad quartum dicendum, quod, ſicut dicit Dionyſius vii. cap. de divin. Nominibus, natura inferior ſecundum ſupremum ſui attingit infimum naturæ ſuperioris: & ideo natura animæ in ſui ſupremo attingit infimum naturæ angelicæ: & ideo aliquo modo participat intellectualitatem in ſui ſummo. Et quia ſecundum optimum ſui aſſignatur imago in anima, ideo potius aſſignatur ſecundum intelligentiam, quam ſecundum rationem: ratio enim nihil aliud eſt niſi natura intellectualis obumbrata: unde inquitendo cognoſcit, & ſub continuo tempore, quod intellectui ſtatim, & plena luce confertur: & ideo dicitur eſſe intellectus principiorum primorum, quæ ſtatim cognitioni ſe offerunt.

Ad quintum dicendum, quod intelligere, & noſſe differunt: noſſe enim eſt notitiam rei apud ſe tenere; intelligere autem dicit intueri. Quamvis autem cuiuslibet potentiæ ſit tenere ſuum habitum, & obiectum; hoc tamen non eſt earum, niſi inquantum eſt in eis virtus memoriæ, quæ immediate ſequitur eſſentiam naturæ, ſicut virtus prioris ſemper eſt in poſteriori.

Ad ſextum dicendum, quod voluntatis obiectum eſt bonum. Bonum autem habet rationem finis. Finis autem eſt & contemplationis, & actionis. Et ideo voluntas non tantum ſe habet ad partem activam, ſed etiam ad contemplativam: unde pertinet ad ſupremam partem animæ.

Ad ſeptimum dicendum, quod Auguſtinus (XV. de Trinit. cap. xxii.) vocat large potentiam cognoſcendi, ſive quæ ordinatur ad cognitionem, ſicut memoria, ſive qua cogna-

cognoſcitur, ſicut intelligentia, ſive quæ cognitionem conſequitur, ſicut voluntas. Potentiam autem diligendi nominat habitus gratuitos, quibus Deum meritorie diligimus: & ideo dicitur, quod homo per peccatum amittens Dei ſimilitudinem, abiit in regionem diſſimilitudinis, ſed non amiſit imaginem.

Ad octavum dicendum, quod ſicut in artibus eſt, quod illa quæ conſiderat finem, imperat, & movet artes conſiderantes ea quæ ſunt ad finem; ſicut medicus imperat pigmentario, ut ſupra dictum eſt; ita etiam eſt in potentiis animæ. Voluntas enim quia conſiderat finem, movet alias omnes potentias, quæ ordinantur ad finem, & imperat eis actus ſuos. Unde quamvis prior ſit in movendo, non tamen ſequitur quod ſit prior in eſſe, ſicut etiam finis eſt ultimus in eſſe, & tamen movet efficientem.

ARTICULUS II.

Utrum potentiæ animæ ſint eſſentia eius.

Q. diſp. de ſpir. crea. q. 1. a. 11. & q. 11. a. 12.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod eſſentia animæ ſit ſuæ potentiæ. Primo per hoc quod dicitur in littera: *Iſta tria ſunt una mens, una vita, una eſſentia.*

2. Item. Idem eſt principium eſſendi, & operandi. Sed anima eſt principium eſſendi, cum ſit forma ſubſtantialis corporis. Ergo per ſe ipſam eſt principium operationum. Non oportet ergo eſſe potentias medias.

3. Item. Forma ſubſtantialis nobilior eſt quam accidentalis. Sed forma accidentalis facit operationes ſuas ſine aliqua virtute media. Ergo & forma ſubſtantialis: & ſic idem quod prius.

4. Præterea. Materia prima eſt ſua potentia. Sed ſicut in materia eſt potentia paſſiva, ita in forma potentia activa. Ergo etiam forma eſſentialis eſt ſua potentia activa: & ſic idem quod prius.

5. Præterea. Omne illud quod non eſt de eſſentia rei, eſt accidens. Sed ſenſus, & ratio, quæ ſunt potentiæ quædam, non ſunt accidentia, cum ſint principia differentiarum ſubſtantialium. Ergo ſunt de eſſentia ipſius animæ.

Contra. Sicut ſe habet poſſe ad eſſe, ita ſe habet potentia ad eſſentiam. Sed in ſolo Deo verum eſt dicere, quod ſuum eſſe ſit ſuum poſſe. Ergo in nullo alio ſua eſſentia eſt ſua potentia: & ita nec in anima.

Præterea. Omne agens quod agit per eſſentiam ſuam, eſt agens primum, ut dicit Avicenna (Lib. de Intell. cap. 1.) Cuius ratio eſt, quia omne ſecundum agens agit inquantum participat aliquid: & ita agit per aliquid additum eſſentiæ. Sed anima non eſt agens primum. Ergo non eſt agens per ſuam eſſentiam, ſed per ſuam potentiam. Ergo ſua potentia non eſt ſua eſſentia.

Præterea. Cum perfectio, & perfectibilia ſint proportionata, oportet quod perfectibilia diverſarum proportionum recipiant diverſas perfectiones. Organa autem corporis animati diverſa ſunt diverſarum proportionum in commixtione. Ergo diverſimode perficiuntur ab anima. Non autem quantum ad eſſe, quia anima cum ſit forma ſubſtantialis, dat unum eſſe toti corpori. Ergo oportet quod diverſimode perficiantur quantum ad perfectiones conſequentes eſſe, ſecundum quas habent diverſas operationes. Has autem perfectiones, quæ ſunt principia operationum animæ, vocamus potentias. Ergo oportet potentias animæ diverſas eſſe ab eſſentia, utpote emanantes ab ipſa.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod effectus proprius, & immediatus oportet quod proportionetur ſuæ cauſæ: unde oportet quod in omnibus illis, in quibus principium operationis proximum eſt de genere ſubſtantiæ, quod operatio ſua ſit ſubſtantia: & hoc ſolum in Deo eſt: & ideo ipſe ſolus eſt qui non agit per potentiam mediam differentem a ſua ſubſtantia. In omnibus autem aliis operatio eſt accidens: & ideo oportet quod proximum principium operationis ſit accidens; ſicut videmus in corporibus, quod forma ſubſtantialis ignis nullam operationem habet, niſi mediantibus qualitatibus activis, & paſſivis, quæ ſunt quaſi virtutes, & potentiæ ipſius. Similiter dico, quod ab anima, cum ſit ſubſtantia, nulla operatio egreditur, niſi mediante potentia: nec etiam a potentia perfecta operatio, niſi mediante habitu. Hæ autem potentiæ fluunt ab eſſentia ipſius animæ, quædam ut perfectiones partium corporis, quarum operatio efficitur mediante corpore, ut ſenſus, imaginatio, & huiuſmodi: & quædam ut exiſtentes in ipſa anima, quarum operatio non indiget corpore, ut intellectus, voluntas, & huiuſmodi: & ideo dico, quod ſunt acci-

accidentia : non quod ſint communia accidentia , quæ non fluunt ex principiis ſpeciei, ſed conſequuntur principia individui ; ſed ſicut propria accidentia , quæ conſequuntur ſpeciem , originata ex principiis ipſius : ſimul tamen ſunt de integritate ipſius animæ , inquantum eſt totum potentiale , habens quamdam perfectionem potentiæ , quæ conficitur ex diverſis viribus.

Ad primum ergo dicendum , quod cum dicitur , *Tres potentiæ ſunt una mens* , non eſt prædicatio eſſentialis , ſed totius poteſtativi de ſuis partibus. Unde de potentiis imaginis propinquius , & prius prædicatur mens : quia mentis , inquantum huiuſmodi , ſunt iſtæ potentiæ , in quibus conſiſtit integritas imaginis : & minus proprie vita , quæ tamen includit potentias in generali , quæ ſunt principium operum vitæ : & adhuc minus proprie dicuntur una eſſentia, in qua , ſecundum id quod eſt eſſentia , non includuntur potentiæ , niſi ſicut in origine , eo quod ab eſſentia oriuntur potentiæ , in quibus attenditur imago. Totum enim potentiale, quaſi medium eſt inter integrale, & univerſale . Univerſale enim adeſt cuilibet parti ſubiectivæ ſecundum eſſe , & perfectam virtutem ; & ideo proprie prædicatur de parte ſua . Sed totum integrale non adeſt cuilibet parti , neque ſecundum eſſe , neque ſecundum virtutem . Non enim totum eſſe domus eſt in pariete, neque tota virtus : & ideo nullo modo prædicatur de parte . Totum autem potentiale adeſt cuilibet parti ſecundum ſe , & ſecundum aliquid virtutis, ſed non ſecundum perfectam ; immo ſecundum perfectam virtutem adeſt tantum ſupremæ potentiæ : & ideo prædicatur quidem, ſed non adeo proprie, ſicut totum univerſale.

Ad ſecundum dicendum , quod eſſentia ipſius animæ eſt etiam principium operandi, ſed mediante virtute . Principium autem eſſendi eſt immediate , quia eſſe non eſt accidens.

Ad tertium dicendum, quod forma accidentalis eſt virtus alterius, per quam producitur operatio , qui eſt effectus proportionatus ſibi, ſicut cauſæ proximæ ; forma autem ſubſtantialis non eſt hoc modo proportionata operationi , ut dictum eſt (in cor. art.)

Ad quartum dicendum , quod ſi per potentiam paſſivam intelligatur relatio , vel ordo materiæ ad formam ; tunc materia non eſt ſua potentia , quia eſſentia materiæ non eſt relatio . Si autem intelligatur potentia , ſecundum quod eſt principium in genere ſubſtantiæ , ſecundum quod potentia , & actus ſunt principia in quolibet genere , ut dicitur in XII. Metaph. (text. xxvi.) ſic dico, quod materia eſt ipſa ſua potentia. Et hoc modo ſe habet materia prima, quæ eſt primum recipiens, ad potentiam paſſivam , ſicut ſe habet Deus, qui eſt primum agens, ad potentiam activam . Et ideo materia eſt ſua potentia paſſiva , ſicut & Deus ſua potentia activa . Omnia autem media habent utramque potentiam participative : & potentia materiæ non eſt ad aliquam operationem, ſed ad recipiendum tantum.

Ad quintum dicendum, quod ſenſus, ſecundum quod eſt nomen potentiæ, non eſt principium huius differentiæ , quæ eſt ſenſibile ; ſed ſecundum quod nominat naturam ſenſitivam : & ita eſt de aliis.

ARTICULUS III.

Utrum una potentia oriatur ex alia.

I. P. q. lxxvii. *a.* 7.

1\. AD tertium ſic proceditur . Videtur quod una potentia non oriatur ex alia. Quæcumque enim ſimul ſunt , unum ex altero non oritur . Sed omnes potentiæ ſimul ſunt in anima ex creatione . Ergo una non oritur ex alia.

2\. Præterea. Omne accidens cauſatur ex ſuo ſubiecto. Sed una potentia non eſt ſubiectum alterius, quia accidens non eſt ſubiectum accidentis . Ergo una potentia non oritur ex alia.

Contra . Potentiæ determinantur ſecundum actus. Sed actus unius potentiæ ſequitur naturaliter ad actum alterius potentiæ , & originatur ex ipſa ; ſicut intelligere ſequitur ad hoc quod eſt tenere notitiam . Ergo ita eſt etiam in potentiis.

Si dicas, quod ordo eſt in actibus ratione obiectorum , & non ratione potentiarum , in idem redibit : quia obiecta ſunt perfectiones potentiarum , & formæ ipſarum . Perfectio autem proportionatur perfectibili : & ſic idem quod prius.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum , quod omnis numeroſitas, quæ deſcendit naturaliter ab aliquo uno, oportet quod deſcendat ſecundum ordinem , quia ab uno non exit niſi unum : & ideo cum multæ potentiæ egrediantur ab eſſentia animæ , dicimus , quod in potentiis ani-

Digitized by Google

animæ eſt ordo naturalis, & cum omnes fluant ab eſſentia, una tamen fluit mediante alia: & inde eſt, quod poſterior potentia ſupponit in diffinitione ſui priorem, & actus poſterioris dependet a priori. Si enim diffiniamus intellectum, diffinietur per ſuum actum, qui eſt intelligere, & in diffinitione actus eius, cadet actus prioris potentiæ, & ipſa potentia. Oportet enim quod in diffinitione huius actus, qui eſt intelligere, cadat phantaſma, quod eſt obiectum eius, ut in III. de Anima (text. XXXVIII.) dicitur, quod per actum imaginationis repræſentatur intellectui: & hoc etiam videmus in accidentibus corporum, quod omnia alia accidentia elementorum fluunt ab eſſentia, mediantibus primis qualitatibus.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis ſint ſimul tempore, nihilominus tamen una naturaliter prior eſt altera.

Ad ſecundum dicendum, quod accidens ex ſeipſo non habet virturem producendi aliud accidens; ſed a ſubſtantia poteſt unum accidens procedere mediante alio, ſecundum quod illud præſupponitur in ſubiecto: & ita etiam accidens non poteſt eſſe per ſe ſubiectum accidentis; ſed ſubiectum mediante uno accidente ſubiicitur alteri: propter quod dicitur ſuperficies eſſe ſubiectum coloris.

ARTICULUS IV.

Utrum imago attendatur in potentiis rationalibus reſpectu quorumlibet obiectorum.

I. P. q. XCIII. *a.* 8.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod imago attendatur in iſtis potentiis reſpectu quorumlibet obiectorum. Potentia enim ex natura potentiæ ſe habet ſimiliter ad omnia ſua obiecta. Sed per habitus diverſos reſtringitur ad hæc, vel ad illa. Cum igitur aſſignatio primæ imaginis ſit ſecundum potentias, non ſecundum habitus, videtur quod ſit reſpectu quorumlibet obiectorum.

2. Præterea. Auguſtinus Lib. XII. de Trin. (cap. IV.) *Cum in natura mentis humanæ quærimus Trinitatem, in tota quærimus, non ſeparantes actionem temporalium a contemplatione æternorum*. Omnia autem obiecta vel ſunt æterna, vel temporalia. Ergo reſpectu quorumlibet obiectorum attenditur imago.

Contra. Ad rationem imaginis exigitur æqualitas. Sed non in omnibus obiectis invenitur æqualitas: non enim quantumcumque cognoſco aliquid, tantum volo illud. Ergo videtur quod non reſpectu omnium attendatur imago.

Præterea. Secundum iſtam aſſignationem imaginis, intelligentia ſequitur memoriam. Sed in illis quæ per acquiſitionem cognoſcimus ex intelligentia, ſequitur memoria. Ergo videtur quod iſta aſſignatio imaginis non attenditur reſpectu quorumlibet obiectorum.

SOLUTIO

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (hac diſtin. quæſt. III. art. I.) imago dicit expreſſam repræſentationem. Expreſſa autem repræſentatio eſt in ipſis potentiis propter quinque. Quorum duo ſe tenent ex parte ipſius animæ, ſcilicet conſubſtantialitas, & diſtinctio potentiarum; & ideo ſe habent indifferenter reſpectu quorumlibet obiectorum: alia vero tria, ſcilicet æqualitas, & ordo, & actualis imitatio reſpiciunt obiecta: unde ſe habent diverſimode reſpectu diverſorum obiectorum. Poteſt autem attendi in potentiis animæ duplex æqualitas, ſcilicet potentiæ ad potentiam, & potentiæ ad obiectum. Et hæc ſecunda æqualitas ſalvatur hic diverſimode reſpectu diverſorum obiectorum. In illis enim quæ per habitum acquiſitum diſcuntur, non ſervatur ordo, ut dictum eſt (ſupra qu. II. art. 3.) quia intelligendi actus præcedit actum memorandi: (*a*) & ideo non eſt ibi actualis repræſentatio ipſius Trinitatis, ſecundum quod intendit illis obiectis, quæ non exprimunt Trinitatem. Servatur autem ibi æqualitas quædam, ſcilicet potentiæ ad potentiam: quia quæcumque comprehenduntur una potentia, comprehenduntur alia: non quod quidquid intelligimus, ſimpliciter velimus; ſed aliquo modo in voluntate ſunt, inquantum volumus nos ea intelligere: ſed non ſervatur æqualitas potentiæ ad obiectum: quia res corporales ſunt in anima nobiliori modo quam in ſeipſis, cum anima ſit nobilior eis, ut dicit Auguſtinus (X. de Trin. cap. VI. & de duab. animab. cont. Manichæos cap. II.) Si autem conſiderentur iſtæ potentiæ reſpectu huius obiecti, quod eſt anima, ſic ſalvatur ordo, cum ipſa anima naturaliter ſit ſibi præſens: unde ex notitia procedit intelligere, & non

e con-

(a) *Al.* & iterum.

e converſo. Servatur etiam æqualitas potentiæ ad potentiam ſimpliciter: quia quantum ſe intelligit, tantum ſe vult, & diligit: non ſicut in aliis, quod velit ſe tantum intelligere, ſed ſimpliciter. Servatur etiam ibi æqualitas potentiæ ad obiectum. Servatur etiam ibi actualis imitatio ipſius Trinitatis, inquantum ſcilicet ipſa anima eſt imago expreſſe ducens in Deum. Si autem conſiderentur reſpectu huius obiecti, quod eſt Deus, tunc ſervatur ibi actualis imitatio. Maxime autem ſervatur ordo, quia ex memoria procedit intelligentia, eo quod ipſe eſt per eſſentiam in anima, & tenetur ab ipſa non per acquiſitionem. Servatur etiam ibi æqualitas potentiæ ad potentiam ſimpliciter, ſed non potentiæ ad obiectum: quia Deus eſt altior quam ſit anima. Unde dico, quod imago quodammodo attenditur reſpectu quorumlibet obiectorum; verius autem reſpectu ſui ipſius, & veriſſime reſpectu huius obiecti quod eſt Deus; niſi tantum quod deeſt æqualitas potentiæ ad obiectum, quæ etiam non multum facit ad imaginem.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis iſta aſſignatio imaginis attendatur ſecundum potentias abſolute, nihilominus tamen præcipue attenditur ſecundum id quod eſt altiſſimum in eis: & hoc eſt reſpectu eorum obiectorum quæ per ſui eſſentiam ſunt in anima.

Ad ſecundum dicendum, quod Auguſtinus vult, quod reſpectu quorumlibet obiectorum ſit aliquo modo imago; ſed præcipue reſpectu huius obiecti, quod eſt Deus, & quod eſt anima: ipſe enim in multis requirit ſimilitudinem Trinitatis, ut ad perfectam imaginem deveniat.

Ad aliud patet reſponſio per ea quæ dicta ſunt.

ARTICULUS V.

Utrum potentiæ rationales ſint ſemper in actu reſpectu obiectorum, in quibus attenditur imago.

I. P. q. XCIII. *a.* 7.

1. AD quintum ſic proceditur. Videtur quod iſtæ potentiæ non ſemper ſint in ſuis actibus reſpectu horum obiectorum, in quibus præcipue attenditur imago. Dicit enim Philoſophus (II. de Anima text. XVII.) quod una potentia exiſtente in actu, altera abſtrahitur ab actu ſuo. Sed iſtæ tres ſunt diverſæ potentiæ. Ergo impoſſibile eſt quod quælibet ſemper ſit in ſuo actu reſpectu cuiuslibet obiecti.

2. Item. Philoſophus (IV. Metaph. text. XII.) dicit, quod non contingit multa ſimul intelligere. Sed anima quandoque intelligit quædam alia. Ergo tunc non intelligit ſimul ſeipſam, & Deum.

3. Item. Ad hoc quod anima intelligat, vel videat, ſecundum Auguſtinum (XI. de Trin. cap. 11.) requiritur intentio cognoſcentis, per quam ſpecies cognoſcibilis in rem deducatur. Sed quandoque anima intelligit ex intentione ſe intelligere. Cum igitur non percipiamus nos intelligere ſemper animam, & Deum, videtur quod intellectus noſter non ſemper ſit in actu reſpectu horum obiectorum.

Contra. Philoſophus dicit III. de Anim. (text. XX.) quod intellectus agens ſemper intelligit. Maxime autem hoc videtur reſpectu eorum quæ ſemper ſibi ſunt præſentia, ſicut anima, & Deus. Ergo videtur quod intellectus, horum reſpectu, ſemper ſit in actu.

Præterea. Dicit Auguſtinus (X. de Trin. cap. XI.) quod *quidquid eſt in memoria mea, illud memini*. Sed anima, & Deus ſemper eſt præſens memoriæ. Ergo memoria ſemper eſt in actu eorum, & ſimiliter eſt in aliis.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod, ſecundum Auguſtinum (de util. credendi cap. XI.) differunt cogitare, diſcernere, & intelligere. Diſcernere eſt cognoſcere rem per differentiam ſui ab aliis. Cogitare autem eſt conſiderare rem ſecundum partes, & proprietates ſuas: unde cogitare dicitur quaſi coagitare. Intelligere autem dicit nihil aliud quam ſimplicem intuitum intellectus in id quod ſibi eſt præſens intelligibile. Dico ergo, quod anima non ſemper cogitat, & diſcernit de Deo, nec de ſe: quia ſic quilibet ſciret naturaliter totam naturam animæ ſuæ: ad quod vix magno ſtudio pervenitur: ad talem enim cognitionem non ſufficit præſentia rei quolibet modo; ſed oportet ut ſit ibi in ratione obiecti, & exigitur intentio cognoſcentis. Sed ſecundum quod intelligere nihil aliud dicit quam intuitum, qui nihil aliud eſt quam præſentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo; ſic anima ſemper intelligit ſe, & Deum indeterminate, & conſequitur quidam amor indeterminatus. Alio tamen modo, ſecundum Philoſophos, intelligitur quod anima ſemper ſe in-

Digitized by Google

intelligit, eo quod omne quod intelligitur, non intelligitur, niſi illuſtratum lumine intellectus agentis, & receptum in intellectu poſſibili. Unde ſicut in omni colore videtur lumen corporale, ita in omni intelligibili videtur lumen intellectus agentis; non tamen in ratione obiecti, ſed in ratione medii cognoſcendi.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc eſt intelligendum quando potentiæ operantur circa diverſa obiecta: tunc enim una impedit aliam in actu ſuo, vel ex toto retrahit. Sed quando ordinantur ad idem obiectum, tunc una iuvat aliam, ſicut illud quod videmus, facilius imaginamur.

Ad ſecundum dicendum, quod Philoſophus loquitur de intelligere, ſecundum quod eſt operatio intellectus completa diſtinguentis, vel cogitantis, & non ſecundum quod hic ſumitur intelligere.

Ad tertium dicendum ſimiliter, quod intentio intelligentis non requiritur ad tale intelligere, ſicut dictum eſt (in corpore art.)

QUAESTIO V.

Utrum hæ partes imaginis, mens, notitia, & amor, differant ab aliis partibus.

Deinde quæritur de alia aſſignatione imaginis, ſcilicet mente, notitia, & amore.

1. Et videtur quod iſta non differt a prædicta, ſi dicitur, quod iſta aſſignatur ſecundum habitus, illa ſecundum potentias: imago enim attenditur in anima præcipue reſpectu huius obiecti, quod eſt anima, & huius obiecti quod eſt Deus. Sed anima non cognoſcit ſeipſam tali modo cognitionis, de quo hic loquimur mediante habitu, ſed per ſuam eſſentiam. Ergo non videtur quod ſecundum aliquos habitus aſſignetur imago.

2. Præterea. Nullus habitus eſt conſubſtantialis, cum omnis habitus ſit accidens. Sed notitia, & amor ſunt conſubſtantiales ipſi menti, ut hic dicitur. Ergo non ſunt habitus.

3. Item. Mens ſuperius (quæſt. III. art. I.) fuit accepta non pro habitu, ſed pro potentiarum ſubiecto. Cum igitur eodem modo notificetur hic, ſicut ſupra, a Magiſtro, ſcilicet pro eo quod in anima eſt excellentius, videtur quod non ſit habitus: & ita hæc aſſignatio non eſt ſecundum habitus.

4. Præterea. Conſtat quod habitus non operatur, ſed eſt principium operandi. Cum igitur hic dicat, quod mens novit ſe, & amat ſe, videtur quod non ſumatur pro habitu.

5. Contra. Cuilibet potentiæ reſpondet ſuus habitus. Si igitur mens non ſit habitus, ſed ipſa eſſentia animæ, ſecundum quod hic ſumitur, erunt quatuor partes imaginis, ſcilicet mens, & tres habitus trium potentiarum; & ita non repræſentabunt Trinitatem.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod mens multipliciter dicitur ſecundum quoſdam. Quandoque enim dicitur ipſa natura intellectiva, ſicut Dionyſius [IV. de divin. Nomin.] vocat Angelos divinas mentes. Quandoque dicitur ipſe intellectus examinans res, ſecundum quod mens dicitur a metior metiris: & iuxta hoc etiam ſupra ſumitur, quod mens eſt ſuperior pars animæ. Quandoque dicitur pro memoria a reminiſcendo dicta; & ita dicunt, quod ſumitur hic: unde dicunt, quod mens hic ſumitur pro habitu memoriæ, & notitia pro habitu intelligentiæ, & amor pro habitu voluntatis. Sed quia iſta opinio non procedit ſecundum Magiſtri intentionem, & nimis extorta eſt; ideo aliter dicendum eſt, quod mens ſumitur hic, ſicut & ſupra, pro ipſa ſuperiori parte animæ, quæ eſt ſubiectum prædictæ imaginis, & notitia eſt habitus memoriæ, & amor habitus voluntatis: & ita hæc aſſignatio ſumitur ſecundum eſſentiam, & habitus conſubſtantiales; prædicta autem ſecundum potentias. Unde in iſta non eſt tanta conformitas, ſicut in prædicta, nec ita propria aſſignatio: propter quod etiam ultimo ponitur.

Ad primum ergo dicendum, quod ad eſſe habitus intellectivi duo concurrunt, ſcilicet ſpecies intelligibilis, & lumen intellectus agentis, quod facit eam intelligibilem in actu: unde ſi aliqua ſpecies eſſet quæ in ſe haberet lumen, illud haberet rationem habitus, quantum pertinet ad hoc quod eſſet principium actus. Ita dico, quod quando ab anima cognoſcitur aliquid quod eſt in ipſa non per ſui ſimilitudinem, ſed per ſuam eſſentiam, ipſa eſſentia rei cognitæ eſt loco habitus. Unde dico, quod ipſa eſſentia animæ, prout eſt mota a ſeipſa, habet rationem habitus. Et ſumitur hic notitia materialiter pro re nota: & ſimiliter eſt dicendum de amore.

Unde etiam patet ſolutio ad ſecundum: quia

quia habitus iſti erunt conſubſtantiales [*a*] cum ſint in ipſa ſubſtantia animæ, nec ſunt ibi alii habitus. Si autem diceremus, quod per notitiam, & amorem ſignificantur actus, & non habitus, planius eſſet; & tunc dicerentur conſubſtantiales, ſicut & de potentiis ſupra dictum eſt [diſt. III. quæſt. IV. art. II.]

Tertium, & quartum concedimus.

Ad quintum dicendum, quod habitus eſt principium elicitivum operationis. Unde quia memoria non habet per ſe actum qui ſit ſimpliciter operatio, non reſpondet ſibi aliquis habitus; ſed eodem habitu notitia, memoria, & intelligentia reducuntur in unam operationem.

EXPOSITIO SECUNDAE PARTIS TEXTUS.

IN *ipſa etiam mente, antequam ſit particeps Dei, eius imago reperitur: etſi enim, amiſſa Dei participatione, deformis ſit, imago tamen Dei permanet*. Contra. Pſal. lxxII. 6. „ Domine, in civitate tua imaginem ipſorum ad nihilum rediges. “ Dicendum, quod, ſicut dicit Gloſſa ſuper illud Pſal. IV. „ Signatum eſt ſuper nos lumen vultus tui, „ Domine, “ triplex eſt imago Dei in homine: ſcilicet creationis, quæ eſt ratio, inquantum appropinquat ad imitationem divinæ intellectualitatis; & dicitur imago per modum quo truncus in corporalibus poteſt dici imago. Item alia eſt imago ſimilitudinis, quæ conſiſtit in diſtinctione potentiarum repræſentantium Trinitatem perſonarum; & hæc aſſimilatur imagini in corporalibus, ſecundum quod diſtincta eſt per rationes partium. Item eſt imago recreationis, quæ conſiſtit in habitibus gratuitis, & actu imitatur Deum; & hæc aſſimilatur imagini in corporalibus quantum ad colores, & alia quæ imaginem decorant: & ſic dicta imago non remanet poſt peccata, ſed aliis duobus modis.

Eo enim ipſo imago Dei eſt mens quo capax eius eſt, eiuſque particeps eſſe poteſt. Videtur falſum. Omne enim quod capit aliquid, eſt maius, vel æquale ſibi, ſicut Auguſtinus (I. de Trinit. cap. XI.) arguit de potentiis mutuo ſeſe capientibus. Ergo videtur quod mens noſtra non poſſit capere Deum. Si dicas, quod dicitur capere, inquantum Deus eſt in anima; cum ipſe ſit in qualibet creatura per eſſentiam, præſentiam, & potentiam, videtur etiam quod creaturæ inſenſibiles capiant Deum.

Ad quod dicendum, quod mens noſtra dicitur capere Deum ſicut perfectibile ſuam perfectionem. Obiectum enim operationis aliquo modo eſt perfectio operantis. Mens autem noſtra habet operationem circa Deum per cognitionem, & amorem, quam non habent creaturæ irrationales. Et ideo capitur a mente ſicut a perfectibili, non tamen ſicut a perfectibili proportionato: & ideo non comprehenditur, ſed attingitur: unde non ſequitur quod adæquetur. Memoria vero dicitur ad aliquid non ſecundum eſſe, ſed ſecundum dici.

Eo vero tria ſunt quæ ad ſe invicem referuntur. Videtur falſum, eo quod memoria non dicitur ad voluntatem.

Dicendum, quod quamvis non dicatur ad eam ſub nomine voluntatis, tamen refertur ad eam inquantum voluntas eſt memorabilis. Vel dicendum, quod referuntur ad invicem ſecundum relationem originis, inquantum una habet naturalem ordinem ad aliam, ut dictum eſt [ſup. quæſt. IV. art. 4.]

Totamque meam memoriam, & intelligentiam, & voluntatem ſimul memini. Videtur male dicere: quia totum dicitur reſpectu partium: potentiæ [*b*] autem animæ non habent partes, cum ſint ſimplices.

Dicendum, quod eſt duplex quantitas, ſcilicet molis, vel dimenſiva: & huiuſmodi totalitas attenditur reſpectu partium in quas dividitur. Eſt etiam quædam quantitas virtutis, cuius totalitas attenditur reſpectu obiectorum: & talis eſt totalitas in potentiis animæ.

Item videtur quod una non ſit æqualis in omnibus: quia omne totum eſt maius ſua parte.

Dicendum, quod hoc verum eſt de totalitate quantitatis dimenſivæ, vel numeralis, quæ eiuſdem rationis ſunt; & non de totalitate quantitatis virtualis: poteſt enim contingere quod una virtus poteſt in tot obiecta, in quot aliæ plures, quarum quælibet in omnia illa obiecta poteſt; tamen una earum non tot modis poteſt in illa obiecta, ſicut alia.

(a) *Al.* cum ipſa ſint ſubſtantia animæ. (b) *Al.* enim.

D I-

DISTINCTIO IV.

Hic quæritur utrum concedendum ſit, quod Deus ſe genuerit.

HIc oritur quæſtio ſatis neceſſaria. Conſtat & irrefragabiliter verum eſt quod Deus Pater genuit Filium. Ideo quæritur, utrum concedendum ſit quod Deus genuit Deum. Si enim Deus genuit Deum, videtur quod aut ſe Deum, aut alium genuerit. Si vero alium Deum genuit, non eſt tantum unus Deus. Si autem ſe ipſum Deum genuit, aliqua res ſeipſam genuit. Ad quod reſpondentes dicimus, ſane, & catholice concedi, quod unus unum genuit, & quod Deus Deum genuit, quia Deus Pater Deum Filium genuit. In ſymbolo quoque ſcriptum eſt: „ Lumen de lumine, Deum verum de Deo vero. " Quod vero additur: Ergo genuit ſe Deum, vel alium Deum: neutrum concedendum eſſe dicimus. Quod alium Deum non genuit, manifeſtum eſt, quia unus tantum Deus eſt. Quod autem ſeipſum non genuit, oſtendit Auguſtinus in Lib. I. de Trinit. (cap. 1.) dicens: „ Qui putant eius potentiæ eſſe Deum ut ſeipſum ipſe genuerit, eo plus errant, „ quod non ſolum Deus ita non eſt, ſed nec ſpiritualis, neque corporalis creatu- „ ra. Nulla enim res eſt quæ ſeipſam gignat ut ſit. " Et ideo non eſt credendum, vel dicendum, quod Deus genuit ſe.

Alia quæſtio de eodem.

SEd adhuc opponunt garruli ratiocinatores, dicentes: Si Deus Pater genuit Deum, aut genuit Deum qui eſt Deus Pater, aut Deum qui non eſt Deus Pater. Si genuit Deum qui non eſt Deus Pater, ergo Deus eſt qui non eſt Deus Pater: non ergo tantum unus Deus eſt. Si vero genuit Deum qui eſt Deus Pater, ergo genuit ſeipſum. Ad quod reſpondemus determinantes illam propoſitionem, qua ſic proponunt: Si Deus Pater genuit Deum, aut Deum qui eſt Deus Pater, aut Deum qui non eſt Deus Pater: hoc enim ſane, & prave intelligi poteſt: & ideo reſpondendum eſt ita. Deus Pater genuit Deum qui eſt ipſe Pater: hoc dicimus eſſe falſum; & concedimus alteram, ſcilicet genuit Deum qui non eſt Pater. Nec tamen genuit alterum Deum, nec ille qui genitus eſt, alius Deus eſt quam Pater, ſed unus Deus cum Patre. Si vero additur: Genuit Deum qui non eſt Deus Pater, hoc diſtinguimus: quia dupliciter poteſt intelligi: Genuit Deum, qui non eſt Deus Pater, ſcilicet Deum Filium, qui Filius non eſt Pater, qui Deus eſt: hic ſenſus verus eſt. Si vero intelligatur ſic: Genuit Deum qui non eſt Deus Pater, ideſt qui non eſt Deus qui eſt Pater: hic ſenſus falſus eſt. Unus enim, & idem Deus eſt Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus; & e converſo Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus eſt unus Deus.

Opinio quorumdam dicentium, tres perſonas eſſe unum Deum, unam ſubſtantiam, ſed non e converſo, ſcilicet unum Deum, vel unam ſubſtantiam eſſe tres perſonas.

QUidam tamen adverſarii veritatis concedunt, Patrem, Filium, & Spiritum ſanctum, ſive tres perſonas, eſſe unum Deum, unam ſubſtantiam; ſed nolunt concedere unum Deum, ſive unam ſubſtantiam eſſe tres perſonas: dicentes, ſubſtantiam divinam prædicari de tribus perſonis, non tres perſonas de ſubſtantia divina. Fides autem catholica tenet, ac prædicat, & tres perſonas eſſe unum Deum, unam ſubſtantiam, ſive eſſentiam, ſive divinam naturam; & unum Deum, ſive eſſentiam divinam, eſſe tres perſonas. Unde Auguſtinus in I. Lib. de Trinit. (cap. VI.) ita ait: „ Recte ipſe Deus Trinitas intelligitur, beatus, & ſolus potens. "

Digitized by Google

Ecce quam expreſſe dixit: „ Ipſe Deus Trinitas: “ ut oſtenderet, & ipſum Deum eſſe Trinitatem, & Trinitatem eſſe ipſum Deum. Item in eodem (ibidem), „ In „ verbis illis, “ inquit, „ Apoſtoli, quibus de adventu Chriſti agens dicit: (I. Tom. VI. 16.) „ Quem oſtendet beatus, & ſolus potens, Rex regum, & Dominus dominantium, qui „ ſolus habet immortalitatem: nec Pater proprie nominatus eſt, nec Filius, nec „ Spiritus ſanctus; ſed ſolus, & beatus potens, id eſt unus, & ſolus Deus verus, „ qui eſt ipſa Trinitas. “ Ecce & hic aperte dicit, unum ſolum verum Deum eſſe ipſam Trinitatem: & ſi unus Deus ipſa Trinitas eſt, ergo unus Deus eſt tres perſonæ. Idem in Lib. V. de Trinit. (cap. VIII.) „ Non tres Deos, ſed unum „ Deum dicimus eſſe ipſam præſtantiſſimam Trinitatem. “ Idem in Libro de Fide ad Petrum * in expoſitione ſymboli (immo Enchir. cap. IX.) „ Satis eſt Chri- „ ſtiano rerum creatarum cauſam, viſibilium, ſive inviſibilium, non niſi bonita- „ tem credere Creatoris, qui eſt Deus unus, & verus; nullamque eſſe naturam „ quæ non aut ipſe ſit, aut ab ipſo; eumque eſſe Trinitatem, Patrem ſcilicet, & „ Filium, & Spiritum ſanctum. “ Item Auguſtinus in ſermone de Fide (de tempore ſer. CXXIV.) „ Credimus unum Deum, unam eſſe divini nominis Trinitatem. “ Idem in Lib. VI. de Trinit. (cap. VII.) „ Dicimus Deum ſolum eſſe ipſam Tri- „ nitatem. “ Ecce his, & aliis pluribus auctoritatibus evidenter oſtendit, dicendum eſſe, & concedendum, quod unus Deus eſt Trinitas, & una ſubſtantia tres perſonæ; ſicut e converſo Trinitas dicitur eſſe unus Deus, & tres perſonæ dicuntur una ſubſtantia.

Redit ad præmiſſam quæſtionem, ſcilicet an Deus Pater ſe Deum, an alium genuit Deum.

NUnc ad præmiſſam quæſtionem revertamur, ubi quærebatur an Deus Pater genuerit ſe Deum, an alium Deum. Ad quod dicimus, neutrum fore concedendum. Dicit tamen Auguſtinus in epiſtola (LXVI.) ad Maximum, quod Deus Pater (1) alterum ſe genuit his verbis. „ Pater ut haberet Filium de ſe ipſo, non minuit ſeipſum; ſed ita genuit de ſe alterum ſe ut totus maneret in ſe, & eſſet „ in Filio tantus quantus & ſolus. “ Quod ita intelligi poteſt; ideſt, de ſe alterum a ſe genuit, non utique alterum Deum, ſed alteram perſonam: vel genuit ſe alterum, ideſt genuit alterum, qui eſt hoc quod ipſe. Nam etſi alius ſit Pater quam Filius; non eſt tamen aliud, ſed unum.

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam probavit Trinitatem perſonarum in Unitate eſſentiæ, auctoritatibus, rationibus, & ſimilitudinibus, hic incipit determinare quæſtiones incidentes circa præ- determinata. Dividitur autem in partes duas. Cum enim perſonarum Trinitas diſtinguatur per proceſſionem unius perſonæ ab alia, in prima movet quæſtiones circa hanc proceſſionem quantum ad ſuppoſitum, & terminum; in ſecunda quantum ad principium. VI. diſtinct. ibi, *Quæri ſolet, utrum Pater genuerit Filium voluntate, an neceſſitate.*

Sciendum eſt autem, quod licet Magiſter moveat has quæſtiones de generatione Filii a Patre, tamen eædem quæſtiones poſſunt fieri de proceſſione Spiritus ſancti, & ſimiliter determinantur.

Prima autem pars dividitur in duas. In prima inquirit utrum nomina eſſentialia concreta poſſint ſignificari ut ſuppoſitum actus generationis, vel ut terminus; in ſecunda inquirit de nominibus eſſentialibus in abſtractione ſignificantibus, V. diſtinct. ibi,

(1) *Al.* ſe alterum.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Sive de Fide & ſymbolo, ut inſcribitur inter opera Auguſtini, non de Fide ad Petrum, ſicut prius, ubi ſymboli expoſitio non expreſſe habetur, ut nec eſt Auguſtini, ſed Fulgentii, ſicut iam notatum eſt; quin & in eo Libro de Fide & Symbolo qui revera eſt Auguſtini, non habentur verba hic notata, etſi aliquid ad eorum ſenſum pertinens colligi poſſit ex cap. II. ſed in Enchiridion quod ſubſequitur immediate cap. IX.

Digitized by Google

ibi, *Poſt hoc quæritur, utrum concedendum ſit, quod Pater genuit divinam eſſentiam*. De perſonalibus enim non eſt dubium, ſuppoſita diſtinctione perſonarum per actus notionales. Prima in duas. In prima determinat quæſtionem; in ſecunda obiicit contra determinata, ibi, *Nunc ad præmiſſam quæſtionem revertamur*. Circa primum inquirit, utrum hæc ſit vera, Deus genuit Deum: & dividitur in partes duas, ſecundum quod duabus viis ex iſta propoſitione procedit. Secunda incipit ibi, *Sed adhuc opponunt*: quæ dividitur in duas. In prima ponit proceſſum ex dicta propoſitione ad impoſſibile: & ſolvit: & quia in ſua ſolutione ſupponit quod nomen perſonale poſſit prædicari de eſſentiali ut dicatur, Deus eſt Pater; ideo in ſecunda excludit errorem contradicentium per multas auctoritates, ibi, *Quidam tamen veritatis adverſarii concedunt, Patrem, & Filium, & Spiritum ſanctum, ſive tres perſonas, eſſe unum Deum, unam ſubſtantiam; ſed tamen nolunt concedere, unum Deum, ſive unam ſubſtantiam eſſe tres perſonas*.

QUAESTIO I.

AD intellectum huius partis de duobus quæritur. Primo de divina generatione. Secundo de divina prædicatione.

Circa primum tria quæruntur.

Primo. An in divinis ſit generatio.

Secundo. Suppoſito quod ſic, an hæc ſit vera: *Deus genuit Deum*.

Tertio. De aliis locutionibus quæ ex iſta littera concluduntur.

ARTICULUS I.

Utrum generatio ſit in Deo.

I. P. q. XXVII. *art.* 2. *& IV. contr. Gent. cap.* XIV.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod in Deo non ſit generatio. Generatio enim eſt ſpecies mutationis ſecundum Philoſophum [V. Phyſ. text. IV.] Sed a Deo removetur mutatio: Iac. I. 17. *Apud quem non eſt transmutatio, nec viciſſitudinis obumbratio*. Ergo nec generatio.

2. Præterea. Quanto creaturæ ſunt nobiliores, magis accedunt ad divinam ſimilitudinem. Sed in creaturis nobilioribus non invenitur generatio, ſicut in Angelis, & in corporibus cæleſtibus, ſed tantum in inferioribus. Ergo videtur quod nec in Deo inveniatur.

3. Item. Ubicumque eſt generatio, oportet quod ſit aliquid in genito communicatum a generante. Sed per illud quod ſibi a generante communicatur, non diſtinguitur a generante. Ergo oportet ibi eſſe aliquid aliud per quod ab ipſo diſtinguatur, cum omne genitum a generante diſtinctum ſit. Ergo omne quod generatur, eſt compoſitum, cum ſit ibi aliquid & aliquid. Sed in Deo non eſt compoſitio. Ergo nec generatio.

4. Item. Generatio eſt actus medius inter generantem & genitum. Sed inter Patrem & Filium non eſt aliquid medium. Ergo videtur quod non ſit ibi generatio.

Contra. Iſa. ult. 9. *Ego, qui generationem tribuo, ſterilis ero?*

Item. Omne quod communicat ſe, communicat ſe ratione actus qui eſt in ipſo: quia potentia non agit, nec communicat ſe. Sed divina eſſentia eſt primus, & purus actus; Ergo videtur quod ſumme communicet ſe. Sed non communicat ſe ſumme in creaturis, cum non terminetur in eamdem naturam talis communicatio. Ergo videtur quod communicet ſe per generationem in Filio: hæc enim eſt maxima communicatio.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod generationem eſſe in divinis, ratione efficaciter confirmari non poteſt, ſicut ſupra dictum eſt (diſt. III. quæſt. I. art. 4.) ſed auctoritate, & fide tenetur: unde ſimpliciter concedendum eſt, generationem eſſe in divinis.

Sciendum tamen eſt, quod cum omnis perfectio ſit in Deo, & nulla imperfectio; quidquid perfectionis invenitur in creatura, de Deo dici poteſt quantum ad id quod eſt perfectionis in ipſa, omni remota imperfectione. Si autem nomen imponitur ab eo quod imperfectionis eſt, ſicut lapis, vel leo, tunc dicitur de Deo ſymbolice, vel metaphorice. Si autem imponitur ab eo quod eſt perfectionis, dicitur proprie, quamvis ſecundum modum eminentiorem. Dicitur autem nomen imponi ab eo quod eſt quaſi differentia conſtitutiva, & non ex ratione generis: & ideo quandocumque aliquid ſecundum ſuum genus dicit imperfectionem, & ſecundum differentiam perfectionem; invenitur in Deo quantum ad rationem differentiæ, & non quantum ad rationem generis: ſicut ſcientia non eſt in Deo quantum ad rationem habitus, vel qualitatis, quia ſic habet rationem accidentis; ſed ſolum ſecundum id quod complet rationem ſcientiæ.

ſci-

Digitized by Google

ſcilicet cognoſcitivum certitudinaliter aliquorum. Similiter dico, quod ſi accipiamus genus generationis, ſecundum quod invenitur in inferioribus, imperfectionis eſt: mutatio enim, quæ eſt genus ipſius, ponit exitum de potentia ad actum, & per conſequens ponit materialitatem in genito, & per conſequens diviſionem eſſentiæ: quæ omnia divinæ generationi non competunt. Si autem conſideretur ſecundum differentiam ſuam, per quam completur ratio generationis, ſic dicit aliquam perfectionem: paſſive enim accepta dicit acceptationem eſſentiæ in perfecta ſimilitudine; cuius communicationem dicit, ſi ſumatur active: quorum neutrum imperfectionem dicit: communicatio enim conſequitur rationem actus: unde omnis forma, quantum eſt de ſe, communicabilis eſt; & ideo communicatio pertinet ad nobilitatem. Et hoc modo accepta generatione eſt per prius in Deo, & omnis generatio in creaturis deſcendit ab illa, & imitatur eam quantum poteſt, quamvis deficiat. Unde ad Epheſ. III. 15. *Ex quo omnis paternitas in cælis, & in terra nominatur*. Si autem accipiatur ſecundum rationem uſitatam in nomine, ſecundum quam dicimus generationem in creaturis; ſic non convenit Deo niſi tranſumptive, ſicut & alia corporalia.

Et per hoc iam patet ſolutio ad primum: quia generatio ſecundum ſuum genus, quod eſt mutatio, in divinis non invenitur: unde in Deo non eſt mutatio, ſed operatio divinæ naturæ, ſecundum Damaſcenum (Lib. I. Fid. orth. cap. VIII.) Differt autem operatio a motu, ſecundum Philoſophum Ethic. V (cap. IV. V. & VI.) quia operatio eſt actus perfecti; ſed motus eſt actus imperfecti, quia exiſtentis in potentia.

Ad ſecundum dicendum, quod nulla creatura ſuſceptibilis eſt generationis ſine eo quod eſt imperfectionis in ipſa: cum enim in omni creatura differat eſſentia & eſſe, non poteſt eſſentia communicari alteri ſuppoſito, niſi ſecundum aliud eſſe, quod eſt actus eſſentiæ in qua eſt: & ideo oportet eſſentiam creatam communicatione dividi, quod imperfectionis eſt: & ideo in perfectiſſimis creaturis non invenitur, ſed in his quæ magis removentur a divina ſimilitudine.

Ad tertium dicendum, quod in divina generatione non eſt aliquid additum eſſentiæ in genito, per quod differat a generante; ſed ex hoc ipſo quod accipit eſſentiam a generante, diſtinguitur ab eo relatione dantis, & accipientis: quæ relationes non differunt ab eſſentia realiter, ſed tantum ratione, ut dictum eſt (diſt. II. quæſt. I. art. 5.) Et ideo non ſequitur ibi compoſitio: quod in aliis eſſe non poteſt: quia nulla relatio eſt ſubſtantia ſecundum rem in creaturis. Unde oportet quod omne generatum ſit compoſitum: & ſic iterum patet quod generatio in creaturis ſine imperfectione eſſe non poteſt.

Ad quartum dicendum, quod generatio realiter non eſt aliquid medium inter Patrem & Filium, cum generatio ſecundum rem paſſive accepta, ſit ipſa filiatio, quæ eſt proprietas Filii, & eſt in Filio; & cum in Patre accipitur active, eſt ipſa paternitas, quæ eſt in Patre, & eſt ipſe Pater: tamen ſignificat proprietatem per modum actus, & iſta ſignificatio fundatur aliquo modo ſupra rem in acceptione unius ab altero.

ARTICULUS II.

Utrum iſta propoſitio, Deus genuit Deum, *ſit falſa*.

I. P. q. XXXIX. *a.* 4.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod hæc ſit falſa, *Deus genuit Deum*. Generatio enim importat relationem diſtinguentem perſonas, ut dictum eſt (art. præced.) Si igitur conceditur, quod Deus genuit Deum, oportet quod concedatur quod Deus diſtinguitur a Deo, & quod Deus eſt alius a Deo: quod non conceditur.

2. Præterea. Terminus in prædicato poſitus non trahit terminum in ſubiecto poſitum extra ſuam ſignificationem, ſed tantum reſtringit ipſum ratione conſignificationis temporis, ut ſtet pro præſentibus, præteritis, & futuris: quin potius eſt e converſo, ſecundum Boetium Lib. de Trin. (cap. V.) quod talia ſunt prædicata, qualia permiſerint ſubiecta. Sed hoc nomen *Deus* ſignificat eſſentiam. Ergo per verbum quod prædicatur, non trahitur ad ſtandum pro perſona, ſed ſupponit eſſentiam. Hæc autem eſt falſa, *Eſſentia genuit eſſentiam*, ut infra dicetur (diſt. V. quæſt. I. art. I.) Ergo & hæc, *Deus genuit Deum*.

3. Item. Si Deus genuit Deum, ergo Deus eſt generans, & Deus eſt genitus. Sed quidquid dicitur de ſingulis perſonis, poteſt dici de Deo. Sed de Patre dicitur quod eſt

eſt generans, & de Filio quod non eſt generans. Ergo poteſt dici quod Deus generat, & Deus non generat: quod falſum eſt. Ergo & prima eſt falſa, *Deus genuit Deum*.

Contra. In ſymbolo dicitur: *Deum de Deo genitum*. Sed non generatur de Deo, niſi ſicut de generante. Ergo Deus generat Deum.

Præterea. Deus dicit habentem Deitatem. Ergo quidquid dicitur de habente Deitatem, poteſt dici de Deo. Sed poteſt dici: *Habens Deitatem generat habentem Deitatem*. Ergo poteſt dici: *Deus generat Deum*.

S O L U T I O.

Reſpondeo dicendum, quod iſta eſt ſimpliciter vera, & concedenda, *Deus generat Deum*. Sed circa veritatem eius, eſt duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod hoc nomen *Deus* ſignificat eſſentiam, & ſupponit eſſentiam quantum eſt de ſe; ſed propter indifferentiam eſſentiæ ad perſonas in divinis, ex adiuncto notionali trahitur ad ſupponendum pro perſona. Alii dicunt, quod hoc nomen *Deus* ſignificat eſſentiam, & ſupponit, quantum eſt de ſe, perſonam, tamen indiſtincte: unde poteſt ſupponere unam tantum, vel plures perſonas: unam cum dicitur, *Deus generat*: plures, ut cum dicitur, *Deus eſt Trinitas*. Et hæc opinio videtur verior eſſe. Quamvis enim, ut dicitur * Lib. de cauſis (prop. VI.) omne nomen deficiat a ſignificatione divini eſſe, propter hoc quod nullum nomen ſignificat ſimul aliquid perfectum & ſimpliciter: quia abſtracta non ſignificant ens per ſe ſubſiſtens, & concreta ſignificant ens compoſitum: nihilominus tamen abiicientes id quod imperfectionis eſt, utimur utriſque nominibus in divinis, abſtractis propter ſimplicitatem, concretis propter perfectionem. Unde hoc nomen *Deus* ſignificat per modum perfecti, & per ſe ſubſiſtentis, ſicut & hoc nomen *homo*: unde ſicut & hoc nomen *homo* in ſe importat non tantum eſſentiam, ſed etiam ſuppoſitum, ſed indiſtincte: alias non prædicaretur de individuis: ita & hoc nomen *Deus*. Et ideo de ſe habet quod poſſit ſupponere pro perſona, & non habet quod ſupponat pro eſſentia ex modo ſignificandi nominis, ſed tantum ex ratione divinæ ſimplicitatis, in qua idem eſt re eſſentia, & ſuppoſitum.

Ad primum ergo dicendum, quod generari ſignificat proprietatem per modum actus; actus autem eſt ſuppoſitorum tantum: humanitas enim non generat, ſed homo: & ideo cum dicitur, *Deus generat Deum*, locutio ſimpliciter eſt vera, quia actus non poteſt referri niſi ad ſuppoſitum. Sed referri, & diſtingui non ſignificant actus niſi grammatice loquendo: & ideo poſſunt referri ad eſſentiam, & ad ſuppoſitum: & ideo non ſimpliciter conceditur, *Deus diſtinguitur a Deo*, ne diſtinctio referatur ad eſſentiam; & præcipue cum hoc nomen *Deus* importet ſuppoſitum indiſtinctum, quod non diſtinguitur niſi perſonali proprietate adiuncta, ut paternitate, vel filiatione.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis hoc nomen *Deus* ſignificet eſſentiam, tamen quantum eſt de ſe, ſupponit habentem eſſentiam, & rem naturæ, etiam non intellectis perſonis, quas fides diſtinguit. Unde poteſt ſupponere pro perſona, etiamſi ab alio non reſtringatur. Et quia ſupponit perſonam indiſtincte, ideo poteſt ſtare in locutione pro quacumque perſona: & ſic reddit locutionem veram. Unde in hac propoſitione, *Deus generat Deum*, in ſuppoſito ſtat pro Patre, in appoſito pro Filio.

Ad tertium dicendum, quod hoc nomen *Deus*, proprie loquendo, nec eſt univerſale, nec ſingulare; ſed habet aliquid de ratione univerſalis, ſcilicet quod prædicatur eſſentialiter de pluribus ſuppoſitis; & inde habet quod ea quæ prædicantur de ſingulis ſuppoſitis, prædicantur de ipſo: habet autem de ratione ſingularis hoc quod non multiplicatur ad multitudinem ſuppoſitorum: dicimus enim, quod Pater, & Filius ſunt unus Deus; ſed Sortes, & Plato ſunt plures homines: & ex parte iſta habet hoc nomen *Deus*, quod negatio, & affirmatio opponuntur contradictorie: unde ſicut iſtæ non poſſunt ſimul eſſe veræ, *Sortes currit*, & *non currit*; ita nec iſtæ, *Deus generat*, & *non generat*.

A R-

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Inter opera Philoſophi poſt omnes Lib. Metaph. iuxta editionem quam ſecutus eſt S. Thomas; etſi non Philoſophi, ſed Arabis potius cuiuſpiam opus eſt, qui ex Procli, ſive Proculi, Platonici CCIX. propoſitionibus eum collegit, ut ipſe S. Thomas ibid. notat initio Comment. quem ſuper illum ſcripſit.

ARTICULUS III.

Utrum Deus genuit ſe Deum, vel alium Deum.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod genuit vel ſe Deum, vel alium Deum. Idem enim, & diverſum univerſaliter dividunt ens. Sed *ſe* eſt relativum identitatis; *alius* autem importat diverſitatem. Ergo oportet dicere, quod genuit vel ſe Deum, vel alium Deum.

2. Item. Ut ſupra dictum eſt (art. anteced.) hoc nomen *Deus* trahitur ad ſtandum pro perſona ex notionali adiuncto. Sed *alius* importat diſtinctionem notionalem. Ergo ly *alius* hoc nomen *Deus* facit ſtare pro perſona. Sed hæc eſt vera: *Deus genuit aliam perſonam divinam*. Ergo & hæc: *Deus genuit alium Deum*.

3. Item. Videtur quod hæc ſit vera, *Deus genuit ſe Deum*. Idem enim, ut dicit Philoſophus (V. Metaph. cap. XV. vel in ant. exemp. cap. XVII.) eſt unum in ſubſtantia, ſicut æquale unum in quantitate. Sed ſicut una magnitudo eſt Patris, & Filii, ſic & una ſubſtantia. Ergo ſicut conceditur iſta, *Deus genuit æqualem Deum*; ita debet concedi iſta, *Deus genuit eumdem Deum*. Unde ſimiliter & hæc, *Deus genuit ſe Deum*, cum *ſe* ſit relativum identitatis.

4. Item quæritur de aliis duabus propoſitionibus, ſcilicet *genuit Deum, qui eſt Deus Pater*, vel *Deum, qui non eſt Deus Pater*. Videtur enim quod hæc ſit falſa, *Genuit Deum, qui eſt Deus Pater*. *Qui* enim cum ſit relativum, facit ſecundam notitiam ſuppoſitorum. Sed iſte terminus *Deus*, ad quem refertur, ſtabat pro perſona Filii. Ergo & relativum ſupponet perſonam Filii. Sed hæc eſt falſa, *Filius eſt Deus Pater*. Ergo & hæc, *Deus genuit Deum, qui eſt Deus Pater*.

5. Item. Videtur quod etiam negativa ſit falſa. Negatio enim reſpicit terminum ſequentem formalem. Ergo cum dicit, *Deus genuit Deum qui non eſt Deus Pater*, a Filio, quem refert (*a*) relativum, per negationem removetur ly *Deus*, qui in prædicato ponitur, non tantum quantum ad ſuppoſitum, ſed quantum ad formam: & ita divina eſſentia removebitur a Filio: quod falſum eſt.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod Magiſter in littera negat utramque præmiſſarum: eo quod *alius*, cum notet diverſitatem, ponit formam ſuam circa terminum cui adiungitur, cum ſit adiectivum: & ita deſignabitur diverſitas in forma Divinitatis. Ly *ſe* autem, cum ſit relativum identitatis, refert idem ſuppoſitum: & ita cum dico, *Genuit ſe Deum*, ponitur indiſtinctio ſuppoſiti inter Patrem & Filium: & cum dicitur, *Genuit alium Deum*, ponitur diverſitas naturæ: & ideo utraque neganda eſt.

Sed ſunt aliqui qui diſtinguunt iſtam, *Genuit alium Deum*: quia ly *alium* poteſt teneri ſubſtantive, vel adiective. Si adiective, tunc erit locutio falſa, quia ponet diverſitatem circa hunc terminum *Deus*; ſi ſubſtantive, tunc erit conſtructio appoſitiva, & locutio erit vera, & erit ſenſus: Genuit alium (*b*) Deum, qui eſt Deus. Sed quia non invenitur quod adiectivum in maſculino genere ſubſtantivetur, & maxime cum adiungitur ſibi ſubſtantivum; ideo hæc diſtinctio non videtur multum valere; niſi forte ſubintelligatur hoc participium ens, ut dicatur alium entem Deum. Sed hoc erit nimis extortum: & ideo dicendum cum Magiſtro quod utraque falſa eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod idem, & diverſum ſufficienter dividunt ens creatum, propter hoc quod ubicumque in creaturis eſt diverſitas ſuppoſitorum, eſt diverſitas eſſentiæ; ſed in Deo in diverſis ſuppoſitis eſt una eſſentia: & ideo nec identitas competit propter diverſitatem ſuppoſitorum, nec diverſitas propter identitatem eſſentiæ; ſed tantum unitas.

Ad ſecundum dicendum, quod *alius* importat diſtinctionem in communi, non magis perſonalem quam eſſentialem: & ideo quando adiungitur termino perſonali, importat diſtinctionem perſonalem; quando autem adiungitur termino eſſentiali, importat diverſitatem eſſentiæ, ſecundum exigentiam formæ illius termini; cum termini, præcipue ſubſtantiales, recipiant diverſitatem, & pluralitatem ex parte ſuæ formæ.

Ad tertium dicendum, quod idem ſignificat (*c*) unitatem in ſubſtantia; & præter hoc, quia relativum eſt, & habet articulationem implicitam, importat unitatem ſuppoſiti, & multo plus hoc pronomen *ſe*, quod eſt etiam relativum reciprocum, quod non eſt reperire in hoc nomine *æquale*:

(a) *Al.* relictum. (b) *Al.* omittitur Deum. (c) *Al.* virtutem.

Digitized by Google

le: & ideo non eſt ſimile quod pro ſimili inducitur.

Ad quartum dicendum, quod Magiſter diſtinguit utramque illarum propoſitionum. Si enim cum dicitur, *Deus genuit Deum, qui eſt Deus Pater*, ly *Pater* conſtruitur appoſitive ad ly *Deus*; locutio falſa eſt: quia tunc ly *Deus* reſtringetur ad ſtandum pro perſona Patris; & ſic erit ſenſus: Genuit Deum, qui eſt ipſe Pater: & ſic affirmativa falſa eſt, & negativa vera. Si autem intelligantur non per appoſitionem, ſed mediate coniungi illi duo termini, ſcilicet *Deus*, & *Pater*; ut ſit ſenſus: Genuit Deum qui eſt Deus, & Deus eſt Pater: tunc affirmativa vera eſt, & negativa falſa. Præpoſitivus tamen dixit, quod utraque falſa eſt, nec ſunt contradictoriæ propter diverſam ſuppoſitionem huius relativi *qui*: in affirmativis enim refert tantum ſuppoſitum antecedentis, & cum antecedens ſupponat pro perſona Filii, referret perſonam Filii, de qua non eſt verum dicere, quod ſit Deus Pater. In negativa vero relativum refert non tantum ſuppoſitum, ſed etiam eſſentiam. Unde oporteret quod hoc prædicatum *Deus Pater* removeretur non tantum a ſuppoſito Filii, ſed etiam ab eſſentia: & ita falſa eſt. Sed quia hac diſtinctione facta, adhuc habet locum diſtinctio Magiſtri, & præcipue in affirmativa; & iterum quia non videtur neceſſarium eſſe quod in negativis relativum referat aliter quam in affirmativis, niſi forte propter negationem, cuius eſt confundere terminum, & facere eum teneri ſimpliciter (quod tamen non habet reſpectu præcedentis, ſed tantum reſpectu ſequentis) ideo videtur efficacior via Magiſtri, & ſecundum ipſum concedendum eſt, quod utraque poteſt eſſe vera, & falſa: ſecundum cuius diſtinctionem patet ſolutio ad quartum argumentum.

Ad quintum dicendum, quod quando duo termini contrahuntur per appoſitionem, terminus appoſitus efficitur quaſi forma ei cui apponitur. Unde ſi intelligatur appoſitive, *Genuit Deum, qui non eſt Deus Pater*, negatio non removebit formam Divinitatis, ſed Paternitatis a Filio.

QUAESTIO II.

Deinde quæritur de divina prædicatione.

Et circa hoc duo quæruntur.

Primo. Utrum poſſit fieri prædicatio in divinis per propoſitionem aliquam.

Secundo. Utrum poſſit perſona prædicari de eſſentia.

ARTICULUS I.

Utrum de divinis poſſit formari propoſitio.

I. P. q. XIII. *a.* 12. *& Lib. I. contr. Gentes cap.* XXXVII.

1. Ad Primum ſic proceditur. Videtur quod in divinis non poſſit aliqua formari propoſitio, in qua aliquid de ipſo prædicetur. Veritas enim ſigni conſiſtit in conformitate ſigni ad ſignatum. Sed omnis prædicatio fit per aliquam compoſitionem. Cum igitur in Deo nulla ſit compoſitio, videtur quod de ipſo nulla poſſit formari vera prædicatio.

2. Item. Dionyſius (cap. II. cæl. Hierar.) *In Deo negationes ſunt veræ affirmationes incompactæ*. Appellatur autem incompactum illud quod non eſt debito modo ordinatum, nec eſt competens. Sed talis inordinatio inducit falſitatem in propoſitionibus. Ergo videtur idem quod prius.

Contra. Fidei non poteſt ſubeſſe falſum. Sed multæ propoſitiones affirmativæ enuntiantur nobis de Deo ſecundum fidem noſtram, ſcilicet quod Deus eſt trinus, & unus. Ergo videtur quod de Deo poſſit formari vera propoſitio.

Item. Secundum Boetium, nulla propoſitio eſt verior illa in qua idem de ſe prædicatur. Sed quidquid eſt in divinis, eſt idem re, cum in Deo ſit idem habens, & habitum, & quod eſt, & quo eſt, excepto quod una perſona non eſt alia. Ergo videtur quod de Deo poſſint formari veriſſimæ locutiones.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod enuntiatio ſequitur apprehenſionem. Unde ſecundum quod intelligimus aliqua, oportet quod enuntiemus illa. Apprehenſio autem fit ſecundum poteſtatem apprehendentis: & ideo ea quæ ſunt ſimplicia, intellectus noſter enuntiat per modum cuiuſdam compoſitionis; ſicut e contrario Deus intelligit res compoſitas modo ſimplici: & inde eſt quod intellectus noſter de Deo format propoſitiones ad modum rerum compoſitarum, a quibus naturaliter cognitionem accipit.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus noſter deficit a cognitione divinæ maieſtatis, ſimiliter etiam & enuntiatio deficit

a ſignificatione perfecta; nihilominus tamen eſt veritas, inquantum intellectus formans enuntiationem accipit duo quæ ſunt diverſa ſecundum modum, & idem ſecundum rem. Unde ſecundum diverſitatem rationum format prædicatum, & ſubiectum, & ſecundum identitatem componit.

Ad ſecundum dicendum, quod affirmativæ propoſitiones pro tanto dicuntur incompactæ in divinis, quia nihil eorum quæ prædicantur de ipſo, ſignificant ipſum per modum quo ipſe eſt, ſed per modum quo intellectus noſter accipit ex rebus creatis informatus. Unde oportet quod nomina illa prædicata de Deo intelligantur prædicari remotis illis modis quibus de creaturis prædicantur. Unde Dionyſius (de div. Nomin. cap. VII.) omnes divinas prædicationes ita docet exponere: Deus eſt ſapiens, & non eſt ſapiens, ſcilicet ſicut alia, ut differat in eo ſapientia a ſapiente; ſed eſt ſuperſapiens, inquantum eſt in ipſo nobiliori modo ſapientia quam ſignificetur per nomen.

ARTICULUS II.

Utrum perſona poſſit prædicari de eſſentia.

I. P. q. XXXIX. *art.* 6.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod perſona non poſſit prædicari de eſſentia. Prædicatum enim habet rationem formæ. Sed perſona eſt ſuppoſitum formæ, vel naturæ. Ergo perſona non habet rationem, quod prædicetur de natura, vel eſſentia.

2. Item. Prædicatum ſemper ſignificatur ineſſe ſubiecto. Perſona autem non ſignificatur ut inhærens eſſentię, ſed e converſo. Ergo perſona non poteſt prędicari de eſſentia.

3. Item. Superius per ſe prędicatur de ſuo inferiori, ſicut homo de Sorte; ſed Sortes accidentali prędicatione prædicatur de homine: accidit enim homini eſſe Sortem. Sed ſicut Sortes eſt ſuppoſitum humanæ naturæ, ita Pater eſt ſuppoſitum naturæ divinæ. Ergo videtur quod hæc non ſit vera, *Deus eſt Pater*, niſi forte per accidens.

4. Item. Sicut dictum eſt [ſup. q. 1. ar. 2.] hoc nomen *Deus*, quantum eſt de ſe, ſupponit perſonam. Sed hæc eſt falſa, *Una perſona eſt Pater*, *& Filius*, *& Spiritus ſanctus*. Ergo hæc etiam, *Unus Deus eſt Pater*, *& Filius*, *& Spiritus ſanctus*.

5. Item. Videtur quod hæc etiam ſit falſa, *Deus eſt Trinitas*. Nihil enim prædicatur de homine quod non prædicetur de aliquo ſuppoſito hominis. Sed Trinitas neque prædicatur de Patre, neque de Filio, neque de Spiritu ſancto. Ergo per eamdem rationem non poteſt dici, quod Deus ſit Trinitas.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod in divinis eſt omnino indifferentia naturæ ad ſuppoſitum: & ideo nec eſt ibi univerſale, neque particulare: & ideo ſicut vere prædicatur eſſentia de perſona, ita & e converſo. Sed verum eſt quod quantum ad modum ſignificandi plus habet de proprietate propoſitio in qua prædicatur eſſentia, quam in qua prædicatur perſona, cum prædicatum ſe habeat loco formæ.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis perſona ſit ſuppoſitum, nihilominus tamen propter indifferentiam ſuppoſiti ad naturam perſona eſt æqualis ſimplicitatis cum natura; & ideo de ſe converſim prædicantur.

Et per hoc patet ſolutio ad ſecundum: quia in Deo habens, & habitum ſunt idem re.

Ad tertium dicendum, quod in divinis non eſt aliquid accidentale, nec eſt ibi univerſale, & particulare: & ideo nihil dicitur ibi per accidens, neque per conſequens, ſicut in creaturis; ſed tantum attenditur ibi alius, & alius modus ſignificandi.

Ad quartum dicendum, quod hoc nomen *Deus*, quantum eſt de ſe, quamvis ſupponat pro perſona, nihilominus tamen non ſupponit pro aliqua perſona diſtincte, immo indeterminate; nec forma ſignificata per nomen *Deus*, a qua nomen imponitur, eſt proprietas perſonalis, ſed natura communis: & ideo unitas ſignificata per hoc adiectivum *unus*, refertur ad formam Divinitatis, & non ad ſuppoſitum. Sed hoc nomen *perſona* imponitur a perſonali proprietate, quæ eſt forma ſignificata per terminum: & ideo hæc eſt falſa: *Una perſona eſt Pater*, *& Filius*, *& Spiritus ſanctus*: quia ſignificaretur una perſonalitas trium perſonarum.

Ad quintum dicendum, quod *Pater* ſupponit perſonam diſtinctam, ſimiliter & *Filius*, & *Spiritus ſanctus*; ſed hoc nomen *Deus* ſupponit perſonam indeterminate: & ideo ratione indeterminationis aliquid poteſt prædicari de Deo quod de nulla diſtinctarum

Digitized by Google

ſtarum perſonarum prædicatur; ſicut etiam de homine dicitur, quod nulli ſingularium convenit eſſe commune, vel ſpeciem, vel aliquid huiuſmodi. Quod autem plures perſonæ hominum non poſſunt ſimul prædicari de hoc nomine *homo*, ratio eſt, quia plures perſonæ non ſunt unus homo, ſicut plures perſonæ ſunt unus Deus, & Trinitas: & ideo convenienter dicitur: *Deus eſt tres perſonæ*.

EXPOSITIO TEXTUS.

D*Eus Pater alterum ſe genuit*. Hoc dupliciter ſolvit Magiſter. Quia ly *ſe* poteſt eſſe ablativi caſus; & tunc ſimpliciter vera eſt; & eſt ſenſus: *Genuit alterum ſe*, ideſt alterum a ſe. Vel poteſt eſſe accuſativi caſus; & tunc vel facit (a) ſimplicem relationem; & ſic iterum vera eſt, refert enim identitatem naturæ; tamen erit impropria: vel faciet relationem perſonalem, & ſic eſt falſa, quia refert idem ſuppoſitum.

Poteſt tamen dici, quod etiam ſi referat idem ſuppoſitum, quodammodo erit vera, ſed erit emphatica locutio, ut ſit ſenſus: *Genuit alterum ſe*, ideſt ſimilem ſibi; ſicut dicit Poeta: „ Dii faciant ſine me ne moriatur ego. "

DISTINCTIO V.

Hic quæritur, an Pater genuit divinam eſſentiam, vel ipſa Filium, an eſſentia genuit eſſentiam, vel ipſa nec genuit, nec genita eſt.

POſt hæc quæritur, utrum concedendum ſit quod Pater genuit divinam eſſentiam; vel quod divina eſſentia genuit Filium, vel eſſentia genuit eſſentiam, an omnino non genuit, nec genita eſt divina eſſentia. Ad quod catholicis tractatoribus conſentientes, dicimus, quod nec Pater divinam eſſentiam, nec divina eſſentia genuit Filium, nec divina eſſentia genuit eſſentiam. Hic autem nomine eſſentiæ intelligimus divinam naturam, quæ communis eſt tribus perſonis, & tota in ſingulis. Ideo non eſt dicendum, quod Pater genuit divinam eſſentiam: quia ſi Pater diceretur genuiſſe divinam eſſentiam, eſſentia divina relative diceretur ad Patrem, vel pro relativo poneretur. Si autem relative diceretur, vel pro relativo poneretur, non indicaret divinam eſſentiam. Ut enim ait Auguſtinus in V. Lib. de Trinit. (cap. VII.) quod relative dicitur, non indicat ſubſtantiam.

Secunda ratio.

ITem. Cum Deus Pater ſit divina eſſentia, ſi eius eſſet genitor, eſſet utique genitor eius rei quæ ipſe eſt: & ita eadem res ſeipſam genuiſſet: quod Auguſtinus (I. de Trinit. cap. X.) negat, ut ſupra oſtendimus (diſt. IV.)

Tertia ratio potior.

ITem. Si Pater eſt genitor eſſentiæ divinæ, cum ipſe eſſentia divina ſit, & Deus ſit, eo ergo quod generat, & eſt, & Deus eſt. Ita ergo non illud quod generatur eſt a Patre Deus; ſed Pater, eo quod generat, & eſt, & Deus eſt: & ſi ita eſt, non genito gignens, ſed gignenti genitus cauſa eſt ut & ſit, & Deus ſit. Simili ratione probat Auguſtinus in Lib. VII. de Trinit. (cap. I.) quod Pater non eſt ſapiens ſapientia quam genuit: quia ſi ea ſapiens eſt, ea eſt: hoc enim eſt ibi eſſe quod ſapere. Quod ſi hoc eſt ibi eſſe quod ſapere, non per illam ſapientiam quam genuit, ſapiens Pater eſt. Quid enim aliud dicimus, cum dicimus, Hoc illi eſt eſſe quod ſapere, niſi eo eſt quo ſapiens eſt? Ergo quæ cauſa illi eſt ut ſapiens ſit, etiam ipſa illi cauſa eſt ut ſit. Si ergo ſapientia quam genuit, illi cauſa eſt ut ſa-

(a) *Al.* Similiter.

Digitized by Google

ut ſapiens ſit, & cauſa illi eſt ut ſit. Sed cauſam Patri qua ſit, a Patre genitam nullo modo dixerit quiſquam ſapientiam. Quid enim eſt inſanius? Ita ergo ſi Pater genuit eſſentiam qua eſt, eſſentia quam genuit, cauſa eſt illi ut ſit. Non ergo ipſam, qua eſt, eſſentiam genuit. „ Nam in illa ſimplicitate, “ inquit Auguſtinus, „ quia non eſt aliud ſapere quam eſſe, eadem eſt ibi ſapientia quæ eſ- „ ſentia: ideoque quod de ſapientia, hoc de eſſentia dicimus. “ Sicut ergo non genuit ſapientiam qua ſapiens eſt, ita nec eſſentiam qua eſt. Ut enim ſapientia ſapiens eſt, & potentia potens; ita & eſſentia ipſe eſt, eademque eſt ſapientia, & potentia quæ eſſentia. Patet itaque ex prædictis, quod Pater eſſentiam divinam non genuit.

Huic videtur adverſari Auguſtinus.

Huic autem videtur contrarium quod Auguſtinus ait in Lib. * de Fide ad Petrum: „ Deus cum Verbum genuit, id quod ipſe eſt, genuit; nec de ni- „ hilo, nec de aliqua iam facta conditaque materia, ſed de ſeipſo id quod eſt „ ipſe. “ Item: „ Deus Pater, qui veriſſime ſe indicare animis cognituris & vo- „ luit, & potuit, hoc ad ſeipſum indicandum genuit; ideſt, quod eſt ipſe qui „ genuit. “ Ecce aperte dicit his verbis, Deum Patrem genuiſſe illud quod ipſe eſt. Illud autem quod ipſe eſt, non eſt niſi eſſentia divina. Videtur ergo divinam eſſentiam genuiſſe. Ad quod reſpondemus, illa verba ſic intelligenda eſſe, dicentes: Pater de ſeipſo genuit illud quod ipſe eſt, id eſt Filium, qui eſt illud quod Pater eſt: nam quod Pater eſt, & Filius hoc eſt; ſed non qui Pater eſt, & Filius hic eſt.

Alias partes quæſtionis exequitur.

Ita etiam non eſt dicendum, quod divina eſſentia genuit Filium: quia cum Filius ſit divina eſſentia, iam eſſet Filius res a qua generatur; & ita eadem res ſe ipſam generaret. Ita etiam dicimus, quod eſſentia divina non genuit eſſentiam. Cum enim una, & ſumma quædam res ſit divina eſſentia, ſi divina eſſentia eſſentiam genuit, eadem res ſeipſam genuit: quod omnino eſse non poteſt: ſed Pater ſolus genuit Filium, & a Patre, & Filio procedit Spiritus ſanctus.

Quæ videantur prædictis eſſe contraria.

Prædictis autem videtur contrarium eſse quod dicit Auguſtinus in Lib. VII. de Trinit. (cap. I. in fin. & cap. II. in prin.) „ Hoc, “ inquit, „ eſt Deo eſse quod „ ſapere: unde Pater, & Filius ſimul ſunt una ſapientia, quia una eſsentia, & ſi- „ gillatim ſapientia de ſapientia, ſicut eſsentia de eſsentia. “ Ecce his verbis aperte dicit Auguſtinus ſapientiam de ſapientia, & eſsentiam de eſsentia: ubi videtur ſignificare quod ſapientia ſapientiam, & eſsentia eſsentiam genuerit. Idem in Libro ** de Fide ad Petrum (cap. II.) ait: „ Sic Chriſtum Dei Filium, id eſt „ unam ex Trinitate perſonam Deum verum crede, ut Divinitatem eius de na- „ tura Patris natam eſse non dubites. “ Hic videtur dicere quod natura Filii ſit nata de natura Patris. Idem etiam in Lib. XV. de Trinit. (cap. XX.) ait: „ Dici- „ tur Filius conſilium de conſilio, & voluntas de voluntate, ſicut ſubſtantia de „ ſubſtantia, ſapientia de ſapientia. “ Et hic videtur dicere, quod ſubſtantia ſit ge-

EX EDIT. P. NICOLAI.

* De Fide, & Symbolo cap. XXI. non de Fide ad Petrum, ſicut prius, cum in eo tractatu, qui nec Auguſtini eſt, ſed Fulgentii, nihil tale contineatur. ** Non idem ipſe, ſed alius qui ſub ipſius olim nomine circumferri ſolitus erat .... Fulgentius fuiſſe agnoſcitur, ſicut iam ſupra annotatum, & annotandum deinceps.

genita de ſubſtantia, & ſapientia de ſapientia. Sed hoc ita determinamus. Sapientia de ſapientia, & ſubſtantia de ſubſtantia eſt, ideſt Filius, qui eſt ſapientia, qui eſt ſubſtantia, eſt de Patre, qui eſt eadem ſubſtantia, & ſapientia; & Filius qui eſt Divinitas, natus eſt de Patre, qui eſt natura divina. Et, ut expreſſius dicamus, dicimus Filium ſapientiam eſſe de Patre ſapientia, & dicimus Filium ſubſtantiam eſſe genitum de Patre, & a Patre ſubſtantia. Quod autem ita intelligi debeat, Auguſtinus oſtendit in VII. Lib. de Trinit. (cap. I.) dicens: „ Pater ipſe ſapientia eſt, & dicitur Filius ſapientia Patris, quomodo dicitur lumen Patris; id eſt, ſicut lumen de lumine, & uterque unum lumen; ſic „ intelligatur ſapientia de ſapientia, & eſsentia de eſsentia, & uterque una ſapientia, & una eſsentia. " Item (cap. III.) „ Ideo Chriſtus dicitur virtus, & ſapientia Dei, quia de Patre virtute, & ſapientia, etiam ipſe virtus, & ſapientia „ eſt; ſicut ipſe lumen de Patre lumine eſt, & ipſe fons vitæ eſt apud Deum „ Patrem fontem vitæ. Filius ergo ſapientia de Patre ſapientia eſt, ſicut Filius lumen de lumine Patre, & Deus Filius de Deo Patre, ut & (1) ſingulus ſit lumen, & ſingulus ſit ſapientia, & ſingulus ſit Deus, & ſimul unum lumen, unus Deus, & una ſapientia. " Ecce his verbis manifeſte aperit Auguſtinus ex quo ſenſu accipienda ſint prædicta verba, & his ſimilia, ſcilicet cum dicitur ſubſtantia de ſubſtantia, vel ſubſtantia genuit ſubſtantiam.

Quod videtur prædictæ expoſitioni contrarium.

HUic vero etiam id contrarium videtur quod Hilarius ait in IV. Lib. de Trinit. (non longe a princ.) „ Nihil, " inquit, „ niſi natum habet Filius, „ & geniti honoris admiratio in honore generantis eſt. " Cum ergo Filius habeat eſſentiam (tota enim in eo eſt divina eſsentia) videtur quod ipſa divina eſsentia nata ſit. Item in Lib. V. (circa finem) ait: „ Nativitas Dei non poteſt eam ex „ qua profecta eſt, non tenere naturam. Nec enim aliud quam Deus ſubſiſtit quod „ non aliunde quam de Deo ſubſiſtit. " Ecce hic dicit nativitatem Dei profectam ex natura: & ita videtur ex his verbis, atque prædictis natura Dei & genita, & genuiſse. Quod apertius dicit in Lib. IX. de Trinit. (in medio) „ Nos, " inquit, „ unigenitum Deum in forma Dei manentem in natura Dei manſiſse profitemur: nec unitatem formæ ſervilis in naturam divinæ unitatis refundimus: „ nec rurſus corporali inſinuatione Patrem in Filio prædicamus: ſed ex Deo eiuſdem generis genitam naturam naturaliter in ſe gignentem habuiſse naturam; „ quæ in forma naturæ ſe gignentis manens, formam naturæ, & infirmitatis corporalis accepit. Non enim defecerat Dei natura ne eſset; ſed in ſe humilitatem terrenæ nativitatis manens ſibi Dei natura ſuſceperat, generis ſui poteſtatem in habitu aſsumptæ humilitatis exercens. " Ecce hic aperte dicit, & naturam genuiſse, & naturam genitam, & naturam aſsumpſiſse naturam: quod a pleriſque negatur. Item in eodem (ibidem parum infra.) „ Numquid unigenito Deo „ contumelia eſt Patrem ſibi innaſcibilem Deum eſse, cum ex innaſcibili Deo nativitas unigenita in naturam (2) unigenitam ſubſiſtat? " Ecce & hic dicit unigenitam naturam.

Quomodo ſint intelligenda prædicta verba Hilarii.

SEd quia hæc verba ſane vult intelligi, ipſe idem dicit in IV. Lib. (ante med.) „ Intelligentia dictorum ex cauſis eſt aſsumenda dicendi: quia non ſermoni „ res, ſed rei eſt ſermo ſubiectus. " Hæc ergo verba ita intelligi poſsunt. Nihil habet Filius niſi natum; id eſt, nihil habet, ſecundum quod eſt Deus, niſi quod naſcendo accepit: & ipſe naſcendo Patris in ſe ſubſiſtentem habuit naturam. Unde

(1) *Al. hic & infra* ſingulis. (2) *Notat Nicolai, forte legendum* ingenitam.

de idem Hilarius addit in V. Lib. (circa finem.) „ Eamdem naturam habet genitus „ quam ille qui genuit; ita tamen ut natus non ſit ille qui genuit. Nam quomo„ do erit Pater ipſe, cum genitus ſit? Sed in his ipſis ſubſiſtit ille qui genitus eſt, „ in quibus totus eſt ille qui genuit, quia non eſt aliunde qui genitus eſt. Et id„ eo non refertur ad aliud quod in uno ſubſiſtit, & ex uno. Ac ſic in generatione „ Filii & naturam ſuam (ut ita dicam) ſequitur indemutabilis Deus, indemutabi„ lem gignens Deum; nec naturam ſuam deſerit ex indemutabili Deo indemutabi„ lis Dei perfecta nativitas. Subſiſtentem ergo in eo Dei naturam intelligamus, cum „ in Deo Deus inſit, nec præter eum qui eſt Deus, quiſquam Deus alius ſit: quia „ ipſe Deus, & in eo Deus. Naturæ ergo Dei Patris veritas in Deo Filio eſſe do„ cetur, cum in eo Deus intelligitur eſſe qui Deus eſt. Eſt enim unus in uno „ & unus ab uno. “

Quod legitur Pater de ſua ſubſtantia genuiſſe Filium, & Filius dicitur eſse Filius ſubſtantiæ Patris.

Dicitur quoque, & frequenter in Scriptura ſacra legitur, Patrem de ſua ſubſtantia genuiſſe Filium. Unde Auguſtinus (Fulgentius) in Lib. de Fide ad Petrum (cap. II.) ait: „ Pater Deus de nullo genitus Deo, ſemel de ſua natura ſine initio ge„ nuit Filium Deum ſibi æqualem, & eadem qua ipſe naturaliter æternus eſt, di„ vinitate coæternum. “ Ecce hic dicit Auguſtinus Filium genitum de natura Patris. Eſt autem una natura Patris, & Filii, & Spiritus ſancti. Si ergo de natura Patris genitus eſt Filius, genitus eſt de natura Filii, & Spiritus ſancti; immo de natura trium perſonarum. Idem quoque Auguſtinus in Lib. XV. de Trinit. (cap. XIX.) dicit, Chriſtum eſſe Filium ſubſtantiæ Patris, & de ſubſtantia Patris genitum: tractans illud verbum Apoſtoli loquentis de Deo Patre ſic (Coloſs. I. 13.) „ Qui eruit nos de poteſtate tenebrarum, & tranſtulit in regnum Filii cari„ tatis ſuæ. “ „ Quod (inquit) dictum eſt, Filii caritatis ſuæ, nihil aliud intel„ ligatur quam Filii ſui dilecti, quam Filii ſubſtantiæ ſuæ. Caritas quippe Patris „ quæ in natura Dei eſt ineffabiliter ſimplici, nihil aliud eſt quam ipſa natura, „ atque ſubſtantia, ut ſæpe diximus, & ſæpe iterare non piget. Ac per hoc Fi„ lius caritatis eius nullus eſt alius quam qui de ſubſtantia eius eſt genitus. “ Ecce aperte hic dicit Auguſtinus, Filium eſſe genitum de ſubſtantia Patris, & Filium ſubſtantiæ Patris. Idem quoque Auguſtinus in II. Lib. contra Maximinum hæreticum (cap. XIV.) ſubſtantiam Dei genuiſſe Filium, & Filium genitum de ſubſtantia Patris aſſerit, dicens: „ Carnalibus cogitationibus pleni Dei ſubſtantiam de „ ſeipſa gignere Filium non putatis; niſi hæc patiatur quod ſubſtantia carnis patitur „ quando gignit. Erratis neſcientes Scripturas, neque virtutem Dei: nullo enim mo„ do verum Filium Dei cogitatis, ſi eum natum eſſe de ſubſtantia Patris negatis. „ Non enim iam erat hominis filius, & Deo donante factus eſt Dei Filius, ex Deo „ natus gratia, non natura. An forte & ſi non hominis filius erat, tamen aliqua iam „ erat qualiſcumque creatura, & in Dei Filium, Deo mutante, converſa eſt? Sed „ nihil horum eſt. Ergo aut de nihilo, aut de aliqua ſubſtantia eſt. Sed ne crede„ remus vos putare de nihilo eſſe Dei Filium, affirmaſtis non vos dicere de nihilo „ eſſe Dei Filium. De aliqua ergo ſubſtantia eſt: & ſi non de Patris, de qua ſit, „ dicite. Sed non invenietis. Iam ergo unigenitum Dei Filium Ieſum Chriſtum „ de Patris eſſe ſubſtantia non vos nobiſcum pigeat confiteri. “ Item in eodem (ibid.) „ Utrique legimus (I. Ioan. V. 20.) Ut ſimus in vero Filio eius Ieſu „ Chriſto. Dicite ergo nobis, utrum iſte verus Dei Filius ab eis qui gratia ſunt „ filii, quadam proprietate diſcretus, de nulla ſubſtantia ſit, an de aliqua. Non di„ co, inquis, de nulla, ne dicam de nihilo. De aliqua ergo ſubſtantia eſt. Quæ„ ro de qua? Si non de Patris ſubſtantia eſt, aliam quære. Si aliam non invenis, „ Patris agnoſce ſubſtantiam, & Filium cum Patre homouſion confitere. “ Item

in eo-

in eodem (ubi ſupra) „ Confiteor, Deum Patrem omnino incorruptibiliter ge-„ nuiſſe; ſed quod eſt ipſe, genuiſſe. Item dico, quod ſæpe dicendum eſt. Aut „ de aliqua ſubſtantia natus eſt Dei Filius, aut de nulla. Si de nulla, ergo de ni-„ hilo: quod vos iam non dicitis. Si vero de aliqua, nec tamen de Patris ſub-„ ſtantia, non eſt verus Filius. Si vero de Patris ſubſtantia, unius eiuſdemque „ ſubſtantiæ ſunt Pater, & Filius. Vos autem nec Filium de Patris ſubſtantia ge-„ nitum vultis; & tamen eum non ex nihilo, nec ex aliqua materia; ſed ex Pa-„ tre eſſe conceditis. Nec videtis quod neceſſe ſit ut qui non eſt ex nihilo, nec „ ex aliqua re alia, ſed ex Deo, niſi ex Dei ſubſtantia eſſe non poſſit, & hoc „ eſſe quod Deus eſt, de quo eſt; id eſt, Deus de Deo natus eſt: quia non alius „ prius fuit; ſed natura coæterna de Deo eſt. "

Colligens ſummam prædictorum, aperit ex quo ſenſu accipienda ſint.

His verbis præmiſſis innui videtur quod divina ſubſtantia Filium genuerit, & quod Filius ſit genitus de ſubſtantia Patris, & quod de Deo eſt natura coæterna, & quod Pater id quod ipſe eſt, genuit. Id autem quod ipſe eſt, eſſentia divina eſt; & ita putari poteſt divinam eſſentiam genuiſſe. Vehementer movent nos hæc verba, quæ quomodo intelligenda ſint, mallem magis ab aliis audire quam ipſe tradere. Ut tamen ſine præiudicio, ac temeritate loquar, ex hoc ſenſu dicta poſſunt accipi. Natura coæterna de Deo eſt; id eſt, Filius coæternus Patri de Patre eſt, ita quod eſt eadem cum eo natura, vel eiuſdem naturæ. Quem ſenſum confirmat Auguſtinus ibidem ſubiiciens, & quod dixerat quaſi explanans. Dicto enim, „ Natura coæterna de Deo eſt, " addidit: „ Non eſt aliud Filius quam illud de „ quo eſt, " ideſt unius eiuſdemque ſubſtantiæ eſt. Deinde apertius talem intellectum ex prædictis verbis fore habendum aperit in eodem Lib. contra Maximinum (cap. cit.) dicens: „ Trinitas hæc unius eiuſdemque ſubſtantiæ eſt: quia non „ de aliqua materia, vel de nihilo eſt Filius; ſed de quo eſt genitus: itemque Spi-„ ritus ſanctus non de aliqua materia, vel de nihilo eſt; ſed inde eſt unde proce-„ dit. " His utique verbis aperte oſtendit, ea ratione dici Filium eſſe de ſubſtantia Patris, quia eſt de Patre genitus, ita quod eſt eiuſdem ſubſtantiæ cum eo: & Spiritum ſanctum eſſe de ſubſtantia Patris, & Filii: quia ab utroque procedit, ita quod eſt eiuſdem ſubſtantiæ.

Quod nec Filius, nec Spiritus ſanctus eſt de nihilo, ſed de aliquo; non tamen de materia.

Oſtenditur quoque ex illis verbis, Filium, & Spiritum ſanctum non eſſe de nihilo, ſed de aliquo; nec tamen de aliqua materia. Unde etiam Hilarius ait in XII. Lib. de Trinit. (parum ante med.) „ Unigenitus Deus cum „ natus ſit, Patrem teſtatur auctorem: cum ex manente natus eſt, non eſt natus „ ex nihilo; & cum ante tempus natus eſt, omnem ſenſum prævenit naſcendo. " Hic aperte dicitur, quod Filius non eſt natus ex nihilo: ſimiliter & Spiritus ſanctus non eſt dicendus eſſe, vel procedere ex nihilo: quia Filius de ſubſtantia Patris natus eſt, ideſt a Patre eſt, cum quo eſt eiuſdem ſubſtantiæ, & eadem ſubſtantia. Ex quo ſenſu etiam illud accipiendum eſt, " Pater genuit id quod eſt „ ipſe, " ideſt Filium, qui eſt hoc quod Pater. Et hoc ita debere intelligi, Auguſtinus aperit, dicens in I. Lib. contra Maximinum (circa med.) „ Hoc Pater „ genuit quod eſt: alioquin non eſt verus Filius, ſi quod eſt Pater, non eſt Fi-„ lius. " Item: „ Subſtantia Dei genuit Filium; " id eſt, Pater ſubſtantia genuit Filium, qui eſt eadem ſubſtantia & eiuſdem ſubſtantiæ: quod ſic eſſe intelligendum, Auguſtinus oſtendit dicens ad Maximinum (III. cap. xv.) „ Sic-

Digitized by Google

„ Sicut dicis: Spiritus ſpiritum genuit: ita dic: Spiritus eiuſdem naturæ vel ſub- „ ſtantiæ ſpiritum genuit. Item ſicut dicis: Deus Deum genuit: ita dic: Deus eiuſ- „ dem naturæ, vel ſubſtantiæ genuit Deum. Hoc ſi credideris, & dixeris, nihil „ de hac re ulterius accuſaberis. “ His enim verbis aperitur, quomodo prædicta debeant intelligi. Similiter: „ Filius natus eſt de ſubſtantia Patris: vel Pater ge- „ nuit Filium de ſua natura, ſive eſſentia; “ ideſt, de ſe natura, & eſſentia genuit Filium eiuſdem eſſentiæ, ac naturæ, & qui eſt eadem eſſentia, ac natura. Similiter expone illud, „ Filius ſubſtantiæ Patris, “ ideſt Filius Patris ſubſtantiæ, id eſt qui eſt ſubſtantia, cum quo & Filius eadem ſubſtantia eſt: quia conſubſtantialis eſt Patri Filius. Et hic ſenſus adiuvatur ex verbis Auguſtini, qui in V. Lib. de Trinit. (cap. IX.) ait: „ Tres perſonas eiuſdem eſſentiæ, vel tres perſonas „ unam eſſentiam dicimus. Tres autem perſonas ex eadem eſſentia non dicimus; „ quaſi aliud ibi ſit quod eſſentia eſt, aliud quod perſona. “ His verbis oſtenditur, non eſſe dicendum perſonam eſſe ex eſſentia, niſi ex ſenſu prædicto: qui ſenſus confirmatur etiam ex eo quod in XV. Lib. de Trinit. (cap. XIII.) idem Auguſtinus ait: „ Sicut noſtra ſcientia ſcientiæ Dei; ſic & noſtrum verbum, quod „ naſcitur ex noſtra ſcientia, diſſimile eſt illi Verbo Dei, quod natum eſt de Pa- „ tris eſſentia. Tale eſt autem ac ſi dicerem, De Patris ſcientia, de Patris ſapien- „ tia. “ Vel, quod eſt expreſſius, de Patre eſſentia, de Patre ſcientia, de Patre ſapientia. Et hoc itaque intellectu Verbum Dei Patris unigenitus Filius per omnia Patri ſimilis & æqualis recte dicitur Deus de Deo, lumen de lumine, ſapientia de ſapientia, eſſentia de eſſentia: quia eſt hoc omnino quod Pater, non tamen Pater: quia iſte Filius, ille Pater.

Quare Verbum Patris dicatur Filius natura.

INde eſt quod ſolus Unigenitus Dei dicitur Filius natura: quia eiuſdem naturæ eſt, & eadem natura eſt cum Patre. Unde Hilarius de Chriſto loquens ait in Lib. de Trinit. (V. circa fin.) „ Natura Filius eſt: quia eamdem naturam „ quam ille qui genuit, habet. “

DIVISIO TEXTUS.

HIc ponit Magiſter quæſtionem de nominibus ſignificantibus eſſentiam in abſtracto, utrum aliquod eorum poſſit ſe habere ad generationem ut ſubiectum, vel terminus: & circa hoc tria facit. Primo movet quæſtionem; ſecundo determinat eam, ibi, *Ad quod catholicis tractatoribus conſentientes dicimus;* tertio determinationem confirmat, ibi, *Ideo non eſt dicendum, quod Pater genuit divinam eſſentiam*: & hæc dividitur in duas partes. In prima oſtendit quod divina eſſentia non habet ſe ad generationem, ſicut terminus, ut dicatur generata; in ſecunda quod non ſe habet ad ipſam ſicut ſubiectum, ut dicatur generans, ibi, *Ita etiam non eſt dicendum, quod divina eſſentia genuit Filium*. Prima in duas. In prima inducit probationem; in ſecunda excludit contrarietatem, ibi, *Huic autem videtur contrarium quod Auguſtinus ait*.

Primum oſtendit tripliciter. Uno modo ſic. Quia omne quod in divinis generat aliquid, relative dicitur ad illud, & e converſo. Si igitur Pater generat divinam eſſentiam, eſſentia dicitur relative ad Patrem: & ita non ſignificaret ſubſtantiam ſecundum Auguſtinum. Secundo ſic. Pater eſt divina eſſentia. Si igitur Pater generaret divinam eſſentiam, Pater generaret illud quod ipſe eſt: quod non poteſt eſſe, ſecundum Auguſtinum, ibi, *Item cum Deus Pater ſit divina eſſentia, ſi eius eſſet genitor, eſſet utique genitor eius rei quæ ipſe eſt*. Tertio ſic. Pater habet eſſe per divinam eſſentiam. Si igitur Pater generaret divinam eſſentiam, Pater haberet eſſe per id quod eſt generatum ab ipſo: cuius contrarium videtur magis; & hoc ibi, *Item ſi Pater eſt genitor eſſentiæ divinæ, cum ipſe eſſentia divina ſit, & Deus ſit; eo quod generat, & eſt, & Deus eſt*.

Ita etiam non eſt dicendum. Hic probat aliam partem quæſtionis, ſcilicet quod eſſentia non ſit ſuppoſitum generationis; & hoc dupliciter, ſcilicet quod neque eſſentia generet eſſentiam, neque generet Filium: & di-

& dividitur in duas. Primo ponit probationes utriuſque; in ſecunda inducit contrarietatem, ibi, *Prædictis autem videtur contrarium eſſe quod dicit Auguſtinus*. Hæc dividitur in duas. Primo inducit contrarietates oſtendentes quod eſſentia generat eſſentiam; in ſecunda oſtendit quod eſſentia generet Filium, ibi, *Dicitur quoque, & frequenter in Scriptura legitur, Patrem de ſua ſubſtantia genuiſſe Filium*. Circa primum duo facit. Primo obiicit per auctoritates Auguſtini; ſecundo per auctoritates Hilarii, ibi, *Huic vero id etiam contrarium videtur quod Hilarius ait*. Utraque dividitur in obiectionem, & ſolutionem. Similiter etiam ſequens pars dividitur in obiectionem, & ſolutionem.

QUAESTIO I.

AD intelligentiam huius partis de tribus quæritur. Primo utrum eſſentia ſe habeat ad generationem ſicut generans. Secundo utrum ſe habeat ſicut id de quo eſt generatio. Tertio utrum ſe habeat ſicut id quod eſt terminus generationis.

Circa primum duo quæruntur.

Primo. Utrum eſſentia generet.

Secundo. Dato quod non, utrum ſimiliter ſit in omnibus aliis eſſentialibus nominibus.

ARTICULUS I.

Utrum eſſentia generet.

I. P. q. XXXIX. *a.* 3. *& opuſc.* I. *cap.* IV. *&* V.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod eſſentia generet. Maior enim eſt oppoſitio affirmationis, & negationis, quam relationis. Sed oppoſitio relationis facit in divinis ut una perſona non ſit alia. Ergo fortius faciet hoc contradictio. Sed perſona Patris eſt generans. Si igitur eſſentia non generet, Pater non erit eſſentia; quod eſt impoſſibile.

2. Præterea. Quidquid prædicatur de aliquo, poteſt ſupponere illud. Sed eſſentia prædicatur de Patre, & vere. Ergo poteſt ſupponere pro Patre: & ita poteſt recipere prædicationem Patris. Ergo poteſt concedi quod eſſentia generet.

3. Item. Si eſſentia eſt Pater, ergo eſt Pater Filii. Sed relativa dicuntur ad convertentiam. Ergo & Filius erit Filius eſſentiæ. Ergo eſſentia generat.

4. Item. Eſſentia eſt res generans. Sed res genetans eſt generans. Ergo eſſentia eſt generans.

5. Item. Sicut ſe habet eſſentia ad perſonam, ita perſona ad eſſentiam. Sed de perſona prædicantur attributa eſſentiæ, ſicut potentia, bonitas, &c. Ergo & de eſſentia proprietates perſonæ. Ergo poteſt dici, quod eſſentia eſt generans.

Contrarium oſtenditur per rationes Magiſtri.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod in creaturis actus ſunt ſuppoſitorum; & eſſentia non agit, ſed eſt principium actus in ſuppoſito: non enim humanitas generat, ſed Sortes virtute ſuæ naturæ. In creaturis autem eſſentia realiter differt a ſuppoſito: & ideo nullus actus proprie de eſſentia prædicatur niſi cauſaliter. In divinis autem eſſentia realiter non differt a ſuppoſito, ſed ſolum ratione, ſive quantum ad modum ſignificandi: quia ſuppoſitum eſt diſtinctum, & eſſentia eſt communis. Et ideo in divinis quæcumque prædicantur de ſuppoſito, non ſecundum modum quo differt ab eſſentia prædicantur etiam de eſſentia: dicimus enim, quod eſſentia creat, & gubernat, & huiuſmodi. Sed actus qui dicitur de ſuppoſito, ſecundum modum ſecundum quem differt ab eſſentia, non poteſt de eſſentia prædicari: & huiuſmodi eſt actus generandi, qui prædicatur de ſuppoſito Patris, ſecundum quod diſtinctum eſt a ſuppoſito Filii: unde non eſt concedendum, quod eſſentia generet, ſed quod Pater generat virtute eſſentiæ, vel naturæ. Unde etiam dicit Damaſcenus (Lib. I. Fid. orth. cap. VIII.) quod generatio eſt opus divinæ naturæ exiſtens.

Ad primum ergo dicendum, quod affirmatio, & negatio dicuntur maxime oppoſiti, quia in eis non importatur aliqua convenientia: in privative enim oppoſitis importatur convenientia quantum ad ſubiectum, quia nata ſunt fieri circa idem; in contrariis autem relativis etiam quantum ad genus, quia ſcilicet ſunt in eodem genere. Unde in utraque oppoſitione utrumque extremorum ſignificatur per modum entis, & naturæ cuiuſdam. Illud autem in quo invenitur aliquid non permixtum contrario, eſt maximum, & primum in genere illo, & cauſa omnium aliorum: & ideo oppoſitio affirmationis, & negationis, cui non admiſcetur aliqua convenientia, eſt prima & maxima oppoſitio, & cauſa omnis oppoſitionis, & diſtinctionis: & ideo oportet quod in

in qualibet alia oppoſitione includatur affirmatio, & negatio, ſicut primum in poſteriori. Unde plura requiruntur ad alias oppoſitiones quam ad oppoſitionem contradictionis, quia ſe habent ex additione ad ipſam. Unde non oportet quod ſi contrarietas non inveniatur niſi in diverſis realiter, quod affirmatio, & negatio inveniatur in diverſis realiter; immo ſufficit etiam diſtinctio rationis ad affirmationem, & negationem, cum quælibet diſtinctio, ut dictum eſt, includat affirmationem, & negationem: & talis diſtinctio, ſcilicet rationis, eſt inter eſſentiam & perſonam. Sed oppoſita relative aliquando requirunt diverſitatem, vel diſtinctionem realem; & talia ſunt quæ divinas perſonas diſtinguunt: aliquando autem diſtinctionem rationis tantum; ut cum dicitur idem eidem idem: & hoc melius dicetur in tractatu de relationibus (diſt. xxvi. quæſt. 11. art. 1.)

Ad ſecundum dicendum, quod eſſentia non prædicatur de ſuppoſito ratione modi ſignificandi in utroque, ſed ratione indifferentiæ ſecundum rem propter ſimplicitatem divinæ naturæ: & ideo non oportet quod ſupponat Patrem.

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur, *Eſſentia eſt Pater*, eſt duplex locutio: ex eo quod ly *Pater* poteſt teneri quaſi adiective, ut ponat formam ſuam circa eſſentiam; & ſic falſa eſt, quia proprietates non determinant eſſentiam: vel poteſt ſumi ſubſtantive, & tunc ſupponit *Pater* in prædicato pro perſona Patris; & ſic vera eſt, nec oportet quod fiat hoc modo converſio: *Ergo Filius eſt Filius eſſentiæ*: ſed, *Ergo Filius eſt Filius Patris*, *qui eſt eſſentia*.

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur, *Eſſentia eſt res generans*, ly *res* poteſt ſupponere eſſentiam, vel perſonam. Si eſſentiam, ſic falſa eſt, quia ſic adiectivum poneret formam ſuam circa eſſentiam; ſi perſonam, ſic vera eſt; & tunc non ſequitur, *Ergo eſſentia eſt generans*, quia tunc non circa idem ponetur forma adiectivi.

Ad quintum dicendum, quod cum eſſentia, & perſona differant in modo ſignificandi, illud quod prædicatur de perſona ratione modi ſignificandi ſecundum quod ab eſſentia diſtinguitur, non prædicatur de eſſentia, ut generans, & generatum: alias ſimiliter etiam eſt ex parte eſſentiæ: illud enim quod prædicatur de eſſentia ratione modi ſignificandi quo differt a ſuppoſito diſtincto, non prædicatur de ſuppoſito; ſicut eſſentia eſt communis tribus, tamen non poteſt dici hoc de aliqua perſonarum.

ARTICULUS II.

Utrum actus generandi prædicetur de aliquo nominum eſſentialium.

I. P. q. xxxix. *ar.* 4.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod actus generandi de nullo nominum eſſentialium prædicetur. Sicut enim tres perſonæ ſunt una eſſentia, ita etiam ſunt unus Deus. Sed ſecundum rationem Magiſtri non poteſt dici eſſentia generare, ne notetur eſſentiæ diſtinctio. Ergo ſimiliter non poteſt dici, *Deus generat*, ne ſequatur deorum pluralitas.

2. Item. Perſona, & hypoſtaſis, & ſubſtantia non dicuntur relative. Sed ſecundum Magiſtrum ideo eſſentia non poteſt dici generare, quia relative non dicitur. Ergo ſimiliter nec perſona, vel hypoſtaſis.

3. Item. Iſta nomina, natura, bonitas, & huiuſmodi, ſunt æqualis abſtractionis ſicut eſſentia. Si igitur eſſentia propter modum ſignificandi in abſtracto non poteſt generare, ergo videtur quod nec aliquod aliorum.

Contrarium oſtenditur per multas auctoritates in littera.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut dictum eſt (art. præced. in cor.) generare proprie convenit ſuppoſito inquantum diſtinctum; & ideo quanto magis appropinquat nomen ad ſuppoſitum diſtinctum, tanto verius poteſt prædicari de ipſo actus generandi. Unde hæc eſt propriiſſima, *Pater generat*, quia imponitur nomen Patris a proprietate diſtinguente. Et ſimiliter poteſt dici, *Perſona generat*, quia nomen perſonæ imponitur a proprietate communi, quæ dicitur perſonalitas: & conſequenter minus proprie dicitur, *Deus generat*: quia quamvis claudat in ſe ſuppoſitum, non tamen ſuppoſitum diſtinctum: nec imponitur nomen a proprietate diſtinguente, ſed ab eſſentia communi. In omnibus autem abſtractis etiam eſt ordo: quia quædam ordinem dicunt ad actum, ſicut virtus, bonitas, lux, natura, & huiuſmodi: & quia actus ſunt ſuppoſitorum; ideo in iſtis invenitur dictum, quod ſapientia generat, vel natura generat; tamen huiuſmodi locutiones non ſunt extendendæ, ſed

pie

Digitized by Google

pie intelligendæ. Quædam vero nomina ſunt quæ non dicunt ordinem ad operationem, ſed tantum imponuntur ſecundum rationem nominis ab actu ſubſtandi, ſicut ſubſtantia. Unde hoc nomen *ſubſtantia* adhoc accedit ad rationem ſuppoſiti; ſed hoc nomen *eſſentia* removetur omnino a ratione ſuppoſiti: & ideo minime poteſt dici, quod eſſentia generet. Si tamen inveniretur, eſſet exponenda: *Eſſentia generat*, ideſt Pater, qui eſt eſſentia.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc nomen *Deus* includit in ſe ſuppoſitum indeterminate, & ratione eius a quo nomen imponitur, includit in ſe naturam: unde ratione modi ſignificandi eſt quaſi medium inter eſſentiam & perſonam diſtinctam: & ideo nec repugnat ſibi modus eſſentiæ ratione indeterminationis, nec modus diſtinctæ perſonæ ratione ſuppoſiti: & ideo poteſt dici: *Deus generat*, & *Deus eſt communis tribus perſonis.*

Ad ſecundum dicendum, quod relativum in divinis multipliciter dicitur: propriiſſime enim relativum eſt quod ſecundum ſuum nomen ad aliud refertur, ut *Pater*. Aliud autem dicitur relativum quod ſequitur, vel cauſat relationem, ſicut *generatio*, & *generare*. Aliud autem quod implicite claudit in ſe relationem, ſicut *Trinitas* perſonas diſtinctas relatione; & hoc nomen *perſona* includit in ſe relationem diſtinguentem. Aliud autem poteſt dici relativum, inquantum pro relatione ponitur, ſicut *Deus*, & etiam quædam nomina abſtracta, cuius ratio dicta eſt (in corpore.)

Ad tertium dicendum, quod maioris abſtractionis eſt eſſentia quam bonitas, vel ſapientia: quia quamvis æqualiter abſtrahant a ſuppoſito, tamen eſſentia ſuper hoc abſtrahit etiam ab actu; illa vero dicunt ordinem ad actum.

QUAESTIO II.

Deinde quæritur, utrum eſſentia ſe habeat ad generationem ſicut id de quo eſt generatio: & circa hoc duo quæruntur.

Primo. Utrum Filius generetur de ſubſtantia Patris.

Secundo. Utrum ſit ex nihilo.

ARTICULUS I.

Utrum Filius ſit genitus de ſubſtantia Patris.

I. P. q. XLI. *art.* 3.

1. Ad primum ſic proceditur. Videtur quod Filius non ſit genitus de ſubſtantia Patris. Omnis enim præpoſitio tranſitiva eſt. Tranſitio autem requirit diverſitatem, vel diſtinctionem. Cum igitur Filius non diſtinguatur ab eſſentia Patris, non poteſt dici de eſſentia eius natus.

2. Item. Sicut ſe habet natura humana ad Sortem, ita divina eſſentia (*a*) ad Filium. Sed Sortes non poteſt dici de eſſentia humana. Ergo nec Filius de eſſentia Patris.

3. Item. *De* ſemper dicit ordinem. Sed inter Filium & eſſentiam non eſt ordo neque temporis, neque naturæ, cum eſſentia non ſit generans, ſed Pater; neque cauſalitatis. Ergo videtur quod nullo modo ſit de eſſentia Patris.

4. Si dica, quod hoc dicitur propter conſubſtantialitatem Filii ad Patrem, contra. Sicut eſſentia Patris eſt eſſentia Filii, ita tota eſſentia Filii eſt in Patre. Ergo eadem ratione poteſt dici Pater de ſubſtantia Filii, ſicut e contrario.

Contrarium oſtenditur per auctoritates in littera.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod hæc præpoſitio *de* proprie deſignat principium, & conſubſtantialitatem; hæc autem præpoſitio *ex* deſignat tantum ordinem principii. Unde quidquid dicitur eſſe de aliquo, ex illo eſt, ſed non convertitur, ſicut dicitur infra XXXVI. diſtinct. Unde hæc præpoſitio *ex* quandoque notat ordinem temporis tantum, ut, Ex mane fit dies; quandoque ordinem principii agentis, ſicut, Artificiata ſunt ex artifice; quandoque principium materiale, ut, Cultellus fit ex ferro. Sed *de*, cum notet conſubſtantialitatem, ſemper notat vel principium materiale, ſicut, Cultellus eſt de ferro; vel agens conſubſtantiale, ſicut dicimus quod homo filius generatur de patre ſuo, cum ſit generatio per deciſionem ſubſtantiæ. Et ſecundum iſtum modum Filius dicitur de Patre, & de eſſentia Patris; tamen de Patre ſicut de generante, & de eſſentia ſicut de principio generationis communicato. Unde etiam accedit ad ſimilitudinem ſecundum

P 2 ma-

(a) *Al.* ad aliud.

materiam, ſi a materia removeatur totum quod eſt imperfectionis, & remaneat hæc ſola de conditionibus materiæ, quod eſt manens in re, & per eam res ſubſiſtit; & præcipue res artificiata, quæ eſt in genere ſubſtantiæ propter ſuam materiam, & non propter ſuam formam, ut dicit Commentator in II. de Anima (comm. IV.)

Ad primum ergo dicendum, quod *de*, ut deductum eſt, dicit conſubſtantialitatem, & ordinem ad principium: & conſubſtantialitas reſpicit eſſentiam; & ordo, ratione cuius eſt tranſitio, reſpicit perſonam generantem: non enim dicimus quod Filius ſit de eſſentia, ſed quod ſit de eſſentia Patris: & ideo non oportet eſſe diſtinctionem Filii ab eſſentia, ſed a Patre.

Ad ſecundum dicendum, quod ſimiliter Sortes dicitur naſci de natura patris vel ſubſtantia, ſicut Filius Dei; tamen differenter: quia Filius Dei eſt de tota ſubſtantia Patris, ſed Sortes eſt de parte ſubſtantiæ.

Item ad aliud. Quia Sortes ſubſiſtit non tantum per eſſentiam, ſed etiam per materiam, per quam individuatur natura humanitatis in ipſo. Sed Filius Dei ſubſiſtit per eſſentiam Patris, cum eſſentia Patris non ſit pars Filii, ſed totum quod eſt Filius.

Ad tertium dicendum ſicut ad primum.

Ad quartum dicendum, quod non notatur ibi tantum conſubſtantialitas, ſed etiam ordo ad principium, qui non ſalvatur, ſi diceretur: *Pater eſt de eſſentia Filii*.

ARTICULUS II.

Utrum Filius ſit ex nihilo.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Filius ſit ex nihilo. Illud enim dicitur ex nihilo eſſe quod non eſt ex præiacenti materia. Sed Filius eſt huiuſmodi, quia non eſt de aliquo ſicut de materia. Ergo &c.

2. Item. Quidquid non habet eſſe niſi ab alio, quantum eſt in ſe, eſt non ens, cum inter eſſe & non eſſe non ſit medium. Sed Filius non habet eſſe niſi a Patre. Ergo de ſe habet non eſſe. Sed omne tale ſecundum Avicennam (VII. ſuæ Met. cap. VII.) eſt ex nihilo. Ergo Filius eſt ex nihilo.

Contra. Omne quod eſt ex nihilo, eſt creatum. Sed Filius eſt increatus. Ergo &c.

Item. Secundum Damaſcenum (Lib. I. Fid. orth. cap. III.) omne quod eſt ex nihilo eſt vertibile in nihil. Sed Filius non eſt huiuſmodi. Ergo &c.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod differt dicere aliquid non eſſe ex aliquo, & aliquid eſſe ex nihilo. Cum enim dicitur non eſſe ex aliquo ſicut ex materia, nihil ponitur; & hoc convenit Filio Dei. Cum autem dicitur eſſe ex nihilo, remanet ordo affirmatus ad nihil. Sed aliquid habet ordinem ad nihil dupliciter, ſcilicet ordinem temporis, & ordinem naturæ. Ordinem temporis ex eo quod prius fuit non ens, & poſtea eſt ens; & hoc nulli æterno convenit. Ordinem naturæ, quando aliquid habet eſſe dependens ab alio: hoc enim ex parte ſui non habet niſi non eſſe, cum totum eſſe ſuum ad alterum dependeat; & quod eſt alicui ex ſe ipſo, naturaliter præcedit id quod eſt ei ab altero. Et ideo, ſuppoſito quod cælum, & huiuſmodi fuerit ab æterno, adhuc tamen eſt verum dicere, quod eſt ex nihilo, ſicut probat Avicenna. Neutro autem modo Filius habet ordinem ad nihil. Non enim habet ordinem temporis, quia æternus eſt; non habet ordinem naturæ, quia ſuum eſſe eſt abſolutum, non dependens ab alio.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis non ſit de materia, non tamen ſequitur quod non de aliquo, quia eſt de ſubſtantia Patris: quo etiam remoto, adhuc non ſequeretur quod eſſet ex nihilo, ut dictum eſt: quia Pater non eſt de aliquo, & tamen non eſt ex nihilo. Idem autem eſt eſſe Patris, & Filii.

Ad ſecundum dicendum, quod Filius quamvis totum eſſe ſuum habeat ab alio, nihilominus tamen eſſe ſuum non eſt dependens, quia accipit a Patre idem numero eſſe quod ipſe habet: & ideo non eſt dependens eſſe ſuum, neque poſſibile, neque ex nihilo: quod neceſſario ſequeretur, ſi aliud in numero eſſe reciperet.

QUAESTIO III.

Utrum eſſentia ſit terminus generationis.

I. P. q. XXXIX. art. 5.

DEinde quæritur, utrum eſſentia ſit terminus generationis.

1. Videtur quod non. Generatio enim eſt inter duos terminos, ſcilicet terminum a quo, & terminum ad quem. Sed generatio Filii non habet terminum a quo: quia non eſt ex non eſſe. Ergo etiam non habet terminum ad quem.

2. Item.

Digitized by Google

2. Item. Omne quod eſt terminus generationis, eſt generatum per ſe, vel per accidens: per ſe, ſicut ipſa res generata; per accidens, ſicut forma eius. Sed eſſentia nullo modo generata eſt, ſicut nec generans: quia ſequeretur diſtinctio. Ergo non eſt terminus generationis.

3. Præterea. Si eſſet terminus, hoc non eſſet niſi ſicut acceptum per generationem. Sed Filius non accepit eſſentiam. Ergo eſſentia eſt terminus generationis. Probatio mediæ. Accipere enim cum non conveniat tribus perſonis, eſt actus notionalis. Sed nullus actus notionalis terminatur ad eſſentiam, ſicut patet quod Pater non generat eſſentiam. Ergo nec Filius accepit eſſentiam.

Contra. Illud in quo eſt generatio, eſt terminus generationis. Sed Hilarius (Lib. III. cap. xv.) dicit, quod nativitas unigenita in naturam ingenitam ſubſiſtit. Ergo natura, vel eſſentia eſt terminus generationis.

Præterea. Generatio invenitur in divinis, ut ſupra dictum eſt (diſt. IV. q. I. art. I.) ſecundum id quod eſt perfectionis in ipſa. Sed tota perfectio generationis eſt ex termino ad quem. Ergo in generatione divina eſt terminus ad quem. Sed hoc non eſt aliud quam eſſentia. Ergo &c.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod terminus generationis in creaturis poteſt accipi dupliciter, ſicut etiam & principium. Dicitur enim principium generationis ipſum generans, & huic principio correſpondet ſicut terminus ipſum genitum. Dicitur etiam principium generationis a quo incipit generatio, & hoc modo principium, vel initium generationis eſt privatio formæ inducendæ; & huic principio terminus oppoſitus eſt forma per generationem inducta. Sicut etiam in dealbatione terminus a quo eſt nigredo, & terminus ad quem eſt albedo; ſimiliter in divinis terminus generationis (quamvis non ſit ibi actio, vel mutatio) poteſt accipi dupliciter, ſcilicet ipſum generatum, & hoc eſt Filius, vel eſſentia accepta a Filio per generationem.

Ad primum ergo dicendum, quod generatio, & quilibet motus totam imperfectionem habet ex termino a quo, quod eſt privatio, vel contrarium includens privationem: & ideo in generatione divina non eſt terminus a quo, ſed tantum terminus ad quem, a quo eſt tota perfectio generationis.

Ad ſecundum dicendum, quod eſſentia divina non eſt genita in Filio neque per ſe, neque per accidens: quia eadem eſſentia eſt in generante, & genito. Si autem eſſentia eſſet diviſa, tunc ſequeretur neceſſario quod eſſet genita per accidens, quamvis non per ſe, ſicut in rebus creatis.

Ad tertium dicendum, quod quamvis accipere ſit actus notionalis, poteſt tamen terminari ad eſſentiam: quod ſic patet: quia in generatione divina ſicut in qualibet alia, eſt tria conſiderare, ſcilicet generantem, & genitum, & naturam communicatam per generationem. Poſſunt ergo verba notionalia deſignare comparationem generantis ad genitum, ſicut generare, vel dare; vel generantis ad eſſentiam, vel geniti ad eſſentiam, ut accipere; vel geniti ad generantem, ſicut naſci.

Sciendum igitur, quod cum omne verbum notionale ſignificet actum perſonæ ut diſtincta eſt, oportet quod ſemper egrediatur a perſona diſtincta: & ideo nullum verbum tale exit ab eſſentia, ut dicatur eſſentia generare, vel dare notionaliter, vel accipere, vel naſci. Verba autem quæ deſignant comparationem generantis ad eſſentiam, vel geniti ad eſſentiam, terminantur ad eſſentiam, quia ex parte illa non ſunt diſtinctiva, & huiuſmodi verba ſunt accipere, & dare. Sed verba quæ deſignant comparationem geniti ad generantem, vel e converſo, ſunt diſtincta ex utraque parte: & ideo ex neutra parte poteſt eis adiungi eſſentia: quia nec eſſentia generat, nec Pater generat eſſentiam: quod patet etiam ex ſignificatione verborum: quia generans inquantum generans, diſtinguitur a genito, & e converſo. Sed dans diſtinguitur quidem ab eo cui dat, ſed non ab eo quod dat: quia aliquis poteſt dare ſeipſum. Similiter & accipiens diſtinguitur ab eo a quo accipit, ſed non ab eo quod accipit de neceſſitate: aliquis enim accipere ſeipſum poteſt, ſicut ſervus manumiſſus.

EXPOSITIO TEXTUS.

Si autem relative diceretur ad Patrem, vel pro relativo poneretur, non indicaret eſſentiam. Videtur falſum, quia hoc nomen *Deus* pro relativo ponitur, & cum hoc indicat eſſentiam.

Dicendum, quod quamvis indicet eſſentiam ex parte ſignificati, tamen ex parte ſuppoſiti indicat perſonam: unde tota ratio diverſitatis in iſtis rationibus eſt quod non con-

(a) *Al.* operationem.

concludunt. Similiter de hoc nomine *Deus*, ſicut de hoc nomine *eſſentia*, eſt diverſus modus ſupponendi.

Hoc ad ſeipſum indicandum genuit. Contra. Generatio Filii, ut ſupra dictum eſt (diſt. IV. q. I. ar. 3.) non eſt propter aliquem finem, cum finis ſit dignior eo quod eſt ad finem. Ergo non eſt propter manifeſtationem Patris.

Dicendum, quod ly *ad hoc* eſt conſecutivum, & non finalem cauſam deſignans: manifeſtatio enim Patris conſecuta eſt ad generationem Filii.

Dicitur Filius conſilium de conſilio. Contra. Conſilium eſt quædam quæſtio ſecundum Philoſophum (Lib. III. Eth. cap. V. vel in antiq. exemp. cap. VIII.) Ubi autem non eſt dubitatio, ibi non eſt quæſtio. Ergo in divinis non eſt conſilium.

Dicendum, quod conſilium poteſt ſumi paſſive, quantum ſcilicet ad illum qui petit, vel accipit conſilium; & hoc non poteſt eſſe in Deo, quia hoc importat dubitationem. Dicitur etiam active quantum ad illum qui dat conſilium; & hoc modo eſt in divinis, & ſignificat abundantiam cognitionis ipſius de rebus dubiis agibilibus, de quibus eſt conſilium.

Nihil habet Filius niſi natum, ideſt niſi quod naſcendo accepit; ſed aliquid accepit naſcendo ſicut communicatum ſibi per nativitatem, ut eſſentiam; & aliquid, ſicut conſequens nativitatem, ſecundum modum intelligendi, ſicut relationem filiationis.

Et geniti honoris admiratio in honore generantis eſt; ideſt, ille qui honorat Filium admirando ipſum, quaſi adeo magnum ſupra ſe, honorat etiam Patrem, & e converſo. Ioan. V. 23. „ Ut omnes honorificent Filium, „ ſicut honorificant Patrem. “

Nativitas Dei non poteſt eam ex qua profecta eſt, non tenere naturam. Dupliciter poteſt exponi, ut per nativitatem intelligamus ipſum Deum natum: vel melius poſſumus intelligere generationem paſſivam. Et dicitur generatio tenere aliquam naturam quæ per generationem inducitur, ſicut omnis motus, & mutatio terminatur per terminum ad quem, a quo ſpeciem habet. Vult ergo dicere Hilarius, quod cum in omni generatione univoca oporteat idem eſſe principium generationis, & quod per generationem communicatur [ſicut in generatione ignis, forma ignis eſt principium, & eadem eſt per generationem acquiſita, licet non ſecundum numerum eadem] ita oportet quod cum generatio divina ſit virtute naturæ divinæ, per generationem genitus accipiat naturam divinam: & oportet quod eamdem numero, quia, ut ſupra probatum eſt (diſt. IV. quæſt. I. art. I.) divina natura non poteſt dividi ſecundum numerum.

Unitatem formæ ſervilis in naturam divinæ unitatis refundimus; id eſt, non ponimus naturam humanam cum divina unum effectum in natura.

Nec rurſus corporali inſinuatione Patrem in Filio prædicamus; ideſt, hoc quod Dominus dicit Ioan. XIV. 11. „ Ego in Patre, & „ Pater in me eſt, “ non debet intelligi hoc modo, ut Pater ſit in Filio, hoc modo quo inſinuatur, id eſt manifeſtatur, corpus eſſe in corpore. *Sed ex eo*, ideſt ex Patre, *genitam naturam eiuſdem generis*, ideſt eiuſdem virtutis, & rationis, ſicut humanitas eſt eiuſdem generis in Sorte, & Platone; ideſt, ipſum genitum habentem talem naturam, dicimus *habuiſſe in ſe naturam gignentis*, ideſt Patris gignentis. Vel poteſt exponi natura genita, quia per generationem accepta in Filio; & gignens, quia eſt principium generationis in Patre.

Numquid unigenito Deo contumelia eſt Patrem ſibi innaſcibilem Deum eſſe? Hoc dicit contra Arianos, qui dicebant Filium minorem Patre, quia non eſt ingenitus ſicut Pater. Sed non ſequitur: quia ipſe eſt unigenitus Patris, & per generationem totam naturam Patris accepit: & hoc eſt quod dicit: *In naturam unigenitam ſubſiſtat*.

Non eſt aliunde, ideſt ab alio quam a Patre: & ideo non refertur ad aliud, ideſt ad aliam perſonam quam ad Patrem, inquantum Filius eſt: quia ad Spiritum ſanctum refertur, inquantum ſpirans eſt. Vel aliter. *Aliunde*, ſcilicet quam de eſſentia Patris.

Ad aliud ſimiliter quantum ad eſſentiam, vel naturam; quaſi non habens divinam naturam, ſed aliam.

In uno ſubſiſtit, in unitate naturæ divinæ: *ex uno*, ideſt ex Patre, vel ex unitate naturæ Patris.

Ac ſic in generatione Filii naturam ſuam (ut ita dicam) ſequitur indemutabilis Deus, indemutabilem Deum gignens. Vult oſtendere quomodo Filius ſit in Patre, & e converſo, hoc modo. Pater per generationem dat naturam ſuam Filio. Ergo cum Pater ſit immutabilis, non amittit naturam, ſed ſequitur eam: quia ubi eſt natura ſua, eſt & ipſe: unde cum natura ſua ſit in Filio, ipſe eſt in eo. Similiter e converſo Filius accepit naturam quam Pater habet, & cum ipſe Pater ſit immutabilis, non dimittit naturam

Digitized by Google

turam ſuam : unde cum natura eadem numero quæ Filio datur, remaneat in Patre , Filius manet in Patre , & dicitur *indemutabilis ex in & demutor, aris.*

In regnum Filii caritatis ſuæ : Col. I. 13. Dupliciter exponitur . Poteſt enim caritas teneri eſſentialiter; & tunc erit ſenſus : *Filii caritatis ſuæ*, ideſt Filii ſubſtantiæ ſuæ . Quod qualiter intelligendum ſit , Magiſter infra (diſt. xvii.) oſtendet . Poteſt etiam teneri notionaliter; & tunc erit locutio emphatica , ſicut conſuetum eſt in Scriptura , quod aliquis dicatur filius alicuius , quod maxime ſibi competit; ſicut Iſa. v. I. „ In „ cornu filio olei : " ad litteram, oſtendens locum oleo abundantem : & I. Reg. xxvi. 16. „ Filii mortis eſtis, " ideſt digniſſimi morte. Et ſimiliter dicitur unigenitus Dei *Filius caritatis* , quia in ipſo maxime caritas Patris quieſcit.

His verbis præmiſſis innui videtur quod divina ſubſtantia Filium genuerit . Hic ex præmiſſis auctoritatibus elicit quatuor propoſitiones quæ ſuæ ſententiæ videntur contrariæ . Quarum una eſt , quod natura coæterna Deo eſt; in quo videtur loqui de natura genita : & hanc exponit ibi , *Ut tamen ſine præiudicio , ac temeritate loquar , ex hoc ſenſu dicta poſſunt accipi*. Secunda eſt : Pater genuit id quod ipſe eſt : quam exponit ibi , *Ex quo ſenſu etiam accipiendum eſt illud , Pater genuit id quod ipſe eſt* . Tertia eſt , quod ſubſtantia Dei genuit Filium , quam exponit ibi , *Item ſubſtantia Dei genuit Filium*. Quarta eſt, quod Filius natus eſt de ſubſtantia Patris, quam exponit ibi , *Similiter Filius natus eſt de ſubſtantia Patris*. Et addit quintam, quod Filius eſt ſubſtantia Patris, quam exponit ibi , *Similiter expone illud, Filius ſubſtantiæ Patris*.

DISTINCTIO VI.

Utrum Pater voluntate ſua genuit Filium , an neceſſitate ; & an volens , vel nolens ſit Deus,

PRæterea ſolet quæri, utrum Pater genuerit Filium voluntate , an neceſſitate . De hoc Oroſius ad Auguſtinum (in dial. lxv. Quæſt. q. viii.) ita ait: „ Voluntate Pater genuit Filium, vel neceſſitate? Sed nec voluntate, nec neceſſitate , „ quia neceſſitas in Deo non eſt, præire voluntas ſapientiam non poteſt. " Quocirca, ut ait Auguſtinus in XV. Lib. de Trinit. (cap. xx.) „ ridenda eſt dialectica „ Eunomii , a quo Eunomiani hæretici orti ſunt : qui cum non poſſet intelligere , „ nec credere voluiſſet unigenitum Dei Filium verbum Dei eſſe natura, ideſt de „ ſubſtantia Patris genitum ; non naturæ, vel ſubſtantiæ dixit eſſe Filium, ſed Filium voluntatis Dei: volens aſſerere accedentem Deo voluntatem qua gigneret „ Filium, ſicut nos aliquid aliquando volumus quod antea non volebamus, propter quod (1) mutabilis natura noſtra intelligitur : quod abſit ut in Deo „ eſſe credamus. " Dicamus ergo verbum Dei eſſe Filium Dei, natura, non voluntate , ut docet Auguſtinus in XV. Lib. de Trinit. (ibid.) ubi quemdam catholicum hæretico reſpondentem commendat , dicens : „ Acute ſane quidam reſpondit hæretico verſutiſſime interroganti, utrum Deus volens , an nolens Filium genuerit; ut ſi diceret, Nolens , abſurdiſſima Dei miſeria ſequeretur ; ſi „ autem, Volens, continuo quod intendebat, concluderet, ſcilicet non naturæ eſſe „ filium, ſed voluntatis. At ille vigilantiſſime , viciſſim quæſivit ab eo, utrum „ Deus Pater volens, an nolens ſit Deus: ut ſi reſponderet, Nolens , ſequeretur „ grandis abſurditas, & miſeria , quam de Deo credere , magna eſt inſania; ſi „ autem diceret, Volens, reſponderetur ei: Ergo & ipſe voluntate ſua Deus eſt, „ non natura . Quid ergo reſtabat, niſi ut obmuteſceret ſua interrogatione, obligatum inſolubili vinculo ſe videns ? " Ex prædictis docetur, non eſſe concedendum, quod Deus voluntate, vel neceſſitate, vel volens, vel nolens ſit Deus : item quod voluntate , vel neceſſitate, vel volens, vel nolens genuerit Filium.

Oppo-

(1) Al. mutabiliter.

Oppoſitio contra prædicta.

SEd contra hoc opponitur ſic. Voluntas Dei eſt natura, ſive eſſentia Dei, quia non eſt aliud Deo eſſe, aliud velle: & ideo ſicut una eſt eſſentia trium perſonarum, ita & una voluntas. Si ergo Deus natura Deus, & voluntate Deus eſt; & ſi Verbum Dei natura Deus eſt, & voluntate Filius Dei eſt. Hoc autem facile eſt refellere. Nam & præſcientia Dei, ſive ſcientia qua ſcit, vel præſcit bona, & mala, divina natura, ſive eſſentia eſt, & prædeſtinatio, ſive voluntas eius, eadem divina eſſentia eſt; nec eſt aliud Deo ſcire, vel velle quam eſſe: & cum ſit unum & idem ſcientia Dei, vel voluntas, non tamen dicitur de voluntate quidquid dicitur de ſcientia, & e converſo; nec omnia illa ſua voluntate Deus vult quæ ſua ſcientia ſcit; cum ſcientia ſua noverit tam bona, quam mala, voluntate autem non velit niſi bona: ſcientia quippe Dei, & præſcientia de bonis eſt, & de malis; voluntas vero, & prædeſtinatio de bonis eſt tantum: & tamen unum & idem eſt in Deo ſcientia, & voluntas, & præſcientia, & prædeſtinatio. Ita cum unum ſit natura Dei, & voluntas, dicitur tamen Pater genuiſſe Filium natura, non voluntate, & eſſe Deus natura, non voluntate.

Quomodo intelligenda ſint illa verba, Pater nec volens, nec nolens, eſt Deus; nec volens, nec nolens genuit Filium.

PRædicta tamen verba, quibus prudenter dictum eſt, quod Deus Pater nec volens, nec nolens eſt Deus; nec volens, nec nolens genuit Filium, ſive voluntate, vel neceſſitate: ex tali ſenſu mihi videntur accipienda, ut voluntatem præcedentem, vel (1) antecedentem intelligamus, qualiter Eunomius intelligebat. Non enim ipſe eſt Deus voluntate præcedenti, vel efficienti, vel volens prius quam Deus: nec voluntate præcedenti, vel (2) antecedenti genuit Filium; nec prius volens quam generans, nec prius generans quam volens genuit Filium. Volens tamen genuit, ſicut potens genuit, & bonus genuit, & ſapiens genuit, & huiuſmodi. Si enim Pater ſapiens, & bonus dicitur genuiſſe Filium, cur non & volens? Cum ita ſit Deo idem eſſe volentem quod eſt eſſe Deum, ſicut idem eſt eſſe ſapientem quod eſt eſſe Deum. Dicamus ergo, quod Pater ſicut ſapiens, ita volens genuit Filium; ſed non voluntate præcedenti, vel antecedenti. Quem ſenſum aperit Auguſtinus (immo Hieronymus ſuper 1. ad Epheſios, ibi (3) „ In „ caritate prædeſtinans nos. “) & confirmat ita dicens ſuper Epiſtolam ad Epheſios: „ De Filio Dei, ideſt Domino noſtro Ieſu Chriſto, ſcriptum eſt, quia cum „ Patre fuit ſemper, & numquam eum, ut eſſet, voluntas paterna præceſſit, & „ ille quidem natura Filius eſt. “

DIVISIO TEXTUS.

HIc Magiſter inquirit de generatione quantum ad principium: & dividitur in duas partes. In prima inquirit quid ſit principium generationis, utrum neceſſitas, vel voluntas, vel natura; in ſecunda inquirit de communitate principii generationis, utrum ſcilicet potentia generandi ſit communis Patri, & Filio, in ſequenti diſtinctione. Prima in tres: primo enim movet quæſtionem, & determinat; ſecundo removet dubitationem, ibi, *Sed contra hoc opponitur ſic*; tertio exponit determinationem, ibi, *Prædicta tamen verba.... ex tali ſenſu mihi videntur accipienda*. Circa primum tria facit. Primo ponit quæſtionem; ſecundo determinat, ibi, *Nec voluntate, nec neceſſitate*; tertio ex determinatione excludit errorem, ibi, *Quocirca, ut ait Auguſtinus, ridenda eſt dialectica Eunomii*. Ubi primo ponit errorem; ſecundo excludit, ibi, *Propter quod mutabilis intelligitur natura: quod abſit ut in Deo eſſe credamus*. Ubi primo improbat poſi-

(1) *Al.* accedentem. (2) *Al.* accedenti, *& ſic infra*. (3) *Vulgata* „ ut eſſemus immaculati in „ conſpectu eius in caritate, qui prædeſtinavit nos. “ *In exemplo autem Magiſtri habetur* aperit Hieronymus: *quod habet etiam Nicolai*.

poſitionem errantis ; ſecundo confirmat rationem , ibi , *Acute ſane quidam reſpondit hæretico verſutiſſime interroganti*.

QUAESTIO I.

AD intelligentiam huius partis tria quæruntur.
Primo . Utrum Pater genuit Filium neceſſitate .
Secundo. Utrum voluntate .
Tertio . Utrum natura .

ARTICULUS I.

Utrum Pater genuit Filium neceſſitate.

I. P. q. xli. *a.* 2. *& in quæſt. diſp. de potent. q.* 11. *a.* 3.

1. AD primum ſic proceditur . Videtur quod Pater genuit Filium neceſſitate. Neceſſarium enim , & poſſibile dividunt ens . Si igitur Pater non genuit Filium neceſſitate , genuit ipſum contingenter , vel poſſibiliter : quod eſt impoſſibile .

2. Præterea . Omne æternum eſt neceſſarium . Sed generatio Filii a Patre eſt æterna . Ergo neceſſaria .

3. Præterea . Sicut Deus eſt per ſe bonus , ita eſt per ſe ens neceſſarium : omne enim quod eſt per participationem , reducitur ad id quod eſt per ſe. Sed in per ſe bono nihil poteſt eſſe niſi bonum . Ergo nec in per ſe neceſſario aliquid niſi neceſſarium . Cum igitur generatio ſit in Deo, ergo erit neceſſaria .

Contra . Omnis neceſſitas eſt ratione alicuius cogentis, vel interius, vel exterius . Sed Deo non poteſt eſſe aliquid fortius . Ergo ibi non poteſt eſſe neceſſitas .

Præterea . Auguſtinus (V. de Civit. Dei cap. x.) dividit neceſſitatem in coactionem, & prohibitionem. Sed neutrum Deo convenit . Ergo &c.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum , quod ſecundum Philoſophum V. Metaph. (text. vi.) neceſſarium dicitur multipliciter . Eſt enim neceſſarium abſolute , & neceſſarium ex conditione: & hoc eſt duplex , ſcilicet ex conditione finis, vel ex conditione agentis. Neceſſarium ex conditione agentis , eſt neceſſarium per violentiam : non enim eum qui violenter currit, neceſſe eſt currere , niſi ſub hac conditione, ſi aliquis eum cogit . Neceſſarium ex conditione finis eſt illud ſine quo non poteſt conſequi aliquis finis , vel non ita faciliter. Finis autem eſt duplex : vel ad eſſe, & hoc modo cibus, vel nutrimentum dicuntur eſſe neceſſaria , quia ſine eis non poteſt eſſe homo: vel pertinens ad bene eſſe ; & ſic dicitur eſſe navis neceſſaria eunti ultra mare, quia ſine ea exercere non poteſt actionem ſuam. Neceſſarium autem abſolute dicitur quod eſt neceſſarium per id quod in eſſentia ſua eſt ; ſive illud ſit ſua eſſentia, ſicut in ſimplicibus, ſive , ſicut in compoſitis, illud principium ſit materia , ſicut dicimus, Hominem mori eſt neceſſarium ; ſive forma , ſicut dicimus , Hominem eſſe rationalem eſt neceſſarium . Hoc autem abſolute neceſſarium eſt duplex . Quoddam enim eſt quod habet neceſſitatem, & eſſe ab alio, ſicut in omnibus quæ cauſam habent : quoddam autem eſt cuius neceſſitas non dependet ab alio, ſed ipſum eſt cauſa neceſſitatis in omnibus neceſſariis, ſicut Deus.

Dicendum ergo, quod generatio in divinis non eſt ex neceſſitate conditionata, ſive conditionetur ex fine , ſive ex agente . Non ex agente, cum ipſe Deus ſit primum principium, & ultimus finis. Sed eſt neceſſaria neceſſitate abſoluta , ſicut eſt neceſſitas primæ cauſæ . Et per hoc patet ſolutio ad utramque partem: quia primæ rationes procedunt de neceſſitate abſoluta , & aliæ de neceſſitate coactionis, quæ repugnat neceſſitati abſolutæ: & de iſta procedebat hæreticus , & ſecundum hoc negatur in littera .

ARTICULUS II.

Utrum Pater genuit Filium voluntate.

1. AD ſecundum ſic proceditur . Videtur quod Pater genuit Filium voluntate. Omne enim bonum eſt volitum a Deo, ſicut omne verum ſcitum. Sed generatio Filii eſt optimum. Ergo eſt volitum a Deo ; & ita Pater genuit Filium voluntate.

2. Præterea. In generatione humana ita eſt quod principium inclinans ad generandum, eſt voluntas . Sed generatio humana extrahitur a divina . Ergo & ſimiliter erit in generatione divina ; & ita videtur quod Pater genuit Filium voluntate.

3. Præterea. Origenes * (Damaſcenus I. Fid. orth. cap. xviii.) dicit de Patre loquens : *Germen proferens voluntatis factus eſt Verbi Pater*. Sed illud quod eſt germen voluntatis, eſt natum voluntate generantis. Ergo Pater genuit Filium voluntate.

Contra. Voluntas eſt principium productionis eorum quæ per artem producuntur in rebus humanis. Sed Filius non producitur a Patre ſicut artificiatum, immo ſicut ars; ſed creaturæ ſicut artificiata. Ergo videtur quod Pater non genuit Filium voluntate; ſed voluntate creaturas produxit.

Præterea. Hilarius Lib. de Synodis (can. xxiv.) *Si quis voluntate Dei Filium* (a) *tamquam factum dicat, anathema ſit*. Ergo &c.

S O L U T I O.

Reſpondeo dicendum, quod voluntas poteſt comparari ad aliquid dupliciter, aut ſicut potentia ad obiectum, aut ſicut principium. Si comparetur ad aliquid ſicut ad obiectum, tunc omne volitum a Deo, poteſt dici eſſe voluntate eius; & ſic poteſt dici Pater eſt Deus voluntate ſua: vult enim ſe eſſe Deum: & ſimiliter poteſt concedi quod Pater genuit Filium voluntate. Si autem comparetur voluntas ad aliquid ſicut principium, hoc poteſt eſſe dupliciter: quia aut illud ad quod comparatur ſicut principium, dicit rationem principiandi; aut dicit ipſum principiatum. Si primo modo, ſic comparatur voluntas ad proceſſionem Spiritus ſancti, qui procedit ut amor, in quo voluntas principiata omnia, ſcilicet creaturas, amore producit; & ſecundum hunc modum etiam intellectus in Deo ſe habet ad generationem Filii, qui procedit, ut verbum, & ars. Si ſecundo modo, tunc principiatum voluntatis procedit a voluntate ſecundum voluntatis conditionem. Voluntas autem, quantum eſt in ſe, libera eſt: unde principiata voluntatis ſunt tantum ea quæ poſſunt eſſe, vel non eſſe. Et hoc modo conſtat, quod voluntas divina comparatur ad creationem rerum, & non ad generationem Filii. Et hinc eſt quod quidam diſtinguunt voluntatem in tria, ſcilicet in voluntatem accedentem, quæ ſcilicet de novo accedit operi, vel operanti; & talis non eſt in Deo, ſecundum aliquem trium dictorum modorum voluntatis: quia omnis operatio eius eſt a voluntate æterna. Item in voluntatem concomitantem, quæ dicitur ſecundum comparationem ad obiectum tantum; & ſic eſt in Deo reſpectu generationis Filii. Item in voluntatem antecedentem; & ſic dicit comparationem principii ad principiatum; & ſic eſt reſpectu creaturarum.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit ſecundum comparationem voluntatis ad obiectum tantum.

Ad ſecundum dicendum, quod generatio humana non eſt æterna, & ideo poteſt habere voluntatem antecedentem: quod non poteſt eſſe in divina.

Ad tertium dicendum, quod Origenes vocat germen voluntatis id in quo quieſcit Patris beneplacitum; & hæc eſt Filius, ſicut ipſe dixit Matth. iii. 17. *Hic eſt Filius meus dilectus, in quo mihi complacui*. Aliæ autem rationes procedunt de voluntate antecedente, ſive ſecundum comparationem principii ad principiatum.

A R T I C U L U S III.

Utrum Pater genuit Filium naturaliter.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod Pater non naturaliter genuit Filium. Hilarius de Synodis (can. xxv.) *Non naturali neceſſitate ductus Pater genuit Filium*. Ergo videtur quod non ſit naturalis generatio.

2. Præterea. In Deo idem eſt voluntas, & natura. Sed Pater non genuit Filium voluntate. Ergo nec genuit Filium natura.

3. Præterea. Sicut ſupra habitum eſt (diſt. iii. quæſt. i. art. 3.) Philoſophi per rationes creaturarum potuerunt devenire in cognitionem divinæ naturæ. Sed cognita natura cognoſcitur operatio naturæ. Ergo potuerunt devenire in cognitionem generationis æternæ, ſi Pater naturaliter genuit Filium: cuius contrarium ſuperius eſt oſtenſum (diſt. iii. quæſt. i. art. 4.)

Contra. Hilarius Lib. de Synodis (can. xxiv.) *Omnibus creaturis ſubſtantiam Dei voluntas attulit; ſed Filio natura dedit*. Ergo videtur quod Pater genuit Filium natura.

Præterea. Damaſcenus (Lib. I. Fid. orth. cap.

(a) Nicolai *tamquam unum de creaturis*.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Refert Pamphilus Martyr in Origenis Apologia inter opera Origenis iiſdem verbis: nec tale quidquam in Damaſceno Lib. I. Fid. orth. cap. xviii. ut ad marginem prius notabatur.

cap. VIII.) *Generatio eſt opus divinæ naturæ exiſtens*. Ergo &c.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod eſſentia divina, ut dictum (diſt. III. art. 4.) eſt principium omnium actuum divinorum; licet eſſentia ſub ratione eſſentiæ non dicat principium actus qui eſt operatio, ſed qui eſt eſſe. Sed cum in eſſentia ſit conſiderare diverſa attributa, quæ ſunt realiter unum in ipſa, ratione tamen diſtincta; actus refertur ad eſſentiam ſecundum hoc attributum, vel illud, ſecundum quod exigit conditio actus: ſicut intelligere eſt ab eſſentia divina, inquantum ipſa eſt intellectus; & res volitæ, quæ poſſunt eſſe, vel non eſſe, producuntur ab eſſentia, inquantum ipſa eſt voluntas. Et quia de ratione generationis eſt ut producatur genitum in ſimilitudinem generantis; & huius productionis principium pertinet ad naturam, quæ eſt ex ſimilibus ſimilia procreans: ideo dicitur, quod Pater natura genuit Filium.

Ad primum ergo dicendum, quod Hilarius naturalem neceſſitatem appellat, quando virtute naturæ aliquid agitur quod eſt contrarium voluntati; ſicut fames, & ſitis in nobis: unde voluntas patitur quaſi quamdam violentiam a natura: & talis neceſſitas non eſt in Deo.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis natura, & voluntas ſint idem re, differunt tamen ratione, ut dictum eſt. Et ideo eſſentia divina in ratione naturæ eſt principium alicuius, cuius principium non eſt ipſa eadem, prout habet rationem voluntatis.

Ad tertium dicendum, quod naturam contingit cognoſcere dupliciter. Vel perfecte comprehendendo ipſam; & ſic Philoſophi non cognoverunt naturam divinam: quia ſic cognoviſſent omnia opera divina, & quæcumque ſunt in ipſa. Vel per effectus; & ita Philoſophi cognoverunt. Quia vero creatura non perfecte repræſentat naturam divinam, ſecundum quod eſt principium generationis æternæ, & conſubſtantialis; ideo generationem divinam, quæ eſt eius operatio, non cognoverunt Philoſophi.

EXPOSITIO TEXTUS.

Voluntas ſapientiam præire non poteſt. Hoc dicit, quia ſapientia Filio appropriatur. Sed contra. Voluntas eſt motor aliarum virium: intelligimus enim, quia volumus. Ergo voluntas videtur præcedere cognitionem ſapientiæ.

Dicendum, quod voluntatem oportet quod præcedat aliqua cognitio. Eſt enim duplex actus voluntatis. Unus imperfectus, ſcilicet appetere; & iſte actus præcedit cognitionem perfectam eorum quæ acquiruntur in cognitione. Per appetitum enim ſciendi aliquid movetur aliquis ad conſiderationem alicuius, cuius cognitionem conſiderando accipit; ſed tamen hunc actum voluntatis præcedit cognitio indeterminata, qua res ſcitur in univerſali, & per illam cognitionem imperfectam tendit appetitus in perfectionem ipſius: ſi enim eſſet omnino ignotum, non quæreretur. Eſt & alius actus voluntatis perfectus, quo voluntas quieſcit, & placet ſibi in re iam habita; & ita voluntas ſciendi ſequitur cognitionem perfectam.

Utrum Deus Filium volens, aut nolens genuit. Videtur quod neceſſarium ſit alterum dare, cum fiat diviſio per affirmationem, & negationem.

Dicendum, quod *nolens*, & *volens* non opponuntur contradictorie; ſed *volens*, & *non volens*. Differt enim *nolo*, & *non volo*: quia cum dicitur, *Non volo*, negatur actus; & ideo opponitur ſicut negatio ad affirmationem: ſed in hoc verbo *nolo*, & in toto condeclinio eius remanet actus voluntatis affirmatus, & negatio fertur ad nolitum. Unde ſenſus eſt: Nolo hoc; id eſt, volo hoc non eſſe. Unde non oportet dici nolens, vel volens, quia lapis nec volens eſt, nec nolens. Et ſimiliter in propoſito neutrum dandum eſt. Sed danda eſt iſta, *Non volens*, ſi volens dicat voluntatem accedentem, vel antecedentem. Si autem dicat voluntatem (a) concomitantem, danda eſt iſta, *Volens genuit*.

(a) *Al.* communicantem.

DISTINCTIO VII.

Hic quæritur, an Pater potuerit, vel voluerit gignere Filium.

HIc ſolet quæri a quibuſdam, utrum Pater potuerit, vel voluerit generare Filium. Si enim (inquiunt) potuit, & voluit gignere Filium, ergo potuit aliquid, & voluit quod nec potuit, nec voluit Filius. Nam Filius nec potuit, nec voluit gignere Filium. Cui verſutiæ facile reſpondemus, dicentes: Poſſe, vel velle generare Filium non eſt aliquid poſse, vel velle ſubiectum voluntati, vel potentiæ. Eſt tamen aliqua potentia, vel voluntas, ſcilicet poſse, vel velle generare Filium. Et ideo diſtinguenda eſt intelligentia propoſiti verbi: Poſse, vel velle gignere Filium, eſt poſse, vel velle aliquid: neque enim generatio Filii aliquid eorum eſt quæ ſunt ſubiecta divinæ potentiæ, & voluntati; nec eſt aliquid inter omnia, vel de omnibus, ſed ſuper omnia, & ante omnia. Non enim ante voluit, vel potuit quam genuit; ſicut nec ante fuit quam genuit: quia ab æterno fuit, & ab æterno genuit. Ex ſimili quoque hoc videre poſſumus. Pater enim poteſt eſſe Pater, & vult eſse Pater. Filius autem nec poteſt, nec vult eſse Pater. Ergo Pater poteſt, vel vult eſse aliquid quod non poteſt, vel vult eſſe Filius. Non ſequitur, quia eſse Patrem non eſt eſſe aliquid, ſed eſt eſse ad aliquid, ut in ſequenti oſtendetur (diſt. XXVIII.)

Ponit quædam verba Auguſtini, unde moveri poteſt auditor.

SEd vehementer nos movet quod ait Auguſtinus in Libro III. contra Maximinum, qui aſſerebat Patrem potentiorem Filio, eo quod Filium genuit Deum Creatorem, Filius autem non. Dicebatque, Patrem potuiſse gignere, non Filium, & ideo potentiorem eſse Filio. Ad quod reſpondens Auguſtinus (ubi ſupra cap. XII.) dicere videtur, quod Filius etiam potuit gignere, volens oſtendere Patrem non eſſe potentiorem Filio, his verbis. „ Abſit ut ideo potentior ſit Pater „ Filio, ſicut putas, quia Creatorem genuit Pater, Filius autem non genuit Crea- „ torem. Neque enim non potuit, ſed non oportuit. “ Vide, & attende diligenter hæc verba: „ Non enim non potuit, ſed non oportuit. “ Videtur enim dicere, quod Filius gignere potuit, ſed non oportuit; & ita potuit quod non oportuit. Quare autem non oportuit, ſubdit dicens (ibid.) „ Immoderata (1) enim eſſet divina „ generatio, ſi genitus Filius nepotem gigneret Patri: quia & ipſe nepos niſi avo „ ſuo pronepotem gigneret, ſecundum veſtram mirabilem ſapientiam, impotens di- „ ceretur: ſimiliter etiam ille, ſi nepotem non gigneret avo ſuo, & pronepotem „ proavo ſuo, non a vobis appellaretur omnipotens; nec impleretur generationis „ ſeries, ſi ſemper alter ex altero naſceretur: nec eam perficeret ullus, ſi non ſuf- „ ficeret unus omnipotens. Itaque omnipotentem genuit Filium Patris natura, „ non fecit. “

Opponitur prædictis verbis Auguſtini.

HOc autem non videtur quibuſdam poſſe ſtare, ſcilicet quod Filius potuerit gignere. Si enim Filius potuit gignere, potuit eſſe Pater; & ſi potuit eſſe Pater, potuit ergo eſſe Pater vel ſui, vel Patris, vel Spiritus ſancti, vel alicuius alius. Sed alius non, quia nullus alius ſemper fuit: nec Patris, quia Pater eſt ingenitus, & innaſcibilis: nec ſui, quia nulla res ſeipſam gignere poteſt: nec Spiritus ſancti, quia naſci non potuit. Si enim naſci potuit, potuit eſſe Filius; & ita mutabilis eſſe potuit.

Hic

(1) *Al.* autem.

Hic quæritur, quomodo ſint intelligenda.

QUomodo ergo accipietur quod ſupra dictum eſt: „ Non enim potuit gigne-„ re, ſed non oportuit? " quaſi, potuit, ſed non oportuit. Non eſt nobis perſpicuum aperire, quomodo ſit hoc verum; & ideo ſub ſilentio potius eſſet prætereundum, niſi me ſuper hoc aliquid loqui cogeret inſtantia quærentium.

Hic aperitur ex quo ſenſu ſint accipienda.

POteſt ergo ſic intelligi. „ Non enim non potuit, ſed non oportuit; " ideſt, non ex impotentia ſui fuit quod Filius non genuit, ſed ei non conveniebat; ſicut Deus Filius non eſt Deus Pater, nec tamen hoc ex impotentia ſui eſt. Nam & Pater ſimiliter non eſt Filius, nec hoc eſt ex impotentia Patris. Sed quærit Maximinus Arianorum Epiſcopus: Unde ergo eſt quod Pater non poteſt eſſe Filius, vel Filius Pater? Non utique ex impotentia; ſed Pater proprietate generationis Pater eſt, qua oportet eum non eſſe Filium, & Filius proprietate nativitatis Filius eſt, qua oportet eum non eſse Patrem: de quibus proprietatibus plenius poſtea tractabitur (diſt. xxvi.)

Utrum Pater natura ſit potens gignere Filium, & an hoc ſit aliqua potentia quæ ſit in Filio.

ITem quæritur a quibuſdam, ſi Pater potens ſit natura gignere Filium, & an hoc ſit aliqua potentia quæ ſit in Filio. Ad quod dicimus, quia (1) Pater non eſt potens niſi natura: eius enim potentia natura eſt, vel eſſentia. At inquiunt illi: Si potens eſt gignere, habet ergo potentiam gignendi; Filius autem non habet potentiam gignendi, ſi non poteſt gignere. Habet ergo Pater aliquam potentiam quam non habet Filius. Non ſequitur. Eamdem enim potentiam penitus habet Filius quam & Pater, qua potuit Pater gignere, & Filius potuit gigni: eadem enim potentia eſt in Filio qua potuit gigni, quæ eſt in Patre, qua potuit gignere. Sed contra hoc opponitur. Aliud eſt poſse gignere, aliud eſt poſse gigni: quia aliud eſt gignere, & aliud gigni. Hic eſt diſtinguendum. Si enim cum dicitur: Aliud eſt poſse gignere, aliud poſse gigni, aliam ſignificas potentiam, qua Pater potens eſt gignere, & aliam qua Filius potens eſt gigni; falſus eſt intellectus. Si vero dicas, Patrem poſse habere aliam proprietatem, ſive notionem qua genitor eſt, & Filium aliam qua genitus eſt; verus eſt intellectus: aliam enim proprietatem habet Pater qua Pater eſt, aliam Filius qua Filius eſt.

Quomodo ſit intelligendum: Filius habet, vel non habet potentiam generandi.

ITa etiam cum dicitur: Filius non habet potentiam generandi, quam habet Pater: dupliciter poteſt intelligi. Si enim dicatur: Non habet Filius potentiam generandi quam & Pater, ideſt qua potens ſit ad generandum, ideſt ut genuerit, vel generet, ſicut Pater; verum eſt. Si vero intelligatur ſic: Non habet potentiam qua poſſit gigni, vel genitus eſse, qua eadem Pater eſt potens, ut genuerit, vel ut generet; falſum eſt. Sicut dicitur: Pater habet potentiam qua poteſt eſse Pater, Filius vero non habet potentiam qua poſſit eſse Pater; & e converſo Filius habet potentiam qua poteſt eſse Filius, Pater vero non habet potentiam qua poteſt eſse Filius. Habet ergo aliquam potentiam Pater quam non habet Filius, & e converſo. Abſit: quia eadem eſt potentia Patris qua poteſt eſse Pater, & Filii qua poteſt eſſe Filius: ita etiam eadem eſt voluntas qua Pater vult eſſe Pater, non Filius, & Filius vult eſſe Filius, non Pater; & eadem eſt voluntas Filii qua vult eſſe genitus,

(1) *Al. omittitur Pater.*

Digitized by Google

tus, & Patrem genuiſſe, & Patris qua vult eſſe genitor, & Filium genitum eſſe.

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam oſtendit principium divinæ generationis proprium, quod eſt natura, & non voluntas; hic inquirit de communitate principii, utrum ſcilicet generandi potentia ſit communis Patri, & Filio: & dividitur in duas. In prima inquirit de communitate potentiæ generativæ ſumptæ in concreto; in ſecunda de communitate eiuſdem ſumptæ in abſtracto, ibi, *Item quæritur a quibuſdam, ſi Pater potens ſit natura gignere Filium, & an hoc ſit aliqua potentia quæ ſit in Filio*. Prima in tres.] Primo determinat quæſtionem; ſecundo movet dubitationem ibi, *Sed vehementer nos movet quod Auguſtinus ait*; tertio ponit ſolutionem, ibi, *Quomodo ergo accipiatur quod ſupra dictum eſt?* Circa primum tria facit. Primo movet quæſtionem; ſecundo ponit determinationem, ibi, *Cui verſutiæ facile reſpondemus*; tertio confirmat per ſimilitudinem, ibi, *Ex ſimili quoque hoc videre poſſumus*.

Sed vehementer nos movet quod Auguſtinus ait. Hic ponit dubitationem: & primo ponit ad unam partem auctoritatem Auguſtini; ſecundo ad partem contrariam inducit quorumdam rationem, ibi, *Hoc autem videtur quibuſdam non poſſe ſtare*.

Quomodo ergo accipiatur quod ſupra dictum eſt? Hic ſolvit: & primo inſinuat ſolvendi difficultatem; ſecundo proſequitur ſolutionem, ibi, *Poteſt ergo ſic intelligi*.

QUAESTIO I.

HIc quæruntur duo. Primo de potentia generandi in Deo. Secundo de communitate ipſius.

Circa primum tria quæruntur.

Primo. Utrum in Deo ſit potentia ad generandum.

Secundo. Quid ſit illa potentia, an ſit abſolutum aliquid, vel ad aliquid.

Tertio. De comparatione ipſius ad potentiam creandi.

ARTICULUS I.

Utrum potentia generativa ſit in Deo.

I. P. q. XLI. *a.* 4. *& de Pot. q.* II. *a.* I.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod in Deo non ſit potentia ad generandum. Quidquid enim exit ab aliqua potentia, ſive ſit potentia agentis, ſive materiæ, prius eſt in potentia quam ſit in actu. Sed generatio Filii a Patre non eſt huiuſmodi, cum ſit æterna. Ergo non exit ab aliqua potentia. Ergo in Deo non eſt potentia ad generandum.

2. Præterea. Illud quod per ſe eſt naturæ, non exit ab ea mediante aliqua potentia, ſicut anima dat tale eſſe corpori nullo mediante. Sed generatio eſt per ſe opus naturæ, ut dicit Damaſcenus (Lib. I. Fid. orthod. cap. VIII.) Ergo non eſt opus potentiæ; & ſic idem quod prius.

3. Præterea. Omnis potentia vel eſt activa, vel paſſiva. Sed in Patre non eſt potentia paſſiva ad generandum Filium, quia ſecundum eam magis diceretur mater quam pater. Nec eſt etiam in eo potentia activa: quia, ſecundum Philoſophum (V. Metaph. text. XVII. & IX. Metaph. text. II.) potentia activa eſt principium tranſmutationis in aliud, ſecundum quod eſt aliud: unde potentia activa exigit materiam in quam agat. Generatio autem Filii non eſt ex materia. Ergo videtur quod in Deo non ſit potentia ad generandum.

Contra. Auguſtinus (III. contra Maxim. cap. VII.) arguit. *Si Pater non potuit generare Filium æqualem, & coæternum ſibi, impotens fuit*. Ergo ex hoc videtur quod potentia divina etiam ſe extendat ad generationem Filii.

Præterea. Omnis operatio demonſtrat potentiam ipſius operantis. Cum igitur actus generationis in infinitum tranſcendat productionem creaturarum, quæ tamen divinam omnipotentiam manifeſtat, videtur quod multo fortius generatio Filii ſit manifeſtativa divinæ potentiæ, & non niſi ſicut actus eius. Ergo videtur quod in Deo ſit potentia generandi.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod in creaturis ali-

Digitized by Google

aliquid producitur per potentiam naturalem, & hoc producitur per ſimilitudinem naturæ ipſius producentis , ſicut homo generat hominem: producitur etiam aliquid per potentiam rationalem , & hoc producitur in ſimilitudinem producentis quantum ad ſpeciem , non naturæ , ſed in ratione exiſtentem; cum omne agens agat ſibi ſimile aliquo modo , ſicut domus producitur ab artifice, & recipit ſimilitudinem ſpeciei quam artifex habet in mente . Et ſecundum hos duos modos aliquid producitur a Deo. Procedit enim aliquid a Deo in ſimilitudinem naturæ, recipiens totam naturam; nec eamdem ſpecie tantum, ſed eamdem numero : & ſic Filius procedit a Patre per actum generationis . Unde in Deo eſt potentia ad generandum ſimilis potentiæ naturali. Procedit etiam aliquid a Deo in ſimilitudinem ideæ exiſtentis in mente divina, quod non recipit naturam divinam, ſicut creaturæ . Unde potentia operandi in creaturis eſt ſicut potentia rationalis in Deo; & ſecundum iſtam potentiam attenditur (*a*) omnipotentia in Deo. Perſona enim divina, quæ procedit per potentiam quaſi naturalem , non eſt aliquid connumeratum omnibus . Unde potentia generandi non continetur ſub omnipotentia.

Ad primum ergo dicendum , quod illud eſt verum, quando actus differt realiter a potentia a qua exit: tunc enim oportet quod prius ſit in potentia quam in actu, vel tempore , vel natura . Sed in Deo eſt omnino idem re eſſentia, potentia, & operatio, ſed differunt tantum ratione ; & ideo in divinis non valet.

Vel dicendum , quod in divinis perſonis eſt tantum ordo naturæ , quo , ſecundum Auguſtinum (Lib. III. contra Maximinum cap. xiv.) aliquis eſt ex alio, & non prior alio. Unde non poteſt concludi aliqua prioritas per hoc quod Filius generatur ex potentia Patris.

Ad ſecundum dicendum , quod natura , vel eſſentia comparatur ad duo: ad habentem, & ad id cuius natura eſt principium. Inter eſſentiam (*b*) igitur & habentem eſſentiam non cadit aliqua potentia media quantum ad actum ipſius eſſentiæ in habentem, qui eſt eſſe; ſed ipſa eſſentia dat eſſe habenti : & iſte actus eſt quaſi actus primus . Egreditur etiam ab eſſentia alius actus, qui eſt etiam actus habentis eſſentiam ſicut agentis, & eſſentiæ ſicut principii agendi: & iſte (*c*) eſt actus ſecundus, & dicitur operatio: & inter eſſentiam & talem operationem cadit virtus media differens ab utroque , in creaturis etiam realiter, in Deo ratione tantum: & talis actus eſt generare; & ideo ſecundum modum intelligendi, natura non eſt principium ipſius, niſi mediante potentia.

Ad tertium dicendum, quod potentia divina nullo modo paſſiva eſt, nec etiam vere activa; ſed ſuperactiva: actio enim eius non eſt per modum motus, ſed per modum operationis: quæ differt a motu, ſecundum Philoſophum in X. Ethic. (cap. 111.) ſicut perfectum ab imperfecto : & ideo non requirit materiam in quam agat : quod non poteſt eſſe in actione quæ eſt cum motu , cum omnis motus ſit per exitum de potentia in actum: & ideo non oportet quod creatio ſit ex materia , & multo minus quod generatio divina: unde Avicenna (X. Tract. Metaph. cap. ix) dicit, quod agens divinum differt a naturali: agens enim naturale eſt cauſa motus; ſed agens divinum eſt dans eſſe totum, ſicut Creator mundi.

ARTICULUS II.

Utrum potentia generativa ſit ad aliquid.

I.P. q. xli. *a.*5. *& de Poten. q.* 11. *a.* 2.

1. AD ſecundum ſic proceditur . Videtur quod potentia generandi ſit ad aliquid. Remoto enim intellectu diſtinctarum perſonarum a divinis , adhuc manet intellectus omnium quæ abſolute dicuntur, ſicut bonitas, ſapientia, & huiuſmodi. Sed remoto intellectu perſonarum , non remanet potentia generandi : quia remotis perſonis removetur generatio , & remota generatione removetur potentia generandi : non enim poteſt in divinis eſſe aliquid in potentia quod non ſit actu; alias Deus eſſet mutabilis . Ergo non eſt de abſolutis , ſed de ad aliquid dictis.

2. Præterea . Potentiæ diſtinguuntur per actus. Sed generare in divinis eſt ad aliquid dictum: quia generatio eſt proprietas ipſa relativa, ut ſupra dictum eſt (diſt. iv. qu. 1. art. 2.) Ergo & potentia generandi.

3. Præterea. Omnis operatio propria alicuius rei egreditur a forma propria eiuſdem, ſicut comburere a forma ignis. Sed generare Filium in divinis , eſt propria operatio Patris. Ergo principium illius erit propria forma Patris. Hoc autem eſt paternitas, quæ rela-

(a) *Al.* Dei omnipotentia. (b) *Al. deeſt* igitur. (c) *Al. emittitur* eſt.

Digitized by Google

relatio quædam eſt. Cum igitur principium operationis ſit potentia, videtur quod potentia generandi ſit ad aliquid.

Contra. Cuius eſt actus, eius eſt potentia, ſecundum Philoſophum (de Senſu, & ſenſ. lect. v.) Sed ſecundum Damaſcenum (Lib. I. Fid. orth. cap. VIII.) generatio eſt actus naturæ. Ergo & potentia generandi eſt ipſius naturæ. Natura autem eſt abſolute dictum. Ergo & potentia.

Præterea. In qualibet generatione univoca idem eſt principium generationis, & terminus; ſicut homo generat hominem. Sed terminus generationis in divinis eſt eſſentia, quæ communicatur per generationem, ut ſupra dictum eſt (diſt. v. qu. I. art. I.) Ergo eſſentia etiam eſt principium generationis: & ſic videtur quod potentia generandi ſit eſſentiale.

SOLUTIO.

Reſpondeo. Quidam dixerunt, quod potentia generandi ſimpliciter eſt ad aliquid non tantum ex parte actus, ſed etiam ex parte ipſius potentiæ: potentia enim dicit relationem principii. Sed hoc nihil eſt: quia potentia non eſt relativum ſecundum ſuum eſſe, ſed ſolum ſecundum dici: immo potentia ſignificat etiam illud quod eſt principium, & non tantum relationem principii. Sic enim quærimus hic de potentia generandi. Principium autem cuiuslibet operationis divinæ, ut ſupra dictum eſt (diſt. IV. qu. I. art. I.) eſt eſſentia divina. Sed ab eſſentia egreditur aliquis actus, ſecundum quod eſſentia eſt ſapientia; & aliquis, ſecundum quod eſt voluntas; & ſic de aliis attributis. Similiter dico, quod cum proprietas realiter ſit eſſentia, eſſentia ſecundum quod eſt ipſa paternitas, eſt principium huius actus qui eſt generare, non ſicut agens, ſed ſicut quo agitur: unde principium generationis eſt eſſentiale ſub ratione relationis: unde eſt quaſi medium inter eſſentiale, & perſonale: ex parte enim illa qua potentia, quæ eſt media inter eſſentiam & operationem, radicatur in eſſentia, eſt abſolutum; ex parte autem illa qua coniungitur operationi, eſt relativum.

Ad primum ergo dicendum, quod, remoto intellectu perſonarum, remanent ea quæ ſunt pure abſoluta. Sed huiuſmodi eſt potentia generandi, ut dictum eſt (in corp. ar.) & ideo non remanet, ſubtractis perſonis.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis potentiæ innoteſcant per actus, non tamen oportet quod in eodem genere ponantur potentiæ, & actus, præcipue de potentiis activis: unde quamvis generare ſit ad aliquid, non tamen oportet quod potentia generandi ſit ad aliquid; ſed verum eſt quod poſſe generare, eſt poſſe ad aliquid accuſativi caſus.

Ad tertium dicendum, quod natura communis in unoquoque operatur ſecundum conditionem ipſius: unde anima ſenſibilis habet in diverſis animalibus diverſas operationes, & etiam in diverſis organis ſentiendi. Et hoc ideo eſt, quia natura communis determinatur, & contrahitur in unoquoque, ſecundum proprietates inventas in illo. Divina autem natura non contrahitur, neque determinatur per proprietates ſuppoſitorum; tamen natura divina in Patre eſt proprietas Patris, & in Filio eſt proprietas Filii. Ideo autem non contrahitur, quia proprietas non eſt aliud ab eſſentia, vel ipſa natura, ut adveniat ſibi quaſi diſpoſitio contrahens. Ideo etiam natura non determinatur, vel diſtinguitur, quia relatio non diſtinguitur ſecundum id quod eſt (ſed ſecundum hoc tantum comparatur ad eſſentiam, cum qua eſt idem re) ſed ſecundum quod ad alterum eſt, & ſic reſpicit perſonam, & diſtinguit eam: & ideo in Patre eſt principium operationis ſecundum proprietatem Patris, & in Filio ſecundum proprietatem Filii. Unde eadem operatio eſt & naturæ communis, & propriæ formæ ipſius Patris: & ideo potentia generandi, ut dictum eſt (in cor. ar.) eſt medium inter abſolutum, & relatum. Et hoc voluerunt quidam dicere, dicentes, potentiam generandi abſolutum, ſi conſideretur potentia remota, vel indiſpoſita; quamvis improprie locuti ſint, quia proprietas non diſponit eſſentiam, ſed ſuppoſitum.

Et per ea quæ dicta ſunt, patet etiam ſolutio ad ſequentia.

ARTICULUS III.

Utrum potentia dicatur univoce de potentia generandi, & potentia creandi.

De Poten. quæſt. II. *ar.* 6. *&* II. *cont. Gent. cap.* XIII.

I. Ad tertium ſic proceditur. Videtur quod potentia non dicitur univoce de potentia generandi, & creandi. Potentiæ enim diſtinguuntur per actus, & actus per obiecta. Sed Filius Dei, & creaturæ non univocantur in aliquo. Ergo nec generatio, & creatio. Igitur ulterius nec potentia generandi, & creandi.

2 Præ-

Digitized by Google

2. Præterea. Potentia creandi eſt ſimpliciter abſoluta. Sed potentia generandi eſt quodammodo ad aliquid. Cum igitur nihil univocetur ad abſolutum, & relatum, cum ſint in diverſis prædicamentis, videtur quod potentia non univoce dicatur de utraque.

3. Contra. Sicut dictum eſt (art. antec.) potentia generandi eſt ipſa divina eſſentia, ſimiliter etiam potentia creandi, cum Deus ſit primum agens, & omnis ſua operatio ſit per ſuam eſſentiam. Ergo videtur quod utraque ſit una potentia.

4. Suppoſito quod potentia aliquo modo de eis dicatur ſecundum prius, & poſterius, quæritur quæ iſtarum potentiarum ſit prior: & videtur quod potentia creandi. Commune enim eſt ante proprium, & eſſentiale ante perſonale, ſecundum rationem intelligendi. Sed potentia creandi eſt communis tribus perſonis; potentia autem generandi videtur proprie pertinere ad perſonam Patris. Ergo videtur quod potentia creandi ſit prior.

5. Contra. Secundum ordinem actuum eſt ordo potentiarum. Sed generatio eſt prior creatione, ſicut æternum temporali. Ergo & potentia generandi eſt prior.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod potentia eſt medium, ſecundum rationem intelligendi, inter eſſentiam & operationem naturæ. Poſſunt ergo conſiderari potentia creandi, & potentia generandi ſecundum quod radicantur in eſſentia divina: & ſic eſt una numero potentia, nedum univoce dicta. Poſſunt etiam conſiderari ex parte qua coniunguntur operationi: & ſecundum hoc potentia dicitur de eis non univoce, ſed ſecundum prius, & poſterius, & potentia generandi erit prior ſecundum rationem intelligendi quam potentia creandi, ſicut generatio eſt prior creatione.

Et per hoc patet ſolutio ad primum, quod procedit de potentia comparata ad actum. Et ſimiliter ad ſecundum, quia potentia generandi non eſt ad aliquid niſi ex parte illa qua coniungitur actui. Et ſimiliter ad tertium, quod procedit e contrario de potentia ſecundum quod ſe tenet a parte eſſentiæ.

Ad quartum dicendum, quod commune in divinis eſt ante proprium, quando commune per ſe accipitur ſecundum rationem intelligendi; ſed quando commune accipitur cum reſpectu ad creaturas, ratione reſpectus adiuncti, eſt poſterius quam proprium alicuius perſonæ, ſecundum rationem intelligendi. Quintum concedimus.

QUAESTIO II.

Deinde quæritur de communitate huius potentiæ, & circa hoc duo quæruntur.

Primo. Utrum potentia generandi ſit in Filio.

Secundo. Utrum Filius poſſit generare.

ARTICULUS I.

Utrum potentia generandi ſit in Filio.

De Pot. quæſt. II. art. 5.

1. Ad primum ſic proceditur. Sicut ſupra dictum eſt (in cor. ar. 2. q. præced.) potentia generandi includit in ſe rationem paternitatis. Sed paternitas non eſt in Filio. Ergo nec potentia generandi.

2. Præterea. Cum potentia dicat rationem principii, potentia generandi dicit principium generationis. Sed Filio nullo modo competit eſſe principium generationis: eſſet enim principium ſuiipſius. Ergo in Filio nullo modo eſt potentia generandi.

3. Contra. Sicut ſupradictum eſt (in hac diſt. qu. 1. art. 2) potentia generandi eſt ipſa divina eſſentia. Sed eſſentia Patris tota eſt in Filio. Ergo videtur quod etiam potentia generandi ſit in Filio.

4. Præterea. Nulla ſcientia, vel voluntas eſt Patris, quæ non ſit Filii. Ergo nec etiam aliqua potentia, cum potentia illis duobus condividatur. Sed potentia generandi eſt in Patre. Ergo & in Filio.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod potentia generandi dicitur tripliciter, ſecundum quod *generandi* poteſt eſſe gerundium verbi imperſonalis, vel verbi perſonalis activi, vel verbi perſonalis paſſivi. Si ſit gerundium verbi imperſonalis, tunc potentia generandi eſt potentia, qua ab aliquo generatur; & ita eſt in Filio potentia generandi, idest qua a Patre generatur. Si ſit gerundium verbi perſonalis activi, tunc potentia generandi dicitur potentia ut generet; & ſic non eſt in Filio. Si ſit gerundium verbi perſonalis paſſivi, tunc potentia generandi dicitur potentia ut generetur; & ita eſt in Filio, quia eadem potentia quæ in Patre eſt ut generet, eſt in Filio ut generetur. Et iſta diſtinctio ſun-

fundatur ſuper id quod dictum eſt (in cor. art. 2. qu. præced.) quod potentia generandi eſt eſſentia divina, a qua, prout in Patre eſt, paternitas eſt generatio activa; & prout in Filio eſt, filiatio erit generatio paſſiva.

Ad primum ergo dicendum, quod potentia generandi ex parte qua coniungitur actui, includit in ſe paternitatem; & ſecundum hoc non convenit Filio: ſed ex parte illa qua radicatur in eſſentia, non includit; & ita convenit Filio, ſecundum quod *generandi* eſt gerundium verbi imperſonalis: ut ſit ſenſus. Potentia generandi eſt in Filio; ideſt, eſſentia divina per quam a Patre ſit generatio.

Ad ſecundum dicendum, quod potentia generandi non eſt niſi in Patre, ſecundum quod habet rationem principii in ſe incluſam per modum paternitatis. Sed alio modo poteſt eſſe in Filio, ſicut dictum eſt.

Et ex his etiam quæ dicta ſunt patet ſolutio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod voluntas, & ſcientia non habent rationem principii reſpectu generationis Filii, qui procedit per modum naturæ, ſed tantum reſpectu creaturarum, quæ producuntur a Deo ſicut artificiata; ſed potentia etiam habet rationem principii ad generationem divinam: & ideo magis poteſt trahi ad perſonale, ut ſit proprium alicuius perſonæ, quam ſcientia, & voluntas.

ARTICULUS II.

Utrum Filius poſſit generare alium filium.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod Filius poſſit generare filium alium. Secundum enim potentiam non impeditam eſt aliquid potens operari. Sed in Filio eſt aliquo modo potentia generandi, ut dictum eſt [art. antec.] Cum igitur potentia Dei non poſſit impediri, videtur quod Filius poſſit generare alium filium.

2. Præterea. Filius eſt imago Patris perfecte repræſentans ipſum, ſecundum perfectam ſimilitudinem. Sed Pater poteſt generare. Ergo videtur quod etiam Filius: alias non perfecte aſſimilatur ſibi.

3. Præterea. Quæcumque operatio eſt alicuius naturæ communis, ſi eſt in uno ſuorum ſuppoſitorum, eſt & in alio, ſicut intelligere, & ratiocinari eſt operatio naturæ humanæ in Sorte, & Platone. Sed generatio eſt operatio divinæ naturæ in Patre. Ergo & in Filio. Videtur ergo quod Filius poſſit generare filium.

4. Item. Poſſe generare eſt aliquid dignitatis Patris; alias non eſſet proprietas perſonalis. Sed nulla dignitas eſt in Patre quæ non ſit in Filio, cum ſint omnino æquales in dignitate. Ergo Filius poteſt generare.

Contra. Secundum * Auguſtinum, minimum inconveniens Deo eſt impoſſibile. Sed ſi Filius generaret filium, ſequeretur in Deo inconveniens, quia ille filius generaret alium, & ſic in infinitum. Ergo videtur quod Filius non poſſit generare.

Præterea. Non eſſet ibi ſumma unio, & indiſtantia æqualis: quia Filius Dei propinquius ſe haberet ad filium, quam ad Patrem, & hoc non videtur in divinis competere.

Præterea. Qui non poteſt eſſe Pater, non poteſt generare. Sed Filius non poteſt eſſe Pater, quia ſequeretur confuſio perſonarum. Ergo &c.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius quæritur, utrum Pater poſſit generare alium filium: & videtur quod ſic. Quia per generationem in nullo diminuitur eius potentia. Ergo qua ratione poteſt generare unum, poteſt & generare plures.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod Filius poteſt generare alium filium; ſed iſta potentia numquam reducetur in actum propter inconveniens, quod Auguſtinus inducit in littera. Sed hoc nihil eſt: quia in perpetuis, ſecundum Philoſophum (III. Phyſic. text. XXXII. ſive cap. IV.) non differt eſſe, & poſſe, & multo minus in divinis: unde quidquid non eſt in Deo, non poteſt eſſe ibi: alias Deus eſſet mutabilis. Unde dicendum ſimpliciter, quod Filius non poteſt generare filium. Et ratio huius eſt, quia ille filius in nullo diſtingueretur ab alio. Cum enim perſonæ divinæ non diſtinguantur ſecundum diviſionem materiæ, quia non ſunt materia-

EX EDIT. P. NICOLAI.

* In Auguſtino non occurrit, etſi exemplaria omnia S. Thomæ ſic habent, forte typographico mendo, cum nec ſtylum ſapiat Auguſtini; ſed habetur apud Anſelmum Lib. I. *Cur Deus homo* cap. XX.

Digitized by Google

riales, non remanet ibi alia diſtinctio, niſi per relationes originis. Impoſſibile eſt autem quod una relatio originis, ſicut filiatio, multiplicetur ſecundum numerum: quia talis multiplicatio eſſet materialis. Unde in Deo non poteſt eſse niſi una filiatio, & una filiatione non conſtituitur niſi unus filius: & ita in divinis non poſsunt eſſe plures filii, nec plures patres: & hoc pertinet ad perfectionem Filii, quia nihil de filiatione eſt extra ipſum in divinis: unde eſt perfectus Filius.

Ad primum ergo dicendum, quod in Filio non eſt potentia generandi, niſi ſecundum quod radicatur in eſsentia, & non ex parte qua coniungitur actui generandi: & ideo non ſequitur quod ſit actus ibi.

Ad ſecundum dicendum, quod ubicumque eſt ſimilitudo, oportet quod ibi ſit aliqua diſtinctio: quia, ſecundum Boetium * (cap. II. de ſpecie in II. edit. in Porph.) ſimilitudo eſt rerum differentium eadem qualitas: alias non eſset ſimilitudo, ſed identitas. Unde inter Filium & Patrem ſalvatur perfecta ſimilitudo. (a) Sed remanente diſtinctione, in omnibus attributis conveniunt. Si autem Filius generaret, non remaneret diſtinctio inter Patrem & Filium, cum non ſit ibi diſtinctio, niſi per relationes originis; & non poſſit ibi eſse niſi una paternitas tantum, ut dictum eſt [in corp. ar.]

Ad tertium dicendum, quod generare non eſt actus divinæ naturæ, niſi ſecundum quod natura divina eſt ipſa paternitas: & ſub tali ratione natura divina non eſt in Filio.

Ad quartum dicendum, quod dignitas eſt de abſolute dictis: & ideo eadem eſt dignitas Patris, & Filii numero, ſicut eadem eſsentia. Unde ſicut paternitas in Patre eſt eſsentia, & eadem eſsentia eſt in Filio non paternitas, ſed filiatio; ita eadem dignitas numero quæ in Patre eſt paternitas, in Filio eſt filiatio.

SOLUTIO II.

Ad id quod ulterius quæritur, patet ſolutio etiam per prædicta: quia impoſſibile eſt in divinis plures eſse filios: hoc enim non eſt ex defectu potentiæ Patris, ſed ex diſtinctione ſuppoſitorum divinæ naturæ, quæ tolleretur, ut dictum eſt (in cor. art.)

EXPOSITIO TEXTUS.

Immoderata enim eſſet divina generatio, ſi genitus Filius nepotem gigneret Patri. Videtur enim non eſse inconveniens, ſi genitus ſemper alium gigneret; immo maximum bonum: quia quælibet generatio eſset infinitum bonum. Et poteſt dici, quod eſſet triplex inconveniens. Primo quia ſi hoc in infinitum procederet, cum omne infinitum ſit imperfectum, generatio divina numquam eſset perfecta: & hoc ſumitur ex littera. Secundo quia non poſset eſse diſtinctio inter plures genitos, ut dictum eſt (in cor. art. præc.) Tertio quia quamvis communicatio ſit de nobilitate, & ſimplicitate naturæ, tamen infinita communicatio non eſt niſi ex defectu naturæ: quia enim natura non poteſt conſervari ſecundum æternum eſse in uno individuo, intendit per infinitam ſucceſſionem individuorum conſervare perpetuitatem ſuam, ſaltem ſecundum idem in ſpecie; & hoc nullo modo Deo convenit.

Non enim non potuit, ſed non oportuit; id eſt, non ex impotentia ſui fuit quod Filius non genuit; ſed ei non conveniebat. Videtur iſta expoſitio nimis eſse extorta, & non poſse accipi ex verbis Auguſtini. Sed dicendum, quod Magiſter accipit iſtam expoſitionem ex eo quod ly *non potuit* poteſt ſumi negative tantum; & ſic procedebat obiectio. Vel poteſt ſumi quaſi privative, ut *non potuit* ſit quaſi terminus infinitus: & tunc per hoc quod dicit, *Non enim non potuit*, negatur impotentia.

Sed videtur iterum quod ex impotentia Filii ſit quod non generet. Ita enim arguit Auguſtinus (Lib. III. cont. Max. cap. VII.) *Si Pater non potuit generare Filium coæternum, & coæqualem ſibi, impotens fuit.* Ergo videtur ſimiliter quod ſi Filius non potuit, impotens ſit.

Dicendum, quod generare Filium eſt de his quæ pertinent ad rationem Patris; & ideo nihil poſſet deeſſe de his quæ ſunt, vel pertinent [b] ad perfectionem generationis, quin redundaret in impotentiam Patris. Sed generare non pertinet ad rationem Filii, immo potius eſt oppoſitum filiationi: & ideo ex

R 2

(a) *Forte* quia (*vel* ſcilicet) remanente. (b) *Al.* de perfectione. *Nicolai omittit* pertinent.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Lib. III. in Porphyrium a ſe translatum, cap. de ſpecie, paulo aliter tamen quam hic, nempe *Similitudo nihil eſt aliud niſi quædam unitas qualitatis ......* Pro indice autem quem reponimus, ptius indicabatur ad marginem *editio II. in Porph.* quia ſcilicet Boetius in Porphyrium a Victorino translatum iam dialogos præmiſerat. Sed per editionem I. & II. ea tantum diſtinguit quæ in Lib. de interpretatione commentatus eſt.

Digitized by Google

ex hoc non oſtenditur Filius impotens; ſicut homo non dicitur impotens, niſi ex eo quod non poteſt ea quæ ad ipſum pertinent.

DISTINCTIO VIII.

De veritate, & proprietate, & incommutabilitate, & ſimplicitate eſſentiæ Dei.

NUnc de veritate, ſive proprietate, & incommutabilitate, atque ſimplicitate divinæ naturæ, vel ſubſtantiæ, ſive eſſentiæ, agendum eſt. Eſt itaque Deus, ut ait Auguſtinus in V. Lib. de Trinit. (cap. 11.) ſine dubitatione ſubſtantia, vel ſi melius hoc appellatur eſſentia, quam Græci uſiam vocant. Sicut enim ab eo quod eſt ſapere, dicta eſt ſapientia, & ab eo quod eſt ſcire, dicta eſt ſcientia, ita ab eo quod eſt eſſe, dicta eſt eſſentia. Et quis magis eſt quam ille qui dixit famulo ſuo Moyſi (Exod. III. 14.) „ Ego ſum, qui ſum: " & : „ Dices filiis „ Iſrael: Qui eſt, miſit me ad vos? " Ipſe vere, ac proprie dicitur eſsentia cuius eſsentia non novit præteritum, vel futurum. Unde Hieronymus (1) ad Damaſum ſcribens (Epiſt. LVIT.) ait: „ Deus ſolus, qui exordium non habet, vere „ eſsentiæ nomen (2) tenet: quia in eius comparatione (3) qui vere eſt, quia in- „ commutabilis eſt, quaſi non ſunt quæ mutabilia ſunt. De quo enim dicitur, Fuit, „ non eſt; & de quo dicitur, Erit, nondum eſt. Deus autem tantum eſt, qui „ non novit fuiſse, vel futurum eſse. Solus ergo Deus vere eſt, cuius eſsentiæ „ comparatum noſtrum eſse non eſt. "

Quæritur qualiter intelligenda ſint verba Hieronymi.

HIc diligenter advertendum eſt quomodo intelligi debeant verba illa Hieronymi, ſcilicet Deus tantum eſt, & non novit fuiſse, (4) vel futurum eſſe; tamquam non poſſit dici de Deo, Fuit, vel Erit, ſed tantum, Eſt; cum de Deo frequenter ſcriptum reperiamus: Fuit ab æterno, fuit ſemper, & erit in ſæcula, & huiuſmodi. Unde videtur quia non eſt tantum dicendum de Deo, Fuit, eſt, vel erit. Si enim diceretur tantum, Fuit, putaretur quia deſierit eſse. Si (5) diceretur tantum, Eſt, putaretur quod non ſemper fuerit, ſed eſse cœperit. Si tantum, Erit, putaretur non eſse modo. Dicatur ergo, quia ſemper fuit, eſt, & erit, ut intelligatur quia nec cœpit, nec deſiit, nec deſinit, nec deſinet eſse. De hoc Auguſtinus ſuper Ioannem (tract. XCIX.) ita ait. „ Cum de ſempiter- „ na re proprie dicatur, Eſt, ſecundum nos bene dicitur Fuit, & erit: fuit, quia „ numquam deſiit; erit, quia numquam deerit; eſt, quia ſemper eſt: non præ- „ teriit, quaſi quod non maneat: non orietur, quaſi quod non erat. Cum ergo „ noſtra locutio per tempora varietur, de eo vere dicuntur verba cuiuslibet tem- „ poris qui nullo tempore defuit, vel deeſt, vel deerit. Et ideo non mirum, ſi „ de Spiritu veritatis, veritas loquens (Ioan. XVI. 13.) dixit per futurum: Quæ- „ cumque audiet, loquetur : audiet, ſcilicet ab eo a quo procedit. Audire il- „ lius eſt ſcire: idem etiam eſse. A quo ergo eſt illi eſsentia, ab illo audientia, „ ideſt ſcientia, quæ non eſt aliud quam eſsentia. Audiet, ergo dixit de eo, quod „ audivit, & audit, ideſt quod ſemper ſcivit, ſcit, & ſciet. " Ecce hic dicit Auguſtinus, verba cuiuslibet temporis dici de eo, ſed tamen proprie Eſt. Illud ergo quod Hieronymus dicit, ita intelligendum eſt. Non novit fuiſse, vel futurum eſſe, ſed tantum eſse; ideſt, cum dicitur de Deo, quod fuit, vel erit, non eſt intel-

(1) *Al.* ad Marcellam. (2) *Al.* tenuit. (3) *Al. omittitur* qui. (4) *Al. deeſt* vel futurum eſſe. (5) *Al. additur* enim.

telligendum quod præterierit, vel futurus ſit; ſed quod exiſtat ſimpliciter, ſine aliquo temporali motu: licet enim verba ſubſtantiva diverſorum temporum de Deo dicantur, ut fuit, erit, eſt, & erat; non tamen temporales motus eſſe diſtinguunt, ſcilicet præteritum, vel futurum, vel præteritum imperfectum, vel præteritum perfectum, vel præteritum pluſquam perfectum; ſed eſſentiam, ſive exiſtentiam ſuæ Divinitatis ſimpliciter inſinuant. Deus ergo ſolus proprie dicitur eſſentia, vel eſſe. Unde Hilarius ita ait in VII. Lib. de Trinit. (ant. med.) „ Eſ„ ſe non eſt accidens Deo, ſed ſubſiſtens veritas, & manens cauſa, & naturalis „ generis proprietas. "

Hic de incommutabilitate.

DEi etiam ſolius eſſentia proprie incommutabilis dicitur, quia nec mutatur, nec mutari poteſt. Unde Auguſtinus in V. Lib. de Trinit. (cap. 11.) „ Aliæ, " inquit, „ eſſentiæ, vel ſubſtantiæ capiunt accidentia, quibus in eis fiat „ vel magna, vel quantacumque mutatio. Deo autem aliquid huiuſmodi accidere „ non poteſt: & ideo ſola ſubſtantia, vel eſſentia, quæ eſt Deus, incommutabi„ lis eſt. Cui profecto maxime, ac veriſſime competit eſſe. Quod enim mutatur, „ non ſervat ipſum verum eſſe; & quod mutari poteſt, etiam ſi non mutetur, „ poteſt quod fuerat non eſſe. " Ideoque illud ſolum quod non tantum non mutatur, verum etiam omnino mutari non poteſt, veriſſime dicitur eſſe, ideſt ſubſtantia Patris, & Filii, & Spiritus ſancti. Ideo Apoſtolus (I. ad Tim. VI. 16.) de Deo loquens ait: „ Qui ſolus immortalitatem habet. " Ut enim ait Auguſtinus in Lib. I. de Trinit. (cap. 1.) cum anima quodammodo immortalis eſſe dicatur, & ſit, non diceret Apoſtolus: „ Solus habet immortalitatem: " niſi quia vera immortalitas, & incommutabilitas eſt, quam nulla poteſt habere creatura, quoniam ſolius Creatoris eſt. Unde Iacobus ait (cap. 1. 17.) „ Apud quem non „ eſt tranſmutatio, nec viciſſitudinis obumbratio: " & David: (Pſalm. CI. 28.) „ Mutabis ea, & mutabuntur; tu autem idem ipſe es. " Ideo Auguſtinus ſuper Geneſ. (ad litteram Lib. VIII. cap. XX.) dicit, quod Deus nec per loca, nec per tempora movetur; creatura vero per tempora, & loca: & per tempora moveri, eſt per affectiones commutari. Deus autem nec loco, nec affectione mutari poteſt, qui per Prophetam (Malach. III. 6.) ait: „ Ego Deus, & non mutor: " qui eſt immutabilis ſolus. Unde recte ſolus dicitur habere immortalitatem. In omni enim mutabili natura (ut ait Auguſtinus contra Maximinum Lib. III. cap. XII.) nonnulla mors eſt ipſa mutatio: quia facit aliquid in ea non eſſe quod erat. Unde & ipſa anima humana, quæ ideo dicitur immortalis, quia ſecundum modum ſuum numquam deſinit vivere, habet tamen quamdam mortem ſuam: quia ſi iuſte vivebat, & peccat, moritur iuſtitiæ; ſi peccatrix erat, & iuſtificatur, moritur peccato: ut alias eius mutationes taceam, de quibus modo longum eſt diſputare. Et creaturarum natura cæleſtium mori potuit, quia peccare potuit. Nam & Angeli peccaverunt, & dæmones facti ſunt, quorum eſt diabolus princeps; & qui non peccaverunt, peccare potuerunt: & cuicumque creaturæ rationali præſtatur ut peccare non poſſit, non eſt hoc naturæ propriæ, ſed Dei gratiæ. Et ideo ſolus Deus, ut ait Apoſtolus (loc. cit.) habet immortalitatem, qui non cuiuſquam gratia, ſed natura ſua, (1) nec potuit, nec poteſt aliqua converſione mutari; nec potuit, nec poterit aliqua mutatione peccare. Proinde, ut ait Auguſtinus in Libro I. de Trinit. (cap. 1.) ſubſtantiam Dei ſine ulla ſui commutatione mutabilia facientem, & ſine ullo ſuo temporali motu temporalia creantem intueri, & noſſe, licet ſit difficile, oportet. Vere ergo, ac proprie incommutabilis eſt ſola Divinitatis eſſentia, quæ ſine ſui mutatione cunctas condidit naturas.

Hic

(1) *Al.* nec potuit, nec poteſt aliqua mutatione peccare, *intermediis omiſſis.*

Hic de ſimplicitate.

EAdem quoque ſola proprie, ac vere ſimplex eſt, ubi nec partium, nec accidentium, ſeu quarumlibet formarum ulla eſt diverſitas, ſive variatio, vel multitudo. Ut autem ſcias quomodo ſimplex ſit illa ſubſtantia, ut te docet Auguſtinus in Lib. VI. de Trinit. (cap. VI.) animadverte primo quare (1) omnis creatura ſit multiplex, & nullo modo vere ſimplex. Et primum de corporali, poſtea vero de ſpirituali creatura. Corporalis utique creatura ex partibus conſtat, ita ut ſit ſibi alia pars maior, alia minor, & maius ſit totum quam pars quælibet: & in unoquoque corpore aliud eſt magnitudo, aliud color, aliud figura: poteſt enim, imminuta magnitudine, manere idem color, & eadem figura; & colore mutato, manere eadem figura, & eadem magnitudo: ac per hoc multiplex eſſe convincitur natura corporis, ſimplex autem nullo modo.

Hic de ſpirituali creatura oſtendit, quomodo ſit multiplex, non ſimplex.

CReatura quoque ſpiritualis, ut eſt anima, in comparatione quidem corporis eſt ſimplex, ſine comparatione vero corporis multiplex eſt, & non ſimplex: quæ ideo ſimplex dicitur reſpectu corporis, quia mole non diffunditur per ſpatium loci, ſed in unoquoque corpore, & in toto tota eſt, & in qualibet parte eius tota eſt: & ideo cum ſit aliquid in qualibet particula corporis exigua, quod ſentiat anima, quamvis non fiat in toto corpore, illa tamen tota ſentit, quia totam non latet. Sed tamen nec in ipſa tota anima vera ſimplicitas eſt. Cum (2) enim aliud ſit artificioſum eſſe, aliud inertem, aliud acutum, aliud memorem; aliud cupiditas, aliud timor, aliud lætitia, aliud triſtitia: poſſintque hæc, & alia huiuſmodi innumerabilia, in animæ natura inveniri, & alia ſine aliis, & alia magis, alia minus: manifeſtum eſt animæ non ſimplicem, ſed multiplicem eſſe naturam. Nihil enim ſimplex mutabile eſt; omnis autem creatura mutabilis eſt: nulla ergo creatura vere ſimplex eſt. Deus vero etſi multipliciter dicatur, ideſt multis nominibus ſignificetur, (3) vere tamen, & ſumme ſimplex eſt. Dicitur enim magnus, bonus, ſapiens, beatus, verus, & quidquid aliud non indigne dici videtur. Sed eadem magnitudo eius eſt quæ ſapientia: non enim mole magnus eſt, ſed virtute: & eadem bonitas quæ ſapientia, & magnitudo, & veritas: & non eſt ibi aliud ipſum beatum eſſe, & aliud magnum, aliud ſapientem, aliud verum, aut bonum (4) eſſe, aut omnino eſſe.

Qualiter cum Deus ſit ſimplex, multiplex tamen dicatur.

HIc diligenter notandum eſt, cum dicat Auguſtinus, ſolum Deum vere ſimplicem eſſe, cur dicat eumdem multipliciter dici. Sed hoc non propter diverſitatem accidentium, vel partium dicit; immo propter diverſitatem, ac multitudinem nominum quæ de Deo dicuntur: quæ licet multiplicia ſint, unum tamen ſignificant, ſcilicet divinam naturam. Hæc enim non ita accipiuntur, cum de illa incommutabili, æternaque ſubſtantia incomparabiliter ſimpliciore quam eſt humanus animus, dicuntur, quemadmodum cum de creaturis dicuntur. Unde Auguſtinus in Lib. VI. de Trinit. (cap. IV.) „ Deo, “ inquit, „ hoc eſt eſſe „ quod fortem eſſe, vel ſapientem eſſe, vel iuſtum eſſe; & ſi quid de illa ſim„ plici multiplicitate, vel multiplici ſimplicitate dixeris, quo ſubſtantia eius ſi„ gnificetur. Humano autem animo non eſt hoc eſſe quod eſt fortem eſſe, aut „ pru-

(1) *Al. deeſt* omnis. (2) *Al. deeſt* enim. (3) *Al.* vere tantum ſumme. (4) *Al. deeſt* eſſe.

Digitized by Google

„ prudentem; aut iuſtum: poteſt enim eſſe animus, & nullam iſtarum habere „ virtutum. “

Tanta eſt Dei ſimplicitas quod nulli prædicamentorum ſubiicitur.

QUod autem in divina natura nulla ſit accidentium diverſitas, nullaque penitus mutabilitas, ſed perfecta ſimplicitas, oſtendit Auguſtinus in V. Libro de Trinit. (cap. I.) dicens: „ Intelligamus Deum, quantum poſſumus, „ ſine qualitate bonum, ſine quantitate magnum, ſine indigentia creatorem, ſine „ ſitu præſentem, ſine habitu omnia continentem, ſine loco ubique totum, ſine „ tempore ſempiternum, ſine ulla ſui mutatione mutabilia facientem, nihilque „ patientem. Quiſquis Deum ita cogitat, etſi nondum poteſt invenire omnino „ quid ſit, pie tamen cavet, quantum poteſt, aliquid de illo ſentire quod non „ ſit. “ Ecce, ſi ſubtiliter intendas, ex his, atque prædictis aperitur, illa prædicamenta artis dialecticæ Dei naturæ minime convenire, quæ nullis ſubiecta eſt accidentibus.

Quia Deus non proprie, ſed abuſive dicitur ſubſtantia.

UNde nec proprie dicitur ſubſtantia, ut Auguſtinus Libro VII. de Trinit. (cap. IV.) oſtendit, dicens: „ Sicut ab eo quod eſt eſſe, appellatur eſſentia, „ ita & ab eo quod eſt ſubſiſtere, ſubſtantiam dicimus: ſi tamen dignum eſt „ ut Deus dicatur ſubſiſtere. “ Hoc enim de his rebus recte intelligitur in quibus, ut in ſubiectis, ſunt ea quæ in aliquo, ut in ſubiecto, eſſe dicuntur, ſicut in corpore color, atque forma. Corpus enim ſubſiſtit, & ideo ſubſtantia eſt. Res vero mutabiles, neque ſimplices, proprie dicuntur ſubſtantiæ. Deus autem ſi ſubſiſtit, ut ſubſtantia proprie dici poſſit, ineſt in eo aliquid tamquam in ſubiecto, & non eſt ſimplex. Nefas autem eſt dicere, ut ſubſiſtat Deus, (1) & ſubſit bonitati ſuæ; & illa bonitas non ſubſtantia ſit, vel potius eſſentia; neque ipſe Deus ſit bonitas ſua, ſed in illo ſit tamquam in ſubiecto. Unde manifeſtum eſt, Deum abuſive ſubſtantiam vocari; ut nomine uſitatiore intelligatur eſſentia: quod vere ac proprie dicitur, ita ut fortaſſe ſolum Deum dici oporteat eſſentiam. Eſt enim vere ſolus, quia incommutabilis eſt.

Quod non eſt in Deo aliquid quod non ſit Deus.

HUius autem eſſentiæ ſimplicitas, ac ſinceritas tanta eſt quod non eſt in ea aliquid quod non ſit ipſa; ſed idem eſt habens, & quod habetur. Unde Hilarius in VII. Lib. de Trinit. (parum poſt medium) ait: „ Non enim ex „ compoſitis Deus, qui vita eſt, ſubſiſtit; neque qui virtus eſt, ex infirmis con„ tinetur; nec qui lux eſt, ex obſcuris coaptatur; nec qui ſpiritus eſt, ex diſ„ paribus formis eſt: totum quod in eo eſt, unum eſt. “ Item Hilarius in VIII. Lib. de Trinit. (poſt med.) „ Non humano modo Deus ex compoſitis eſt, ut in „ eo aliud ſit quod ab eo habetur, aliud ſit ipſe qui habeat; ſed totum (2) una „ eſt natura, ſcilicet perfecta, & infinita; & non ex diſparibus conſtituta, ſed „ vivens ipſa per totum. “ De hoc eodem Boetius in Lib. de Trinit. (cap. III.) ait: „ Quocirca hoc vere eſt unum, in quo nullus numerus, nullum in eo aliud „ præter id quod eſt: neque enim ſubiectum fieri poteſt. “ Auguſtinus quoque in Lib. de Fide ad Petrum (immo de Fide, & ſymbol. cap. IX.) dicit: „ In „ Dei ſubſtantia non eſt aliquid quod non ſit ſubſtantia; quaſi aliud ſit ibi ſub„ ſtantia, aliud quod accidit ſubſtantiæ: ſed quidquid ibi intelligi poteſt, ſubſtantia

(1) *Al.* & ſubſiſtit. (2) *Al.* vita eſt, natura ſcilicet.

Digitized by Google

„ tia eſt. Verum hæc dici poſſunt, & facile credi; videri autem niſi puro corde „ omnino non poſſunt." Item Auguſtinus in XV. Lib. de Trinit. (cap. XVII.) „ Sic habetur in natura uniuſcuiuſque trium, ut qui habet, hoc ſit quod habet, „ ſicut immutabilis, ſimplexque ſubſtantia." Unde Iſidorus *(Lib. I. de Sum.Bono cap. I.) ait: „ Deus ſimplex dicitur, ſive non amittendo quod habet, ſive quod „ aliud non eſt ipſe, & aliud quod in ipſo eſt: & cum tantæ ſimplicitatis, atque „ ſinceritatis ſit natura divina, eſt tamen in ea perſonarum Trinitas." Unde Auguſtinus in XI. Lib. de Civitate Dei (cap. X.) ait: „ Non propter hoc naturam ſummi boni ſimplicem dicimus, quia Pater eſt in ea ſolus, aut Filius in „ ea ſolus, aut Spiritus ſanctus ſolus; id eſt, quia eſt ſola iſta nominum trinitas „ ſine ſubſiſtentia perſonarum, ſicut Sabelliani putaverunt. Sed ideo ſimplex di„ citur, quia eſt hoc quod habet, excepto quod relative quæque perſona ad al„ teram dicitur, nec eſt ipſa. Nam utique Pater habet Filium, ad quem relati„ ve dicitur, nec tamen ipſe eſt Filius; & Filius habet Patrem, nec tamen ipſe „ eſt Pater. In quo vero ad ſemetipſum dicitur, non ad alterum, hoc eſt quod „ habet; ſicut ad ſemetipſum dicitur vivus, habendo vitam, & eadem vita ipſe „ eſt. Propter hoc utique natura hæc dicitur ſimplex, quod non ſit aliud ha„ bens, & aliud id quod habet, ſicut in ceteris rebus eſt. Non enim habens „ liquorem liquor eſt, nec corpus color, nec anima ſapientia eſt." Ecce quanta eſt identitas, quanta eſt unitas, & immutabilitas, ſimplicitas, puritas divinæ ſubſtantiæ, iuxta infirmitatis noſtræ valetudinem aſſignavimus.

DIVISIO PRIMAE PARTIS TEXTUS.

OStenſa Trinitate perſonarum in unitate eſſentiæ, hic incipit proſequi determinationem ſuam de his quæ pertinent ad utrumque. Sunt autem in divinis tria, ſcilicet eſſentia communis, perſona diſtincta, proprietas diſtinguens. Dividitur ergo hæc pars in duas. In prima determinat de iſtis ſecundum ſe; in ſecunda, quomodo ad invicem comparantur, XXXIII. diſt. ibi, *Poſt ſupradicta, interius conſiderari, atque ſubtiliter inquiri oportet*. Prima in tres. In prima determinat de eſſentia; in ſecunda de perſonis IX. diſt. ibi, *Nunc ad trium perſonarum diſtinctionem accedamus*; in tertia determinat de proprietatibus, XXVI. diſt. ibi, *Nunc de proprietatibus perſonarum ..... aliquid loqui nos oportet*. Prima in tres, ſecundum tria attributa eſſentiæ, quæ proſequitur. Primo enim determinat de eſſentiæ unitate; ſecundo de incommutabilitate, ibi, *Dei etiam ſolius eſſentia incommutabilis dicitur proprie*; tertio de ſimplicitate, ibi, *Eademque ſola proprie ac vere ſimplex eſt*. Circa primum duo facit. Primo oſtendit veritatem divinæ eſſentiæ; ſecundo removet dubitationem, ibi, *Hic diligenter advertendum eſt quomodo intelligi debeant illa verba Hieronymi*.

QUAESTIO I.

CIrca primam partem diſtinctionis, in qua agitur de proprietate divini eſſe, duo quæruntur. Primo de ipſo eſſe divino. Secundo de menſura eius, ſcilicet æternitate.

In primo tria quæruntur.

Primo. Utrum eſſe Deo proprie conveniat.

Secundo. Utrum ſuum eſſe ſit eſse cuiuſliber creaturæ.

Tertio. De ordine huius nominis, *Qui eſt*, ad alia divina nomina.

ARTICULUS I.

Utrum eſſe proprie dicatur de Deo.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod eſſe non proprie dicatur de Deo. Illud enim eſt proprium alicui quod ſibi ſoli convenit. Sed eſse non ſolum convenit Deo, immo etiam creaturis. Ergo vide-

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Sic appellari ſolent Libri, quos tamen ſimpliciter *Sententiarum* Iſidorus inſcripſit: inde autem factum eſt ut ſic appellarentur, quia eorum initium eſt *Summum bonum*; ſicut & Liber *generationis* appellatur *Evangelium Matthæi*, quia inde incipit; & Geneſis, primus Liber Moyſi, quia generatio cæli & terræ initium eius eſt.

Digitized by Google

videtur quod eſse non proprie Deo conveniat.

2. Præterea. Non poſsumus nominare Deum, niſi ſecundum quod ipſum cognoſcimus: unde Damaſcenus (Lib. I. Fid. orthod. cap. XVIII.) *Verbum eſt angelus*, *ideſt nuntius intellectus*. Sed nos non poſsumus cognoſcere Deum in ſtatu viæ immediate, ſed tantum ex creaturis. Ergo nec nominare. Cum igitur *Qui eſt* non dicat aliquem reſpectum ad creaturas, videtur quod non proprie nominet Deum.

3. Præterea. Sicut ſapientia creata deficit a ſapientia increata, ita & eſse creatum ab eſse increato. Sed propter hoc nomen ſapientiæ dicitur deficere a perfecta ſignificatione divinæ ſapientiæ, quia eſt impoſitum a nobis ſecundum apprehenſionem creatæ ſapientiæ. Ergo videtur quod eadem ratione nec hoc nomen *Qui eſt*, proprie ſignificet Deum eſse: & ita non oportet dici magis proprium nomen eius quam alia nomina.

4. Item. Damaſcenus (Lib. I. Fid. orth. cap. XII.) dicit, quod *Qui eſt* non ſignificat quid eſt Deus, ſed quoddam pelagus ſubſtantiæ infinitum. Sed infinitum non eſt comprehenſibile, & per conſequens non nominabile, ſed ignotum. Ergo videtur quod *Qui eſt* non ſit divinum nomen.

Contra. Exod. III. 14. Dominus dixit ad Moyſen: (*a*) *Si quæſierint nomen meum*, *ſic dices filiis Iſrael*: *Qui eſt*, *miſit me ad vos*. Hoc idem videtur per Damaſcenum (ubi ſupra cap. XII.) dicentem, quod *Qui eſt*, maxime eſt proprium nomen Dei: & per Rabbi Moyſen, qui dicit, hoc nomen eſse nomen Dei ineffabile, quod digniſſimum habebatur.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod *Qui eſt* eſt maxime proprium nomen Dei inter alia nomina. Et ratio huius poteſt eſse quadruplex. Prima ſumitur ex littera ex verbis (*b*) Hieronymi ſecundum perfectionem divini eſse. Illud enim eſt perfectum cuius nihil eſt extra ipſum. Eſse autem noſtrum habet aliquid ſui extra ſe: deeſt enim aliquid quod iam de ipſo præteriit, & quod futurum eſt. Sed in divino eſse nihil præteriit, nec futurum eſt: & ideo totum eſse ſuum habet perfectum, & propter hoc ſibi proprie reſpectu aliorum convenit eſse. Secunda ratio ſumitur ex verbis Damaſceni (Lib. I. Fid. orth. cap. XII.) qui dicit, quod *Qui eſt* ſignificat eſse indeterminate, & non quid eſt: & quia in ſtatu viæ hoc tantum de ipſo cognoſcimus, quia eſt, & non quid eſt, niſi per negationem, & non poſsumus nominare, niſi ſecundum quod cognoſcimus, ideo propriiſſime nominatur a nobis *Qui eſt*. Tertia ratio ſumitur ex verbis Dionyſii, qui dicit, quod eſse inter omnes alias divinæ bonitatis participationes, ſicut vivere, & intelligere, & huiuſmodi, primum eſt, & quaſi principium aliorum, præhabens in ſe omnia prædicta, ſecundum quemdam modum unita: & ita etiam Deus eſt principium divinum, & omnia ſunt unum in ipſo. Quarta ratio poteſt ſumi ex verbis Avicennæ (tract. VIII. Metaph. cap. I.) in hunc modum, quod cum in omni quod eſt, ſit conſiderare quidditatem ſuam, per quam ſubſiſtit in natura determinata, & eſse ſuum, per quod dicitur de eo quod eſt in actu, hoc nomen *res* imponitur rei a quidditate ſua, ſecundum Avicennam (tract. II. Metaph. cap. I.) hoc nomen *Qui eſt*, vel *ens* imponitur ab ipſo actu eſsendi. Cum autem ita ſit quod in qualibet re creata eſsentia ſua differat a ſuo eſse, res illa proprie denominatur a quidditate ſua, & non ab actu eſsendi, ſicut homo ab humanitate. In Deo autem ipſum eſse ſuum eſt ſua quidditas: & ideo nomen quod ſumitur ab eſse, proprie nominat ipſum, & eſt proprium nomen eius; ſicut proprium nomen hominis quod ſumitur a quidditate ſua.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur aliquid proprie convenire alicui, hoc poteſt intelligi dupliciter. Aut quod per proprietatem excludatur omne extraneum a natura ſubiecti, ut cum dicitur proprium hominis eſse riſibile, quia nulli extraneo a natura hominis convenit: & ſic eſſe non dicitur proprium Deo, quia convenit etiam creaturis. Aut ſecundum quod excluditur omne extraneum a natura prædicati, ut cum dicitur, hoc proprie eſſe aurum, quia non habet admixtionem alterius metalli: & hoc modo eſſe dicitur proprium Deo, quia non habet admixtionem divinum eſſe alicuius privationis, vel potentialitatis, ſicut eſſe creaturæ. Et ideo pro eodem in littera ſumitur proprietas, & veritas: verum enim aurum dicimus eſſe quod eſt extraneo impermixtum.

Ad ſecundum dicendum, quod ex creaturis contigit Deum nominari tripliciter.

(a) Vulgata verſ. 13. *Ait Moyſes ad Deum ..... Si dixerint mihi: Quod eſt nomen eius? quid dicam eis? Dixit Deus ad Moyſen; Ego ſum qui ſum.* (b) *Al.* Ioan.

Uno modo quando nomen ipſum actualiter connotat effectum in creatura propter relationem ad creaturam importatam in nomine, ſicut Creator, & Dominus. Alio modo quando ipſum nomen nominat ſecundum ſuam rationem principium alicuius actus divini in creaturis, ſicut ſapientia, potentia, & voluntas. Alio modo quando ipſum nomen nominat ſecundum ſuam rationem principium alicuius actus divini in creaturis, ſicut ſapientia, potentia, & voluntas. Alio modo quando ipſum nomen dicit aliquid repræſentatum in creaturis, ſicut vivens: omnis enim vita exemplata eſt a vita divina. Et ſimiliter hoc nomen *Qui eſt* nominat Deum per eſſe inventum in creaturis, quod exemplariter deductum eſt ab ipſo.

Ad tertium dicendum, quod cum eſſe creaturæ imperfecte repræſentet divinum eſſe, & hoc nomen *Qui eſt* imperfecte ſignificat ipſum, quia ſignificat per modum cuiuſdam concretionis, & compoſitionis; ſed adhuc imperfectius ſignificatur per alia nomina: cum enim dico, Deum eſſe ſapientem, tunc cum in hoc dicto includatur eſſe, ſignificatur ibi duplex imperfectio. Una eſt ex parte ipſius eſſe concreti, ſicut in hoc nomine *Qui eſt*; & ſuperadditur alia ex propria ratione ſapientiæ. Ipſa enim ſapientia creata deficit a ratione divinæ ſapientiæ: & propter hoc maior imperfectio eſt in aliis nominibus quam in hoc nomine *Qui eſt*: & ideo hoc eſt dignius, & magis Deo proprium.

Ad quartum dicendum, quod alia omnia nomina dicunt eſſe determinatum, & particulatum; ſicut ſapiens dicit aliquid eſſe: ſed hoc nomen *Qui eſt* dicit eſſe abſolutum, & indeterminatum per aliquid additum: & ideo dicit Damaſcenus (ubi ſupra) quod non ſignificat quid eſt Deus, ſed ſignificat quoddam pelagus ſubſtantiæ infinitum, quaſi non determinatum. Unde quando in Deum procedimus per viam remotionis, primo negamus ab eo corporalia, & ſecundo etiam intellectualia, ſecundum quod inveniuntur in creaturis, ut bonitas, & ſapientia: & tunc remanet tantum in intellectu noſtro, quia eſt, & nihil amplius: unde eſt ſicut in quadam confuſione. Ad ultimum autem etiam hoc ipſum eſſe, ſecundum quod eſt in creaturis ab ipſo removemus; & tunc remanet in quadam tenebra ignorantiæ, ſecundum quam ignorantiam, quantum ad ſtatum viæ pertinet, optime Deo coniungimur, ut dicit Dionyſius (cap. VII. de div. Nom.) & hæc eſt quædam caligo, in qua Deus habitare dicitur.

ARTICULUS II.

Utrum Deus ſit eſſe omnium rerum.

I. cont. Gent. cap. XXVI.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Deus ſit eſſe omnium rerum per id quod dicit Dionyſius IV. capit. cæleſt. Hierar. *Eſſe omnium eſt ſupereſſe Divinitatis*. Hoc etiam idem dicit V. capit. de divinis Nominibus: *Ipſe Deus eſt eſſe exiſtentibus*.

2. Præterea. Nulla creatura eſt per ſe, ſed per aliud. Eſſe autem non eſt per aliud, quia ſi eſſet per aliud eſſe, iterum eadem quæſtio eſſet de illo, & ſic in infinitum procederet: & ita videtur quod eſſe non ſit quia cauſatum, & ita eſt Deus.

3. Præterea. Ea quæ ſunt, & nullo modo differunt, ſunt idem. Sed Deus, & eſſe rei ſunt, & nullo modo differunt. Ergo ſunt idem. Probatio mediæ. Quod ſint, manifeſtum eſt; quod autem non differant, videtur. Quæcumque enim differunt, aliqua differentia differunt. Sed quæcumque differunt aliqua differentia, in ſe habent aliquam differentiam, & ita ſunt compoſita; ſicut homo habet in ſe rationale. Cum igitur eſſe ſit ſimplex, & ſimiliter Deus, videtur quod non differant.

Contra. Nihil eſt magis in re quod ſit unitum ſibi quam eſſe ſuum. Sed Deus non unitur rebus, quod patet etiam per Philoſophum [Arabem] Lib. de Cauſis (propoſ. XX.) *Cauſa prima regit omnes res, præterquam commiſceatur cum eis*. Ergo Deus non eſt omnium eſſe.

Præterea. Nihil habet eſſe, niſi inquantum participat divinum eſſe, quia ipſum eſt primum ens, quare cauſa eſt omnis entis. Sed omne quod eſt participatum in aliquo, eſt in eo per modum participantis: quia nihil poteſt recipere ultra menſuram ſuam. Cum igitur modus cuiuslibet rei creatæ ſit finitus, quælibet res creata recipit eſſe finitum, & inferius divino eſſe, quod eſt perfectiſſimum. Ergo conſtat quod eſſe creaturæ, quo eſt formaliter, non eſt divinum eſſe.

SO-

SOLUTIO.

Reſpondeo. Sicut dicit Bernardus (ſerm. xv. ſuper Cant.) Deus eſt eſſe omnium non eſſentiale, ſed cauſale. Quod ſic patet. Invenimus enim tres modos cauſæ agentis. Scilicet cauſam æquivoce agentem, & hoc eſt quando effectus non convenit cum cauſa nec nomine, nec ratione; ſicut ſol facit calorem, qui non eſt calidus. Item cauſam univoce agentem, quando effectus convenit in nomine, & ratione cum cauſa; ſicut homo generat hominem, & calor facit calorem. Neutro iſtorum modorum Deus agit, quia nihil univoce convenit cum ipſo. Non æquivoce, cum effectus, & cauſa aliquo modo conveniant in nomine, & ratione ſecundum prius, & poſterius; ſicut Deus ſua ſapientia facit nos ſapientes, ita tamen quod ſapientia noſtra ſemper deficit a ratione ſapientiæ ſuæ, ſicut accidens a ratione entis, ſecundum quod eſt in ſubſtantia. Unde eſt tertius modus cauſæ agentis analogice. Unde patet quod divinum eſſe producit eſſe creaturæ in ſimilitudine ſui imperfecta: & ideo eſſe divinum dicitur eſſe omnium rerum, a quo omne eſſe creatum effective, & exemplariter manat.

Et per hoc patet ſolutio ad dictum Dionyſii, quod ita intelligendum eſt, ut patet ex hoc quod dicit *ſupereſſe*. Si enim Deus eſſet eſſentialiter eſſe creaturæ, non eſſet ſupereſſe creatum.

Ad ſecundum dicendum, quod eſſe creatum non eſt per aliquid aliud, ſi ly *per* dicat cauſam formalem intrinſecam; immo ipſo formaliter eſt creatura: ſi autem dicat cauſam formalem extra rem, vel cauſam effectivam, ſic eſt per divinum eſſe, & non per ſe.

Ad tertium dicendum, quod prima non ſunt diverſa, niſi per ſeipſa; ſed ea quæ ſunt ex primis, differunt per diverſitatem primorum; ſicut homo, & aſinus differunt iſtis differentiis diverſis, rationale, & irrationale, quæ non diverſificantur aliis differentiis, ſed ſeipſis: ita etiam Deus, & eſſe creatum non differunt aliquibus differentiis utrique ſuperadditis, ſed ſeipſis: unde nec proprie dicuntur differre, ſed diverſa eſſe: diverſum enim eſt abſolutum, ſed differens eſt relatum, ſecundum Philoſophum X. Metaph. [tex. 13.] Omne enim differens, aliquo differt; ſed non omne diverſum, aliquo diverſum eſt.

ARTICULUS III.

Utrum hoc nomen Qui eſt *ſit primum inter nomina divina.*

I. P. q. XIII. *art.* II.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur enim, quod hoc nomen *Qui eſt* non ſit primum inter divina nomina. De prioribus enim prius eſt agendum. Sed Dionyſius prius agit de bono in Lib. de divinis Nominibus, quam de exiſtente (de bono cap. iv. de exiſtente cap. v.) Ergo videtur bonum prius eſſe ente.

2. Præterea. Illud quod eſt communius videtur eſſe prius. Sed bonum eſt communius quam ens: quia divinum eſſe extendit ſe tantum ad entia quæ eſſe participant; bonum autem extendit ſe ad non entia, quæ etiam in eſſe vocat: dicitur enim bonum a boare, quod eſt vocare, ut Commentator dicit ſuper Lib. de divin. Nominib. [cap. iv.] Ergo bonum eſt prius quam ens.

3. Præterea. Quæcumque ſunt æqualis ſimplicitatis, unum non eſt prius altero. Sed ens, verum, bonum, & unum ſunt æqualis ſimplicitatis: quod patet ex hoc quod ad invicem convertuntur. Ergo unum non eſt altero prius.

Contra. Secundum Dionyſium (de div. Nom. cap. I.) divina attributa non innoteſcunt nobis niſi ex eorum participationibus, quibus a creaturis participantur. Sed inter omnes alias participationes, eſſe prius eſt, ut dicitur v. cap. de div. Nom. his verbis: *Ante alias ipſius*, ſcilicet Dei, *participationes, eſſe poſitum eſt*. Cui etiam dictum Philoſophi (Arabis) conſonat Lib. de Cauſis (propoſ. iv.] *Prima rerum creatarum eſt eſſe*. Ergo videtur quod ſecundum rationem intelligendi, in Deo eſſe ſit ante alia attributa, & *Qui eſt* inter alia nomina.

Præterea. Illud quod eſt ultimum in reſolutione, eſt primum in eſſe. Sed ens, ultimum eſt in reſolutione intellectus: quia remotis omnibus aliis, ultimo remanet ens. Ergo eſt primum naturaliter.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod iſta nomina ens, & bonum, unum, & verum, ſimpliciter ſecundum rationem intelligendi præcedunt alia divina nomina: quod patet ex eorum communitate. Si autem comparemus.

ea ad invicem, hoc poteſt eſſe dupliciter. Vel ſecundum ſuppoſitum; & ſic convertuntur ad invicem, & ſunt idem in ſuppoſito, nec umquam derelinquunt ſe. Vel ſecundum intentiones eorum; & ſic ſimpliciter, & abſolute ens eſt prius aliis. Cuius ratio eſt, quia ens includitur in intellectu eorum, & non e converſo. Primum enim quod cadit in imaginatione intellectus, eſt ens, ſine quo nihil poteſt apprehendi ab intellectu; ſicut primum quod cadit in credulitate intellectus, ſunt dignitates, & præcipue iſta, contradictoria non eſſe ſimul vera: unde omnia alia includuntur quodammodo in ente unite, & indiſtincte, ſicut in principio, ex quo etiam habet quamdam decentiam, ut ſit propriiſſimum divinum nomen. Alia vero quæ diximus, ſcilicet bonum, verum, & unum, addunt ſuper ens, non quidem naturam aliquam, ſed rationem: ſed unum addit rationem indiviſionis; & propter hoc eſt propinquiſſimum ad ens, quia addit tantum negationem; verum autem, & bonum addunt relationem quamdam; ſed bonum relationem ad finem, verum relationem ad formam exemplarem: ex hoc enim unumquodque verum dicitur quod imitatur exemplar divinum: vel relationem ad virtutem cognoſcitivam: dicimus enim verum aurum eſſe, ex eo quod habet formam auri, quam demonſtrat: & ſic ſit verum iudicium de ipſo. Si autem conſiderentur ſecundum rationem cauſalitatis, ſic bonum eſt prius: quia bonum habet rationem cauſæ finalis, eſſe autem rationem cauſæ exemplaris, & effectivæ tantum in Deo: finis autem eſt prima cauſa in ratione cauſalitatis.

Ad primum dicendum, quod Dionyſius tractat de divinis nominibus ſecundum quod habent rationem cauſalitatis, prout ſcilicet manifeſtantur in participatione creaturarum; & ideo bonum ante exiſtens determinat.

Ad ſecundum dicendum, quod bonum eſt communius non ſecundum ambitum prædicationis, quia ſic convertitur cum ente, ſed ſecundum rationem cauſalitatis: cauſalitas enim efficiens exemplaris extenditur tantum ad ea quæ participant formam actu ſuæ cauſæ exemplaris; & ideo cauſalitas entis, ſecundum quod eſt divinum nomen, extenditur tantum ad entia, & vitæ ad viventia; ſed cauſalitas finis extenditur etiam ad ea quæ nondum participant formam, quia etiam imperfecta deſiderant, & tendunt in finem nondum participantia rationem finis, quia ſunt in via ad eum. Vocat enim Dionyſius non ens materiam propter privationem adiunctam: unde etiam dicit IV. cap. de div. Nom. quod ipſum non ens deſiderat bonum.

Ad tertium dicendum, quod convertuntur ſecundum ſuppoſitum conſiderata; ſed tamen ſecundum intentionem, ens eſt ſimplicius, & prius aliis, ut dictum eſt.

QUAESTIO II.

Deinde quæritur de menſura divini eſſe, quæ eſt æternitas: & circa hoc tria quæruntur.

Primo. Quid eſt æternitas.

Secundo. Cui conveniat.

Tertio. Utrum de æterno verba diverſorum temporum prædicari poſſint.

ARTICULUS I.

Utrum diffinitio æternitatis a Boetio poſita, ſit conveniens.

I. P. q. x. ar. I.

I. Ad Primum ſic proceditur: & ponitur definitio æternitatis a Boetio V. de Conſol. (proſa ult.) *Æternitas eſt interminabilis vitæ tota ſimul, & perfecta poſſeſſio*. Sed videtur quod iſta diffinitio inconvenienter aſſignetur. Interminabile enim dicit negationem. Sed negatio non certificat aliquid. Ergo videtur quod in diffinitione æternitatis poni non debeat.

2. Item. Prima menſura reſpondet primo menſurato. Sed primum inter menſurata eſt eſſe. Ergo videtur quod æternitas, quæ eſt prima menſura, non debet diffiniri per vitam, ſed per eſſe.

3. Item. Simplex non habet menſuram, immo ſimpliciſſimo menſurantur omnia alia, ſecundum Philoſophum [X. Met. tex. 3.] Sed vita divina eſt ſimpliciſſima. Ergo non reſpondet aliquid ſibi in ratione menſuræ, ſed ipſa habet rationem menſuræ: & ita nec æternitas, quæ rationem menſuræ dicit.

4. Item. Totum dicitur reſpectu partium. Sed de ratione durationis eſt quod partes eius non ſint ſimul: quia impoſſibile eſt ſimul eſſe duas durationes, niſi una includat aliam, ſicut Auguſtinus dicit (XI. de Civitate Dei cap. VI.) Ergo videtur duo oppoſita dicere, cum dicit, *Tota ſimul*.

5. Item. Totum includit in ſe rationem per-

perfectionis. Ergo videtur quod *perfecta* ſuperfluit.

6. Item. AEternitas habet rationem durationis. Sed *poſſeſſio* nihil dicit ad durationem pertinens. Ergo videtur quod non debet poni in diffinitione æternitatis, ad minus in recto, & ſicut genus: quia quod ſic ponitur in diffinitione alicuius, debet dicere quid ſit diffinitum.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod æternitas dicitur quaſi ens extra terminos. Eſſe autem aliquod poteſt dici terminatum tripliciter. Vel ſecundum durationem totam; & hoc modo dicitur terminatum quod habet principium, & finem. Vel ratione partium durationis; & hoc modo dicitur terminatum illud cuius quælibet pars accepta terminata eſt ad præcedens, præſens, & ſequens; ſicut eſt accipere in motu. Vel ratione ſuppoſiti, in quo eſſe recipitur: eſſe enim recipitur in aliquo ſecundum modum ipſius, & ideo terminatur, ſicut & quælibet alia forma, quæ de ſe communis eſt, & ſecundum quod recipitur in aliquo, terminatur ad illud; & hoc modo ſolum divinum eſſe non eſt terminatum, quia non eſt receptum in aliquo, quod ſit diverſum ab eo. Dico ergo, quod ad excludendam primam terminationem, quæ eſt principii, & finis totius durationis, ponitur, *Interminabilis vitæ*; & per hoc dividitur æternum ab his quæ generantur, & corrumpuntur. Ad excludendum autem ſecundam terminationem, ſcilicet partium durationis, additur, *Tota ſimul*: per hoc enim excluditur ſucceſſio partium, pro qua unaquæque pars finita eſt, & tranſit: & per hoc dividitur æternum a motu, & tempore, etiam ſi ſemper fuiſſent, & futura eſſent, ſicut quidam poſuerunt. Ad excludendum tertiam terminationem, quæ eſt ex parte recipientis, additur, *Perfecta*: illud enim in quo non eſt eſſe abſolutum, ſed terminatum per recipiens, non habet eſſe perfectum, ſed illud ſolum quod eſt ſuum eſſe; & per hoc dividitur eſſe æternum ab eſſe rerum immobilium creatarum, quæ habent eſſe participatum, ſicut ſpirituales creaturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod ſimplicia, & præcipue divina, nullo modo melius manifeſtantur quam per remotionem, ut dicit Dionyſius (de div. Nom. cap. VII.) Cuius ratio eſt, quia ipſorum eſſe, intellectus perfecte non poteſt comprehendere; & ideo ex negationibus eorum quæ ab ipſo removentur, manuducitur intellectus ad ea aliqualiter cognoſcenda. Unde & punctus negatione diffinitur. Et præterea in ratione æternitatis eſt quædam negatio, inquantum æternitas eſt unitas, & unitas eſt indiviſio: & huiuſmodi non poſſunt ſine negatione diffiniri.

Ad ſecundum dicendum, quod vivere hic large ſumitur ad omne eſſe, ſecundum etiam quod Auguſtinus dicit (Lib. de cogn. veræ vitæ cap. XXXI. * & III. Lib. contr. Max. cap. XII.) quod quælibet mutatio creaturæ, aliqua mors eius eſt. Vel dicendum, quod quia in illo qui ſolus habet æternitatem, eſſe, & vivere ſunt omnino idem; ideo ratione (*a*) actus, in quo eſt æternitas, poſuit æternitatem menſuram vitæ.

Ad tertium dicendum, quod vivere, & eſſe dicuntur per modum actus: & quia cuilibet actui reſpondet menſura ſua, ideo oportet ut divino eſſe, & vitæ divinæ intelligatur adiacere æternitas, quaſi menſura; quamvis realiter non ſit aliud a divino eſſe: & quia vivere magis habet rationem actus, quam eſſe; ideo forte diffinit æternitatem per vitam potius quam per eſſe.

Ad quartum dicendum, quod in ſucceſſivis eſt duplex imperfectio: una ratione diviſionis, alia ratione ſucceſſionis, quia una pars non eſt cum alia parte: unde non habent eſſe, niſi ſecundum aliquid ſui. Ut autem excludatur omnis imperfectio a divino eſſe, oportet ipſum intelligere ſine aliqua diviſione partium perfectum; & hoc dicit nomen *tota*: non enim dicit rationem partium. Item oportet ipſum intelligere ſine ſucceſſione, & hoc importatur per adverbium *ſimul*.

Ad quintum dicendum, quod imperfectio (*b*) poteſt conſiderari dupliciter. Vel quantum ad durationem; & ſic dicitur eſſe imperfectum cui deeſt aliquid de ſpatio durationis debitæ; ſicut dicimus vitam hominis qui moritur in pueritia, imperfectam vitam: & talis imperfectio tollitur per ly *tota*. Eſt etiam quædam imperfectio quantum ad modum

(*a*) *Al.* eius. (b) *Al. additur* eſſe: *forte etiam* imperfectum eſſe.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Poſterior tantum Liber Auguſtini eſt, non prior, qui ſub eius nomine circumfertur, quamvis ex Auguſtini ſententiis conſarcinatus videri poſſit, nec ab illo ſit omnibus modis alienus.

Digitized by Google

dum habendi, ſicut omnis creatura habet imperfectum eſſe; & talis imperfectio tollitur per ly *perfecta:* unde non ſuperfluit.

Ad ſextum dicendum, quod duratio dicit quamdam diſtenſionem ex ratione nominis: & quia in divino eſſe non debet intelligi aliqua talis diſtenſio, ideo Boetius (V. de Conſol. proſa ult.) non poſuit durationem, ſed poſſeſſionem, metaphorice loquens, ad ſignificandum quietem divini eſſe: illud enim dicimus poſſidere, quod quiete, & plene habemus: & ſic Deus poſſidere vitam ſuam dicitur, quia nulla inquietudine moleſtatur.

ARTICULUS II.

Utrum æternitas tantum Deo conveniat.

I. P. q. x. art. 2.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod æternitas non tantum Deo conveniat. AEternitas enim non eſt nobilior quam bonitas. Sed bonitas communicatur cum creaturis, ita quod ab uno Deo creatura ſit bona. Ergo videtur quod ſimiliter æternitas, ut alia ab ipſo ſint æterna.

2. Præterea. Dan. XII. 3. *Qui ad iuſtitiam erudiunt multos, fulgebunt quaſi ſtellæ in perpetuas æternitates.* Sed plures æternitates non ſunt unius æterni. Ergo videtur quod ſint plura æterna, & non tantum Deus.

3. Præterea. In Pſal. lxxv. 5. *Illuminans tu mirabiliter a montibus æternis.* Sed montes ſunt creaturæ. Ergo etiam creaturæ ſunt æternæ.

4. Similiter etiam ignis inferni dicitur æternus. Matth. xxv. 41. *Ite maledicti in ignem æternum.* Ergo &c.

5. Item. Philoſophus (II. Perhier. lect. III. & V. Metaph. tex. 6.) dicit, quod omne neceſſarium eſt æternum. Sed multa ſunt neceſſaria. Ergo &c. Huic etiam conſonat quod dicit Auguſtinus [IV. de Trinit. cap. XVIII.] quod veritas æterna eſt.

Contra. AEternum eſt eſſe interminatum, ut dictum eſt (art. præced.) Sed ſolus Deus eſt huiuſmodi. Ergo &c.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ex prædicta diffinitione patet, æternitas non poteſt niſi Deo convenire ſimpliciter, & abſolute ſecundum perfectam rationem æternitatis. Sed ſecundum quod aliqua participant de interminabilitate æternitatis, aliquo modo dicuntur æterna participative. Quod vero nullo modo interminabilitatem participat, nullo modo æternum dicitur, ſicut temporale, quod incipit, & finitur. Dico ergo, quod quibuſdam communicatur interminabilitas, ſecundum quod excludit terminum durationis ex parte poſt; & hoc modo ignis inferni dicitur æternus, quia numquam finietur. Utrum autem aliquod æternum poſſit eſſe, quod non habeat principium durationis, quæretur in principio Secundi. Aliquibus autem creaturis communicatur interminabilitas, ſecundum quod excludit terminationem, quæ eſt ex ſucceſſione partium; & iſtæ ſunt ſpirituales creaturæ, quorum eſſe eſt totum ſimul. Sed interminabilitas, quæ excludit omnem imperfectionem, non communicatur alicui creaturæ, cum nulla creatura poſſit eſſe perfecta ſimpliciter; ſed communicatur ſibi perfectio quædam, ſcilicet quam nata eſt creatura attingere, ut ſit perfecta ſecundum ſuam naturam: & ſic Angeli, & homines beati, ſunt perfecti, quia totum habent id ad quod eorum natura capax eſt: unde Angeli beati, magis ſunt in participatione æternitatis, quam in naturalibus tantum conſiderati.

Ex hoc poteſt colligi differentia inter æternitatem, ævum, & tempus. Illud enim quod habet potentiam non recipientem actum totum ſimul, menſuratur tempore: huiuſmodi enim habet eſſe terminatum & quantum ad modum participandi, quia eſſe recipitur in aliqua potentia, & non eſt abſolutum quantum ad partes durationis. Illud autem quod habet potentiam differentem ab actu, ſed quæ totum actum ſimul ſuſcipiat, menſuratur ævo: hoc enim non habet niſi unum modum terminationis, ſcilicet quia eſſe eius eſt receptum in alio a ſe, ut dictum eſt [hac diſt. quæſt. 1. art. 1.] Illud vero, quod non habet potentiam differentem ab eſſe, menſuratur æternitate: huiuſmodi enim eſſe eſt omni modo interminatum. Unde patet etiam quod ævum non eſt niſi quædam æternitas participata.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis divina bonitas ſit communicabilis, non tamen ſecundum modum altiſſimum, prout eſt in Deo: unde ſumma bonitas non communicatur. Et quia æternitas dicit eſſe ſecundum altiſſimum modum, qui eſt in Deo, ideo non communicatur; ſed eſſe abſolute ſumptum communicatur, ſicut & bonum.

Ad

Ad ſecundum dicendum, quod Daniel accipit ibi æternitates participatas in beatis, quæ erunt plures ſecundum plures beatos.

Ad tertium dicendum, quod montes æterni poſſunt dici ipſi Angeli, qui dicuntur æterni participative, ut dictum eſt [in corp. art.] Vel dicendum, quod poteſt intelligi etiam ad litteram de montibus corporalibus: & dicuntur æterni propter longævitatem durationis.

Ad quartum dicendum, quod ignis inferni dicitur etiam æternus, inquantum participat aliquam conditionem æternitatis, ſcilicet non habere finem.

Ad quintum dicendum, quod neceſſaria ſunt æterna tantum in mente divina, ſicut etiam veritates enuntiabilium fuerunt ab æterno in Deo, & non aliter: niſi ponerentur creaturæ ab æterno, ſicut Philoſophi poſuerunt.

ARTICULUS III.

Utrum verba temporalia poſſint dici de Deo.

Supra d. IV. *quæſt.* II. *art.* 2.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod verba temporalia non poſſint dici de Deo. Unicuique enim reſpondet propria menſura. Sed tempus eſt propria menſura motus. Cum igitur in Deo nullus ſit motus, videtur quod de Deo nullum temporale dici poſſit.

2. Item. Quandocumque aliquid importans aliquam conditionem corporalem dicitur de Deo, metaphorice, vel ſymbolice dicitur. Sed tempus eſt conditio conſequens ipſa corpora, quia ſequitur motum, & motus magnitudinem, ſecundum Philoſophum (IV. Phyſ. text. xcix.) Ergo videtur quod quandocumque aliquod verbum temporale dicitur de Deo, ſit metaphorice dictum.

3. Item. Videtur quod tantum præſens de Deo debeat dici. Æternitas enim, quæ eſt menſura divini eſse ſecundum rationem intelligendi, caret ſucceſſione. Sed ſolum præſens non includit ſucceſſionem: præteritum enim, & futurum dicuntur per relationem ad præſens, & non e converſo; & relatio illa eſt in ordine ſucceſſionis. Ergo ſolum præſens de Deo debet dici.

4. Item. Videtur quod præteritum. Divinum enim eſse eſt perfectum. Sed inter alia tempora præteritum magis ſonat perfectionem. Ergo de Deo maxime dici debet.

5. Item. Videtur quod præteritum imperfectum. Quia Ioannes in principio Evangelii ſui altiſſime de Deo locutus eſt. Sed ipſe ibi utitur verbis præteriti imperfecti temporis ad deſignandum divinam æternitatem, dicens: *In principio erat Verbum, & Verbum erat apud Deum, & Deus erat Verbum.* Ergo videtur quod iſta verba maxime competant ad ſignificandum divinam æternitatem.

6. Item. Videtur quod futurum. Divinum enim eſse maxime diſtat a defectu. Cum igitur futurum remotius ſit inter alia a deficiendo, videtur quod maxime competat in divinis.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod enuntiatio non poteſt fieri de aliquo niſi ſecundum quod cadit in cognitionem. Omne autem cognoſcens cognoſcit ſecundum modum ſuum, ut dicit Boet. Lib. V. de Conſol. (proſ. II.) & ideo, quia ratio noſtra connaturale habet ſecundum ſtatum viæ accipere cum tempore, propter hoc quod eius cognitio oritur a ſenſibilibus, quæ in tempore ſunt; ideo non poteſt formare enuntiationes niſi per verba temporalia: unde cogitur de Deo enuntians, verbis temporalibus uti; quamvis intelligat eum ſupra tempus eſse: nihilominus tamen iſtæ locutiones non ſunt falſæ. Divinum enim eſse, ut dicit Dionyſius (de div. Nom. cap. v.) præaccipit ſicut cauſa in ſe omne eſse quantum ad id quod eſt perfectionis in omnibus: & ideo enuntiamus de ipſo verba omnium temporum, propter id quod ipſe nulli tempori deeſt, & quidquid eſt perfectionis in omnibus temporibus, ipſe habet.

Ad primum ergo dicendum, quod quando verba temporalia dicuntur de Deo, intellectus noſter non attribuit divino eſse illud quod eſt imperfectionis in ſingulis temporibus, ſed quod eſt perfectionis in omnibus: æternitas enim includit in ſe omnem perfectionem modo ſimplici, quæ eſt in temporalibus diviſa, & temporibus diverſis; cum tempus imitetur perfectionem æternitatis, quantum poteſt.

Ad ſecundum dicendum, quod aliqua dictio poteſt importare conditionem corporalem dupliciter. Vel quantum ad rem ſignificatam principaliter in nomine; & tale quid non dicitur de Deo, niſi ſymbolice, ſicut leo, & agnus, & ira, & huiuſmodi. Vel quantum ad modum ſignificandi, & non quantum ad rem ſignificatam;

& iſta

& iſta proprie dicuntur de Deo, quamvis non perfecte ipſum repræſentent: alias omnia nomina dicta de Deo, eſſent ſymbolica, quia modus ſignificandi ipſorum eſt ſecundum quod de creaturis dicuntur; & de talibus hæc ſunt verba, *Fuit*, & *erit*, quæ ſignificant eſſentiam per modum actus, & conſignificant tempus.

Ad tertium dicendum, quod quantum ad id quod præſens non implicat ſucceſſionem, nec habet aliquid de non eſſe incluſum, inter alia proprius Deo competit; nihilominus tamen verba aliorum temporum dicuntur de Deo ſecundum id quod perfectionis eſt in ipſis, & non ratione ſucceſſionis, vel alicuius defectus.

Ad quartum dicendum, quod nomine perfectionis præteritum de Deo dicitur, & quia non eſt novum, ſecundum quod ipſe præteritis non defuit. Nihilominus tamen intelligendum eſt, quod aliquando per præſens magis deſignatur perfectio quam per præteritum: quædam enim ſunt quorum eſſe eſt in fieri, & horum perfectio non eſt niſi quando venitur ad terminum; & horum perfectio magis ſignificatur per præteritum, ſicut ſunt motus, & huiuſmodi ſucceſſiva. Quædam autem ſunt quorum eſſe conſiſtit in permanendo; & horum perfectio deſignatur magis per præſens quam per præteritum: quia in hoc quod ſunt, habent perfectionem; & præteritum dicitur ſecundum receſſum ab eſſe. Unde etiam in divinis ea quæ dicuntur per modum rei permanentis verius ſignantur per præſens, ut Deus eſt bonus, & huiuſmodi; quæ autem ſignantur per modum actus, verius ſignantur per præteritum, ſicut infra diſt. IX. dicit Gregorius [ex Lib. XXIX. Moral. cap. I.] quod magis proprie dicimus Filium natum, quam naſci.

Ad quintum dicendum, quod quo ad aliquid magis proprie dicitur de ipſo Deo præteritum imperfectum, quam præteritum perfectum, eo ſcilicet quod terminationem non includit, ſicut verbum præteriti perfecti: unde in illis quæ ſignificantur per modum actus, verius dicitur præteritum perfectum, quia horum perfectio non poteſt ſignificari niſi ex termino; quæ autem ſignificantur non per modum operationis, verius ſignificantur per præteritum imperfectum, quia horum perfectio non dependet ex termino.

Ad ſextum dicendum, quod futurum maxime removetur a divina prædicatione, propter hoc quod nondum eſt, niſi in potentia. Nihilominus tamen ſecundum id quod eſt perfectionis in ipſo, ſcilicet quod longius diſtat a deficiendo, de Deo dicitur, abiecta imperfectione.

QUAESTIO III.

DEi *etiam ſolius eſſentia incommutabilis dicitur proprie*. Hic proſequitur de ſecundo attributo, ſcilicet immutabilitate, dicens, ſolum Deum incommutabilem eſſe, alias autem omnes creaturas aliquo modo mutabiles: & circa hoc tria quæruntur.

Primo. Utrum Deus ſit omnino immutabilis.

Secundo. Utrum omnis creatura ſit mutabilis.

Tertio. De modis mutationum, quos Auguſtinus aſſignat in littera.

ARTICULUS I.

Utrum Deus aliquo modo ſit mutabilis.

I. P. q. IX. *art.* I.

I. **A**D primum ſic proceditur. Videtur quod Deus ſit aliquo modo mutabilis. Sap. VII. 24. *Omnibus mobilibus mobilior eſt ſapientia*. Sed ſapientia divina, de qua loquitur, eſt ipſe Deus. Ergo &c.

2. Præterea. Quidquid movet ſeipſum, movetur a ſeipſo. Sed, ſicut dicit Auguſtinus ſuper Geneſ. [ad litteram Lib. VIII. cap. XX.] *Spiritus creator movet ſe nec per tempus, nec per locum*. Ergo videtur quod moveatur.

3. Item. Omne quod eſt per alterum, reducitur ad illud quod eſt per ſe. Sed invenimus multa quæ moventur per alios motores. Ergo oportet eſſe aliquid quod moveatur a ſeipſo. Sed omnis creatura mota movetur ab alio, quia a Deo. Ergo Deus eſt motus a ſe.

4. Præterea. Omne quod exit de otio in actum, aliquo modo movetur, ſecundum Philoſophum [III. Phyſ. text. XVI.] quia omnis operatio, quæ eſt ab operante non moto, eſt ſemper. Sed Deus quandoque creat in actu, vel infundendo gratiam, cum prius hoc non fecerit. Ergo videtur quod ad minus ſit in eo mutatio de habitu in actum.

Contra. Malach. III. 6. *Ego Deus, & non mutor*: & Iacob. I. 17. *Apud quem non eſt tranſmutatio, nec viciſſitudinis obumbratio*.

Præterea. Sicut probat Philoſophus [VIII. Phyſ.

Phyſ. tex. xxxiv.] omne quod movetur, ab alio movetur. Si igitur illud a quo movetur mobile ipſum, etiam movetur, oportet quod ab aliquo motore moveatur. Sed impoſſibile eſt ire in infinitum: Ergo oportet devenire ad primum motorem, qui movet, & nullo modo movetur; & hic eſt Deus. Ergo omnino eſt immutabilis.

S O L U T I O.

Reſpondeo dicendum, quod omnis motus, vel mutatio, quocumque modo dicatur, conſequitur aliquam poſſibilitatem, cum motus ſit actus exiſtentis in potentia. Cum igitur Deus ſit actus purus, nihil habens de potentia admixtum, non poteſt in eo eſſe aliqua mutatio.

Ad primum ergo dicendum, quod divina ſapientia non dicitur mobilis, quia in ſe moveatur, ſed inquantum procedit in effectus: & iſta proceſſio non eſt proprie motus, ſed quamdam ſimilitudinem motus habet. In motu enim locali proceſſivo, illud quod eſt in uno loco, fit poſtmodum in alio, & deinde in alio, & ſic deinceps quouſque compleatur motus. Similiter autem divina ſapientia, quæ eſt exemplar rerum, facit ſimilitudinem ſuam in creatura ſecundum ordinem: quia prius efficiuntur in participatione divinæ ſimilitudinis creaturæ ſuperiores, & poſterius inferiores. Unde in hoc habet ſimilitudinem motus: quia ipſa divina ſapientia ſecundum ſimilitudinem ſuam efficitur in creatura. In duobus autem deficit a ratione motus. Primo quia non eſt idem numero quod eſt in hoc, & in illo; ſed ſimilitudo eius. Secundo quia non eſt ibi ordo temporis, ſecundum quod procedit in diverſas creaturas, ſed tantum ordo naturæ: quia per prius naturaliter ſunt in participatione divinæ bonitatis creaturæ nobiliores, & ſi non tempore, ſaltem natura: & ſic etiam intelligitur quod Dionyſius dicit in principio cæl. Hierar. (a) *Sed & patre luminum moto &c.* & quod frequenter dicit, divinam bonitatem, vel ſapientiam procedere in creaturas.

Ad ſecundum dicendum, quod Auguſtinus (loc. cit.) accipit large *moveri*, ſecundum quod ipſum intelligere eſt moveri quoddam, & velle, quæ proprie non ſunt motus, ſed operationes. In hoc enim verificatur dictum Platonis (in Parmenide) qui dicit, *Deus movet ſe*: ſicut dicit Commentator (XII. Metaph. cap. 11.) qui dicit, quod Deus intelligit ſe, & vult ſe: ſicut etiam dicimus, quod finis movet efficientem. Vel dicendum, quod movet ſe in creaturarum productione, ut dictum eſt (hac diſt. quæſt. 1. art. 1.)

Ad tertium dicendum, quod impoſſibile eſt aliquid movere ſeipſum niſi ſecundum diverſas partes, ita quod una pars ſit movens, & alia mota; ſicut etiam in animali eſt anima movens, & corpus motum. Cuius ratio eſt, quia nihil movet niſi ſecundum quod eſt in actu, nec movetur niſi ſecundum quod eſt in potentia: & hæc duo non poſſunt ſimul eidem ineſſe reſpectu eiuſdem. Et quia Deus eſt ſimplex, non poteſt eſſe quod ſeipſum moveat, proprie loquendo. Quod ergo obiicitur, quod omne mobile per aliud reducitur ad mobile per ſe, verum eſt de reductione quæ eſt ad primum in genere illo. Unde ſecundum Philoſophos (ex VIII. Phy. text. xxxiv.) omnia mobilia reducuntur ad primum mobile, quod dicebant motum ex ſe: quia eſt compoſitum ex motore, & moto. Sed hoc ulterius oportet reducere in primum ſimplex, quod eſt omnino immobile.

Ad quartum dicendum, quod in omnibus in quibus operatio differt a ſubſtantia, oportet eſſe aliquem modum motus ex hoc quod exit de novo in operationem: quia acquiritur in ipſo operatio, quæ prius non erat. In Deo autem operatio ſua eſt ſua ſubſtantia: unde ſicut ſubſtantia eſt æterna, ita & operatio. Sed non ſequitur operationem operatum ab æterno, ſed ſecundum ordinem ſapientiæ, quæ eſt principium operandi.

A R T I C U L U S II.

Utrum omnis creatura ſit mutabilis.

I. P. q. IX. a. 2.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod non omnis creatura ſit mutabilis. Omnis enim mutatio, ut dicitur in V. Phyſicorum (text. vii.) eſt generatio, vel corruptio, vel motus. Sed quædam ſunt in quibus nullum horum eſt, ſicut Angeli, & huiuſmodi, quæ ſunt ſeparata a materia, & motu, ſecundum Philoſophos (ut patet XII. Metaph. text. xxx.) Ergo non omnis creatura mutabilis eſt.

(a) *Ex verſione Ioannis Sarraceni.* „Sed & cunctus a patre moto luminis apparitionis proceſſus, ad nos „ bonitatis dono veniens, rurſus ſicut unum faciens virtus ſuſcitative nos adimplet, & convertit ad con- „ gregantis patris unitatem, & deificam ſimplicitatem."

2. Præterea. Quidquid eſt mutabile, pertinet ad conſiderationem Naturalis, cuius eſt conſiderare motum. Sed ſubſtantiæ ſeparatæ a materia non conſiderantur a Naturali. Ergo non ſunt mutabiles.

3. Præterea. Quidquid mutatur, ſubiicitur mutationi. Sed formæ ſimplices non poſſunt eſſe ſubiectum, ut dicit Boet. [de Trinit. cap. III.] Ergo non poſſunt mutari.

4. Præterea. Sicut in littera dicitur, omnis creatura movetur per tempus, vel per locum. Sed quædam ſunt creaturæ quorum non eſt locus, & tempus, ſicut univerſale, quod, ſecundum Philoſophum [I. Poſt. text. VII.] eſt ubique, & ſemper; & ſicut materia prima, de qua dicit Auguſtinus XII. Confeſſ. (cap. XV.) quod ſucceſſiones temporum non habet. Ergo non omnis creatura mutatur.

Contra. Pſalm. CI. 28. *Mutabis eos, & mutabuntur*.

Præterea. Damaſcenus [Lib. I. Fidei orth. cap. III.] dicit: *Omne quod eſt ex nihilo, vertibile eſt in nihil: quod enim a mutatione incepit, ſubiacere mutationi neceſſe eſt*. Sed omnis creatura eſt huiuſmodi. Ergo &c.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt [art. I.] motus, quocumque modo dicatur, ſequitur potentiam. Cum igitur omnis creatura habeat aliquam potentiam, vel aliquid de potentia, quia ſolus Deus eſt purus actus, oportet omnes creaturas mutabiles eſſe, & ſolum Deum immutabilem. Eſt autem conſiderare duplicem poſſibilitatem: unam ſecundum id quod habet res, alteram ſecundum id quod nata eſt habere. Prima conſequitur naturam, ſecundum quod habet eſſe ab alio: omne enim quod eſſe ſuum ab alio habet, non eſt per ſe neceſſe eſſe, ut probat Avicenna [tract. VIII. Metaph. cap. IV.] unde, quantum eſt in ſe, eſt poſſibile: & iſta poſſibilitas dicit dependentiam ad id a quo eſt. Hæc autem poſſibilitas eſt duplex. Quædam ſecundum dependentiam totius eſſe ad id a quo eſt res ſecundum totum eſſe ſuum; & huiuſmodi eſt Deus: & hanc dependentiam, ſive poſſibilitatem conſequitur mutabilitas quædam, quæ eſt vertibilitas in nihil, ſecundum Damaſcenum [ubi ſupra.] Tamen hæc non proprie mutabilitas dicitur, nec creatura ſecundum hoc proprie mutabilis eſt: & ideo Auguſtinus de hoc non facit mentionem in littera. Et huius ratio eſt duplex. Quia in omni mutabili eſt invenire aliquid quod ſubſternitur ei quod per mutationem amovetur: & de hoc dicitur, quod poteſt mutari. Sed ſi accipiamus totum eſſe creaturæ, quod dependet a Deo, non inveniemus aliquid ſubſtratum, de quo poſſit dici, quod poteſt mutari. Alia ratio eſt, quia nihil dicitur poſſibile, cuius contrarium eſt neceſſarium, vel quod non poteſt eſſe, niſi impoſſibili poſito. Eſſe autem creaturæ omnino deficere non poteſt, niſi retrahatur inde fluxus divinæ bonitatis in creaturis: & hoc eſt impoſſibile ex immutabilitate divinæ voluntatis, & contrarium neceſſarium: & ideo ex hoc creatura non poteſt dici ſimpliciter corruptibilis, vel mutabilis; ſed ſub conditione, ſi ſibi relinquatur: & hoc eſt quod dicit Gregorius in homilia [Lib. XVI. Moral. cap. XVIII.] In nihilum omnia deciderent, niſi ea manus Omnipotentis contineret. Eſt etiam quædam dependentia, ſive poſſibilitas rei ſecundum partem ſui eſſe, ſcilicet formam, præſuppoſita materia, vel eo quod eſt loco materiæ; & hanc poſſibilitatem ſequitur mutatio variabilitatis, ex eo quod id quod habet ab alio, poteſt amittere, quantum eſt in ſe, niſi forte impediatur ex immutabilitate cauſæ, ut dictum eſt (art. præced.) & hoc modo ſancti in gloria ſunt immutabiles in eſſe gloriæ propter immutabilitatem divinæ voluntatis. Secunda poſſibilitas conſequitur creaturam, ſecundum quod non eſt perfecta ſimpliciter: ſecundum hoc enim ſemper poſſibilis eſt ad receptionem. Unde ſecundum hoc etiam dicitur omnis creatura mutabilis, accipiendo large mutationem, ſecundum quod omne recipere dicitur pati quoddam, & moveri, ſicut dicit Philoſophus in Lib. III. de Anima (text. XII.) *Intelligere, quoddam pati eſt*.

Ad primum ergo dicendum, quod Philoſophi conſideraverunt tantum illam mutationem quæ eſt ſecundum variationem formæ ſubſtantialis, vel accidentalis, cuius cauſa non eſt immutabilis; & hanc diviſerunt per generationem, & corruptionem, & motum. Talem autem mutationem non eſt poſſibile in Angelis eſſe quantum ad id quod in natura eorum eſt.

Et per hoc patet ſolutio ad ſecundum, quia naturalis non conſiderat, niſi dictam mutationem.

Ad tertium dicendum, quod Magiſter, & Auguſtinus loquuntur hic de creaturis quæ habent eſſe perfectum: formæ autem non habent eſſe perfectum, cum non ſubſiſtant in ſe, ſed in alio. Vel dicendum, quod du-

dupliciter dicitur aliquid mutabile: vel quia ſubiicitur mutationi; & hoc modo id tantum quod eſt in potentia, mutatur; aut ſicut id quod removetur, vel abiicitur in mutatione; & ſic formæ, quæ ſunt actus, mutabiles ſunt. Non hoc tamen videtur eſſe de intentione Auguſtini.

Ad quartum dicendum ſimiliter, quod materia prima, & univerſale non habent in ſe eſſe completum; ſed eſſe eorum eſt in particularibus compoſitis: & ideo eſſe non mutant per ſe, ſed tantum per accidens, ſicut eſt de formis.

ARTICULUS III.

Utrum modi mutationis creaturarum convenienter aſſignentur ab Auguſtino.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod Auguſtinus inconvenienter aſſignet modos mutationis creaturarum. Secundum illud enim eſt mutatio in quo invenitur motus, ſicut ſecundum quantitatem, vel qualitatem. Sed in *quando* non eſt motus, ut dicit Philoſophus (V. Phyſ. text. IX.) Ergo videtur quod nihil dicat creaturas moveri per tempora.

2. Præterea. In nulla diviſione debet unum membrum contineri ſub alio. Sed omnis motus, qui eſt per locum, eſt per tempus. Ergo videtur inconvenienter dividere mutationem in mutationem loci, & temporis.

3. Præterea. Motus, ſecundum Philoſophum (ut ſupra), eſt in tribus generibus, ſcilicet quantitate, qualitate, & ubi: & adhuc eſt in ſubſtantia generatio, & corruptio ſimpliciter, & in omnibus generibus generatio, & corruptio ſecundum quid: qui omnes inveniuntur in creatura corporali. Ergo videtur quod diminute aſſignet (*a*) mutationem creaturarum corporalium per ubi, ſive per locum tantum.

4. Præterea. Tempus eſt menſura primi mobilis. Ergo quod non habet ordinem ad motum primi mobilis, non habet relationem ad tempus. Sed affectiones animarum non ordinantur ad motum cæli, nec ſubiacent ſibi. Ergo inconvenienter dicit, quod moveri per tempus eſt per affectiones mutari.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod in motu proprie accepto eſt duo reperire, ſcilicet continuitatem, & ſucceſſionem: & ſecundum quod habet continuitatem, ſic proprie menſuratur per locum, quia ex continuitate magnitudinis eſt continuitas motus, ut dicitur IV. Phyſ. (text. XCIX.) & V. (text. XXXIX.) ſecundum autem quod habet ſucceſſionem, ſic proprie menſuratur per tempus: unde tempus dicitur numerus motus ſecundum prius, & poſterius. Quia autem inveniuntur aliqui motus habentes continuitatem, & ſucceſſionem, aliqui autem habentes ſucceſſionem (*b*) tantum, ſicut motus affectionum, & etiam cogitationum, quando ſcilicet anima tranſit de una cogitatione in aliam (inter enim illas duas intentiones cogitatas non eſt aliqua continuitas) ideo diviſit mutationem creaturæ per locum, & tempus.

Ad primum ergo dicendum, quod in genere *quando* non eſt motus, ſicut in terminante motum: nullus enim motus terminatur ad *quando*, ſicut ad *ubi*: eſt tamen motus in *quando*, ſicut in menſurante.

Ad ſecundum dicendum, quod diviſio intelligenda eſt cum præciſione, ut ſic ſcilicet intelligatur, quod quædam mutatio eſt per locum, & tempus; quædam autem per tempus tantum: quod patet ex his quæ dicta ſunt.

Ad tertium dicendum, quod quamvis in corporalibus ſint plures motus, omnes tamen ordinantur ad motum localem cæli, qui eſt cauſa omnis motus corporalis: & ideo per motum localem tanguntur omnes. Vel poteſt dici, quod alii motus a motu locali tanguntur per mutationem quæ eſt per tempus: quia ſicut Commentator probat in VIII. Phyſ. (text. LIII.) nullus alius motus eſt ſimpliciter continuus, niſi motus localis: & ipſe Auguſtinus dicit in littera, quod Deus creaturam corporalem movet & per tempus, & per locum.

Ad quartum dicendum, quod tempus dupliciter dicitur. Uno modo numerus prioris, & poſterioris inventorum in motu cæli; & iſtud tempus continuitatem habet a motu, & motus a magnitudine; & hoc tempore menſurantur omnia quæ habent ordinem ad motum cæli, ſive per ſe, ſicut motus corporales, ſive per accidens, ſicut aliquæ operationes animæ, ſecundum quod habent aliquam relationem ad corpus. Et hoc modo tantum accipitur a Philoſophis. Alio modo (ut IV. Phyſ. text. CI. & CII.) dicitur tempus magis communiter numerus eius quod habet quocumque modo prius, & poſterius: & ſic

T 2

(a) *Al.* multitudinem. (b) *Al. deeſt* tantum.

& ſic dicimus eſſe tempus menſurans ſimplices conceptiones intellectus, quæ ſunt ſibi ſuccedentes: & iſtud tempus non oportet quod habeat continuitatem; cum illud, ſecundum quod attenditur motus, non ſit continuum. Et ſic accipitur hic tempus, & frequenter a Theologis.

EXPOSITIO PRIMAE PARTIS TEXTUS.

Nunc de veritate, ſive proprietate, ſive incommutabilitate, atque ſimplicitate divinæ naturæ, ſive ſubſtantiæ, ſive eſſentiæ agendum eſt. Quæritur: Cum multa ſint attributa eſſentialia, quare tantum de his tribus facit mentionem? Et dicendum, quod Magiſter intendit tantum ea tangere quæ pertinent ad perfectionem divini eſſe, inquantum eſt eſſe perfectum. Perfectio autem eſſe, poteſt attendi tripliciter. Vel ſecundum quod excluditur privatio, vel non eſſe; & iſta perfectio tangitur per veritatem, vel proprietatem, quæ pro eodem ſumuntur, ut dictum eſt (art. anteced.) Vel ſecundum quod excluditur potentialitas; & quantum ad hoc ponitur immutabilitas. Vel quantum ad integritatem ipſius eſſe, & quantum ad hoc ponitur ſimplicitas: quia quidquid eſt in ſimplici, eſt ipſum ſuum eſſe.

Naturæ, vel ſubſtantiæ, ſive eſſentiæ. Sciendum, quod iſta tria ſumuntur hic pro eodem. Non enim ſumitur hic natura, ſecundum quod nominat principium alicuius actus, ſed prout dicit formam conſequentem totum, ſicut humanitas eſt natura hominis. Similiter ſubſtantia non ſumitur hic pro individuo ſubſiſtente in genere ſubſtantiæ, ſed ſecundum quod nominat eſſe prædicati primi, prout dividitur contra accidens: & hoc idem eſt quod eſſentia non exiſtens in aliquo, ſicut in ſubiecto.

Sicut enim ab eo quod eſt ſapere, dicta eſt ſapientia .... ita ab eo quod eſt eſſe, dicta eſt eſſentia. Videtur e contrario debere dici, quod ſapere procedit a ſapientia. Dicendum, quod non loquitur ſecundum ordinem rei, ſed ſecundum ordinem cognitionis noſtræ, quæ in habitus ex actibus venit.

Et quis magis eſt quam ille qui dixit famulo ſuo: Ego ſum qui ſum? Videtur inconvenienter loqui: quia eſſe non ſuſcipit magis, & minus. Dicendum, quod magis, & minus poteſt dici aliquid dupliciter. Vel quantum ad ipſam naturam participatam, quæ ſecundum ſe intenditur, & remittitur ſecundum acceſſum ad terminum, vel receſſum; & hoc non eſt niſi in accidentibus: vel quantum ad modum participandi; & ſic etiam in eſſentialibus dicitur magis, & minus ſecundum (a) diverſum modum participandi, ſicut Angelus dicitur magis intellectualis quam homo.

Deus autem tantum eſt, qui non novit fuiſſe, vel futurum eſſe, notitia quaſi experimentali, ut ſcilicet ſucceſſiones temporum in ſuo eſſe experiatur.

Cuius eſſentiæ comparatum noſtrum eſſe non eſt. Videtur eſſe falſum: quia eſſe noſtrum nihil eſt, niſi per comparationem ad ipſum Deum: quia, ſecundum Gregorium (Lib. XVI. Moral. cap. XVIII.) omnia in nihilum deciderent, niſi ea manus Omnipotentis contineret. Dicendum, quod eſſe noſtrum poteſt ad Deum comparari dupliciter. Vel ſicut ad principium a quo eſt; & ſic eſſe noſtrum eſt ſolum per hoc quod ad Deum comparatur: vel ſecundum comparationem proportionis, vel æquiparantiæ; & ſic eſſe noſtrum comparatum ad divinum, quaſi nihil eſt, quia in infinitum ab eo diſtat.

Eſſe non eſt accidens Deo. Videtur quod nec alicui creaturæ, cum nihil ſit eſſentialius rei quam ſuum eſſe. Ad quod dicendum, quod accidens dicitur hic quod non eſt de intellectu alicuius, ſicut rationale dicitur animali accidere; & ita cuilibet quidditati creatæ accidit eſſe, quia non eſt de intellectu ipſius quidditatis: poteſt enim intelligi humanitas, & tamen dubitari, utrum homo habeat eſſe.

Sed ſubſiſtens veritas. Excludit Hilarius triplicem imperfectionem a divino eſſe. Eſſe enim creaturæ non eſt aliquid per ſe ſubſiſtens, immo eſt actus ſubſiſtentis; ſed in Deo ſuum eſſe eſt ipſe Deus ſubſiſtens: & ideo dicit, quod eſt ſubſiſtens veritas. Item eſſe creaturæ eſt cauſatum ab alio, & habet, quantum in ſe eſt, potentialitatem, & mutabilitatem; ſed eſſe divinum eſt cauſa omnis eſſe, immutabiliter permanens: & ideo dicit, quod eſt manens cauſa. Item eſſe creaturæ differt a quidditate ſua: unde per eſſe ſuum homo non ponitur in genere humano, ſed per quidditatem ſuam: ſed eſſe divinum eſt ſua quidditas: & ideo per eſſe ſuum ponitur Deus in genere divino; & ideo dicitur, quod eſt naturalis generis proprietas.

DI-

(a) *A l. omittitur* diverſum.

Digitized by Google

DIVISIO SECUNDAE PARTIS TEXTUS.

Ademque ſola proprie ac vere ſimplex eſt. Hæc eſt ſecunda pars diſtinctionis, in qua Magiſter determinat de divina ſimplicitate, & dividitur in partes duas. In prima proponit quod intendit; in ſecunda probat propoſitum, ibi, *Ut autem ſcias quomodo ſimplex ſit illa ſubſtantia, te docet Auguſtinus*: quæ dividitur in duas. In prima oſtendit creaturæ multiplicitatem; in ſecunda divinam ſimplicitatem, ibi, *Deus vero etſi multiplex dicatur, vere tamen, & ſumme ſimplex eſt*. Prima in duas. In prima excludit ſimplicitatem a creatura corporali; in ſecunda a ſpirituali, ibi, *Creatura quoque ſpiritualis, ut eſt anima, in comparatione quidem corporis eſt ſimplex; ſine comparatione vero corporis eſt multiplex.*

Deus vero etſi multiplex dicatur, vere tamen, & ſumme ſimplex eſt. Hic oſtendit divinam ſimplicitatem; & dividitur in partes duas. In prima oſtendit ſimplicitatem; in ſecunda excludit omnem compoſitionem ab ipſo, ibi, *Quod autem in natura divina nulla ſit accidentium diverſitas ..... oſtendit Auguſtinus*. Prima in duas. In prima oſtendit veritatem; in ſecunda excludit dubitationem, ibi, *Hic diligenter attendendum eſt.*

Quod autem in natura divina nulla ſit accidentium diverſitas, nullaque penitus mutabilitas, ſed perfecta ſimplicitas, oſtendit Auguſtinus. Hic excludit a Deo omnem compoſitionem, vel multiplicitatem; & circa hoc duo facit. Primo oſtendit ſpecialiter quod in Deo non eſt compoſitio accidentis ad ſubiectum; ſecundo oſtendit univerſaliter, quod in ipſo nulla eſt compoſitio, ibi, *Huius autem eſſentiæ ſimplicitas, ac ſinceritas tanta eſt quod non eſt in ea aliquid quod non ſit ipſa*. Circa primum duo facit. Primo excludit a Deo accidentium prædicationem; ſecundo concludit, quod nec etiam ſubſtantia de eo proprie prædicatur, ibi, *Unde nec proprie dicitur ſubſtantia.*

QUAESTIO IV.

AD intellectum huius partis duo quæruntur. Primo de divina ſimplicitate. Secundo de ſimplicitate creaturæ.

Circa primum tria quæruntur.

Primo. Si in Deo ſit omnimoda ſimplicitas.

Secundo. An contineatur in prædicamento ſubſtantiæ.

Tertio. Si alia prædicamenta de ipſo dicantur.

ARTICULUS I.

Utrum Deus ſit omnino ſimplex.

1. P. q. III. a. 7. & de pot. q. VII. a. 1. & Lib. I. contra Gent. cap. XVIII.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod Deus non ſit ſimplex omnino. Ens enim cui non ſit additio, eſt ens commune prædicatum de omnibus, de quo nihil poteſt vere negari. Sed Deus non eſt huiuſmodi. Ergo ad eſſe ſuum ſit aliqua additio. Non eſt ergo ſimplex.

2. Præterea. Boetius Lib. de Hebdom. (cap. 1.) *Omne quod eſt, (a) eſſe participat, ut ſit; alio autem participat, ut aliquid ſit*. Sed Deus veriſſime eſt ens, & eſt aliquid: quia bonus, & ſapiens, & huiuſmodi. Ergo Deus habet eſſe ſuum quo eſt, & ſuper hoc habet aliquid aliud quo aliquid eſt. Ergo non eſt ſimplex.

3. Item. De quocumque prædicatur aliquid, quod non eſt de ſubſtantia ſua, illud non eſt ſimplex. Sed quidquid prædicatur de aliquo poſtquam non prædicabatur, illud non eſt de ſubſtantia ſua, cum nulli rei ſubſtantia ſua de novo adveniat. Cum igitur de Deo prædicetur aliquid poſtquam non prædicabatur, ut eſſe Dominum, & Creatorem, quæ dicuntur de ipſo ex tempore; videtur quod ipſe non ſit ſimplex.

4. Præterea. Ubicumque ſunt plures res in uno, ibi oportet eſſe aliquem modum compoſitionis. Sed in divina natura ſunt tres perſonæ realiter diſtinctæ, convenientes in una eſſentia. Ergo videtur ibi eſſe aliquis modus compoſitionis.

Contra. Omne compoſitum eſt poſterius ſuis componentibus: quia ſimplicius eſt prius in ſe, quam addatur ſibi aliquid ad compoſitionem tertii. Sed primo ſimpliciter nihil eſt prius. Cum igitur Deus ſit primum principium, non eſt compoſitus.

Præterea. Illud quod eſt primum dans omnibus eſſe, habet eſſe non dependens ab alio: quod enim habet eſſe dependens ab alio, habet eſſe ab alio; & nullum tale eſt primum dans eſſe. Sed Deus eſt primum dans omnibus eſſe. Ergo ſuum eſſe non dependet ab alio. Sed cuiuslibet compoſiti eſſe de-

(a) Plenius ibi *participat eo quod eſt eſſe ut ſit.*

dependet ex componentibus, quibus remotis, & eſſe compoſiti tollitur & ſecundum rem, & ſecundum intellectum. Ergo Deus non eſt compoſitus.

Item. Illud quod eſt primum principium eſſendi, nobiliſſimo modo habet eſſe, cum ſemper ſit aliquid nobilius in cauſa quam in cauſato. Sed nobiliſſimus modus habendi eſſe, eſt quo totum aliquid eſt ſuum eſſe. Ergo Deus eſt ſuum eſſe. Sed nullum compoſitum totum eſt ſuum eſſe, quia eſſe ipſius ſequitur componentia, quæ non ſunt ipſum eſſe. Ergo Deus non eſt compoſitus. Et hoc ſimpliciter concedendum eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid eſſe ſine additione dicitur dupliciter. Aut de cuius ratione eſt ut nihil ſibi addatur; & ſic dicitur de Deo: hoc enim oportet perfectum eſſe in ſe, ex quo additionem non recipit: nec poteſt eſſe commune, quia omne commune ſalvatur in proprio, ubi ſibi fit additio. Aut ita quod non ſit de ratione eius quod fiat ſibi additio, neque quod non fiat: & hoc modo ens commune eſt ſine additione. In intellectu enim entis non includitur iſta conditio ſine additione: alias numquam poſſet ſibi fieri additio, quia eſſet contra rationem eius: & ideo commune eſt, quia in ſui ratione non dicit aliquam additionem; ſed poteſt ſibi fieri additio, ut determinetur ad proprium: ſicut etiam animal commune dicitur eſſe ſine ratione, quia de intellectu eius non eſt habere rationem, neque non habere; aſinus autem dicitur ſine ratione eſſe, quia in intellectu eius includitur negatio rationis, & per hoc determinatur ſecundum differentiam propriam. Ita etiam divinum eſſe eſt determinatum in ſe, & ab omnibus aliis diviſum, per hoc quod ſibi nulla additio fieri poteſt. Unde patet quod negationes dictæ de Deo, non deſignant in ipſo aliquam compoſitionem.

Ad ſecundum dicendum, quod in rebus creatis res determinatur ut ſit aliquid tripliciter. Aut per additionem alicuius differentiæ, quæ potentialiter in genere erat; aut ex eo quod natura communis recipitur in aliquo, & fit hoc aliquid; aut ex eo quod alicui additur accidens, per quod dicitur eſſe vel ſciens, vel albus. Nullus iſtorum modorum poteſt eſſe in Deo, quia ipſe non eſt commune aliquid, cum de intellectu ſuo ſit quod non addatur ſibi aliquid; nec etiam eius natura eſt recepta in aliquo, cum ſit actus purus; nec etiam recipit aliquid extra eſſentiam ſuam, eo quod eſſentia ſua continet omnem perfectionem. Remanet autem quod ſit aliquid determinatum per conditionem negandi ab ipſo omnem additionem, vel conditionem: & per hoc removetur ab eo omne illud quod poſſibile eſt additionem recipere. Unde per ſuum eſſe abſolutum non tantum eſt, ſed aliquid eſt. Nec differt in eo quo eſt, & aliquid eſſe, niſi per modum ſignificandi, vel ratione, ut ſupra dictum eſt (diſt. 11. qu. unica art. 2.) de attributis. Dictum autem Boetii intelligitur de participantibus eſſe, & non de eo qui eſſentialiter eſt ſuum eſſe. Ex quo patet quod attributa nullam compoſitionem in ipſo faciunt. Sapientia enim ſecundum ſuam rationem non facit compoſitionem, ſed ſecundum ſuum eſſe, prout in ſubiecto realiter differens eſt ab ipſo; qualiter in Deo non eſt, ut dictum eſt (in hac diſt. qu. 1. art. 1.)

Ad tertium dicendum, quod huiuſmodi relationes, quæ dicuntur de Deo ex tempore, non ponunt aliquid in ipſo realiter, ſed tantum in creatura. Contingit enim, ut dicit Philoſophus V. Metaph. (tex. xx.) aliquid dici relative, non quod ipſum referatur, ſed quia aliquid refertur ad ipſum; ſicut eſt in omnibus quorum unum dependet ab altero, & non e contrario; ſicut ſcibile non eſt relativum, niſi quia ſcientia refertur ad ipſum: ſcibile enim non dependet a ſcientia, ſed e converſo. Sed quia intellectus noſter non poteſt accipere relationem in uno extremorum, quin intelligatur in illo ad quod refertur; ideo ponit relationem quamdam circa ipſum ſcibile, & ſignificat ipſum relative. Unde illa relatio, quæ ſignificatur in ſcibili, non eſt realiter in ipſo, ſed ſecundum rationem tantum, in ſcientia autem realiter. Ita etiam relatio importata per hoc nomen *Deus*, vel *Creator*, cum de Deo dicatur, non ponit aliquid in Deo niſi ſecundum intellectum, ſed tantum in creatura. Ex quo patet quod diverſitas relationum ipſius Dei ad creaturas, non ponit compoſitionem in ipſo.

Ad quartum dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (diſt. 11. qu. unica ar. 5.) proprietas perſonalis comparata ad eſſentiam, non differt re ab ipſa, & ideo non facit compoſitionem cum ea; ſed comparata ad ſuum correlativum, facit diſtinctionem realem; ſed ex illa parte non eſt aliqua unio, & ideo nec compoſitio. Unde relinquitur ibi tres eſſe res, & tamen nullam compoſitionem. Ex hoc patet, nomina perſonalia nullam in Deo compoſitionem ſignificare.

AR-

ARTICULUS II.

Utrum Deus ſit in prædicamento ſubſtantiæ.

I. P. q. III. *art.* 5.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Deus ſit in prædicamento ſubſtantiæ. Omne enim quod eſt, vel eſt ſubſtantia, vel accidens. Sed Deus non eſt accidens. Ergo eſt ſubſtantia. Cum igitur ſubſtantia prædicetur de ipſo, ſicut prædicatum ſubſtantiale, & non converſim, quia non omnis ſubſtantia eſt Deus, videtur quod de ipſo prædicetur ſicut genus, & ita Deus eſt in genere ſubſtantiæ.

2. Præterea. Subſtantia eſt quod non eſt in ſubiecto, ſed eſt ens per ſe. Cum igitur Deo hoc maxime conveniat, videtur quod ipſe ſit in genere ſubſtantiæ.

3. Præterea. Secundum Philoſophum X. Metaphyſic. (tex. III. ac deinceps) unumquodque menſuratur minimo ſui generis, & dicit ibi Commentator, quod illud ad quod menſurantur omnes ſubſtantiæ, eſt primus motor, qui, ſecundum ipſum, eſt Deus. Ergo Deus eſt in genere ſubſtantiæ.

Contra. Quidquid eſt in genere ſubſtantiæ, aut eſt ſicut generaliſſimum, aut eſt ſicut contentum ſub ipſo. Sed Deus non eſt in genere ſubſtantiæ ſicut generaliſſimum, quia prædicaretur de omnibus ſubſtantiis; nec etiam ſicut contentum ſubſtantiæ, quia adderet aliquid, ſcilicet genus, & ita non eſſet divina eſſentia ſimpliciſſima. Ergo Deus non eſt in genere ſubſtantiæ.

Præterea. Quidquid eſt in genere, habet eſſe ſuum determinatum ad illud genus. Sed eſſe divinum nullo modo terminatum eſt ad aliquod genus; quinimmo comprehendit in ſe nobilitates omnium generum, ut dicit Philoſophus, & Commentator in V. Metaph. [tex. XXI.] Ergo Deus non eſt in genere ſubſtantiæ. (*a*) Quod ſimpliciter concedendum eſt.

Huius autem ratio quadruplex aſſignatur. Prima ponitur in littera ex parte nominis ſumpta. Nomen enim ſubſtantiæ imponitur a ſubſtando: Deus autem nulli ſubſtat. Secunda ſumitur ex ratione eius quod eſt in genere. Omne enim huiuſmodi addit aliquid ſupra genus, & ideo illud quod eſt ſumme ſimplex, non poteſt eſſe in genere. Tertia ratio ſubtilior eſt Avicennæ [tract. V. Meta. cap. IV. & tr. IX. cap. I.] Omne quod eſt in genere, habet quidditatem differentem ab eſſe, ſicut homo: humanitati enim ex hoc quod eſt humanitas, non debetur eſſe in actu: poteſt enim cogitari humanitas, & tamen ignorari an aliquis homo ſit. Et ratio huius eſt, quia commune, quod prædicatur de his quæ ſunt in genere, prædicat quidditatem, cum genus, & ſpecies prædicentur in eo quod quid (*b*) eſt. Illi autem quidditati non debetur eſſe niſi per hoc quod ſuſcepta eſt in hoc, vel in illo. Et ideo quidditas generis, vel ſpeciei non communicatur ſecundum unum eſſe omnibus, ſed ſolum ſecundum unam rationem communem. Unde conſtat quod eſſe ſuum non eſt quidditas ſua. In Deo autem eſſe ſuum eſt quidditas ſua: aliter enim accideret quidditati, & ita eſſet acquiſitum ſibi ab alio, & non haberet eſſe per eſſentiam ſuam. Et ideo Deus non poteſt eſſe in aliquo genere. Quarta cauſa eſt ex perfectione divini eſſe, quæ colligit omnes nobilitates omnium generum. Unde ad nullum genus determinatur, ut obiectum eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus ſimpliciter non eſt accidens, nec tamen omnino proprie poteſt dici ſubſtantia: tum quia nomen ſubſtantiæ dicitur a ſubſtando, tum quia ſubſtantia quidditatem nominat, quæ eſt aliud ab eſſe eius. Unde illa eſt diviſio entis creati. Si tamen non fieret in hoc vis, largo modo poteſt dici ſubſtantia, quæ tamen intelligitur ſupra omnem ſubſtantiam creatam, quantum ad id quod eſt perfectionis in ſubſtantia, ut non eſſe in alio, & huiuſmodi: & tunc eſt idem in prædicato, & in ſubiecto, ſicut in omnibus quæ de Deo prædicantur: & ideo non ſequitur quod omne quod eſt ſubſtantia, ſit Deus: quia nihil aliud ab ipſo recipit prædicationem ſubſtantiæ ſic acceptæ, ſecundum quod dicitur de ipſo: & ita propter diverſum modum prædicandi, non dicitur ſubſtantia de Deo, & creaturis univoce, ſed analogice. Et hæc poteſt eſſe alia ratio quare Deus non eſt in aliquo genere, quia ſcilicet nihil de ipſo, & de aliis univoce prædicatur.

Ad ſecundum dicendum, quod iſta diffinitio, ſecundum Avicennam (tract. II. Meta. cap. I. & tract. III. cap. VIII.) non poteſt eſſe ſubſtantiæ: Subſtantia eſt quæ non eſt in ſubiecto. Ens enim non eſt genus. Hæc autem negatio *non in ſubiecto* nihil ponit: unde hoc quod dico, Ens non eſt in ſub-

(a) *Ita quæ vidimus exempla omnia; Nicolai autem:* SOLUTIO. Reſpondeo, Deum non eſſe in prædicamento ſubſtantiæ: quod ſimpliciter concedendum eſt. (b) *Al. omittitur* eſt.

ſubiecto, non dicit aliquod genus: quia in quolibet genere oportet ſignificare quidditatem aliquam, ut dictum eſt, de cuius intellectu non eſt eſſe. Ens autem non dicit quidditatem, ſed ſolum actum eſſendi, cum ſit principium ipſum: & ideo non ſequitur: Eſt non in ſubiecto: ergo eſt in genere ſubſtantiæ. Sed hoc Deo non convenit, ut dictum eſt [loc. cit.]

Ad tertium dicendum, quod menſura proprie dicitur in quantitatibus: dicitur enim menſura illud per quod innoteſcit quantitas rei: & hoc eſt minimum in genere quantitatis, vel ſimpliciter, ut in numeris, quæ menſurantur unitate, quæ eſt minimum ſimpliciter; aut minimum ſecundum poſitionem noſtram, ſicut in continuis, in quibus non eſt minimum ſimpliciter: unde ponimus palmam loco minimi ad menſurandum pannos, vel ſtadium ad menſurandum viam. Exinde tranſumptum eſt nomen menſuræ ad omnia genera, ut illud quod eſt primum in quolibet genere, & ſimpliciſſimum, & perfectiſſimum, dicatur menſura omnium quæ ſunt in genere illo, eo quod unumquodque cognoſcitur habere de veritate generis plus, & minus, ſecundum quod magis accedit ad ipſum, vel recedit, ut album in genere colorum. Ita etiam in genere ſubſtantiæ, illud quod habet eſſe perfectiſſimum, & ſimpliciſſimum, dicitur menſura omnium ſubſtantiarum, ſicut Deus. Unde non oportet quod ſit in genere ſubſtantiæ ſicut contentum, ſed ſolum ſicut principium habens in ſe omnem perfectionem generis, ſicut unitas in numeris; ſed diverſimode: quia unitate non menſurantur niſi numeri; ſed Deus eſt menſura non tantum ſubſtantialium perfectionum, ſed omnium quæ ſunt in omnibus generibus, ſicut ſapientiæ, virtutis, & huiuſmodi. Et ideo quamvis unitas contineatur in uno genere determinato ſicut principium, non tamen Deus.

ARTICULUS III.

Utrum alia prædicamenta de Deo dicantur.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur etiam quod alia prædicamenta de Deo dicantur. De quocumque enim prædicatur ſpecies, & genus. Sed ſcientia, quæ eſt ſpecies qualitatis, invenitur in Deo, & magnitudo, quæ eſt ſpecies quantitatis. Ergo & quantitas, & qualitas.

2. Præterea. Philoſophus in IV. Metaphyſic. (tex. IV. & ſeqq.) dicit: *Unum in ſubſtantia facit idem, in quantitate æquale, in qualitate ſimile*. Sed in Deo dicitur vere æqualitas, & ſimilitudo. Ergo oportet de eo dici aliquid per modum qualitatis, & quantitatis, ſicut ſcientiam, vel magnitudinem.

3. Præterea. Natura generis propriiſſime reperitur in eo in quo primo eſt. Sed Deus eſt primum agens. Ergo in eo actio præcipue invenitur.

4. Præterea. Quanto aliquid eſt debilioris eſſe, tanto magis repugnat ſummæ perfectioni. Sed inter omnia alia entia relatio habet debiliſſimum eſſe, ut dicit Commentator XI. Metaph. [tex. XI.] unde etiam fundatur ſuper alia omnia entia, ſicut ſupra quantitatem æqualitas, & ſic de aliis. Cum igitur in divinis inveniatur relatio, multo fortius alia prædicamenta.

Contra. Auguſtinus [V. de Trinit. cap. VIII.] *Omne quod de Deo dicitur, aut ſecundum ſubſtantiam, aut ſecundum relationem dicitur*: & ita alia prædicamenta non erunt in divinis. Hoc etiam habetur ex auctoritate Auguſtini in littera.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod quidquid inventum in creaturis, de Deo prædicatur, prædicatur eminenter, ut dicit Dionyſius [VII. de divin. Nom.] ſicut etiam eſt in omnibus aliis cauſis, & cauſatis. Unde oportet omnem imperfectionem removeri ab eo quod in divinam prædicationem venit. Sed in unoquoque novem prædicamentorum duo invenio, ſcilicet rationem accidentis, & rationem propriam illius generis, ſicut quantitatis, vel qualitatis. Ratio autem accidentis imperfectionem continet: quia eſſe accidentis eſt ineſſe, & dependere, & compoſitionem facere cum ſubiecto per conſequens. Unde ſecundum rationem accidentis nihil poteſt de Deo prædicari. Si autem conſideremus propriam rationem cuiuslibet generis, quodlibet aliorum generum, præter ad aliquid, importat imperfectionem: quantitas enim habet propriam rationem in comparatione ad ſubiectum: eſt enim quantitas menſura ſubſtantiæ, qualitas diſpoſitio ſubſtantiæ, & ſic patet in omnibus aliis. Unde eadem ratione removentur a divina prædicatione ſecundum rationem generis, ſicut removebantur per rationem accidentis. Si autem conſideremus ſpecies ipſarum, tunc aliqua ſecundum differentias completivas important aliquid perfectionis, ut ſcientia, virtus, & huiuſmodi. Et ideo iſta prædicantur de Deo ſecundum propriam ratio-

rationem ſpeciei, & non ſecundum rationem generis. Ad aliquid autem, etiam ſecundum rationem generis, non importat aliquam dependentiam ad ſubiectum; immo refertur ad aliquid extra: & ideo etiam ſecundum rationem generis in divinis invenitur. Et propter hoc tantum remanent duo modi prædicandi in divinis, ſcilicet ſecundum ſubſtantiam, & ſecundum relationem: non enim ſpeciei contentæ in genere debetur aliquis modus prædicandi, ſed ipſi generi.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut dictum eſt [in cor. artic.] ſcientia non prædicatur de Deo ſecundum rationem generis, ſed ſecundum propriam differentiam, quæ complet rationem ipſius. Unde non prædicatur univoce de Deo, & de aliis; ſed ſecundum prius, & poſterius.

Ad ſecundum dicendum, quod in divinis quædam dicuntur habere modum quantitatis, vel qualitatis: non quia ſecundum talem modum prædicentur de Deo, ſed ſecundum modum quo inveniuntur in creaturis, prout nomina (a) quæ a nobis impoſita ſunt, modum habent qualitatis, & quantitatis: ſicut etiam Damaſcenus dicit [Lib. I. Fidei orth. cap. XII.] quod quædam dicuntur de Deo, ſicut aſſequentia ſubſtantiam, cum tamen, prout in ipſo eſt, nihil ſit aſſequens.

Ad tertium dicendum, quod actio, ſecundum quod eſt prædicamentum, dicit aliquid fluens ab agente, & cum motu; ſed in Deo non eſt aliquid medium ſecundum rem inter ipſum & opus ſuum, & ideo non dicitur agens actione quæ eſt prædicamentum; ſed actio ſua eſt ſubſtantia. De hoc tamen plenius dicetur in principio Secundi (diſtinct. 1. quæſt. unica art. 2.)

Ad quartum dicendum, quod debilitas eſſe relationis conſideratur ſecundum inhærentiam ſui ad ſubiectum: quia non ponit aliquid abſolutum in ſubiecto, ſed tantum per reſpectum ad aliud. Unde ex hoc habet magis quod veniat in divinam prædicationem: quia quanto minus addit, tanto minus repugnat ſimplicitati.

QUAESTIO V.

Deinde quæritur de ſimplicitate ex parte creaturæ, & circa hoc tria quæruntur.

Primo. Utrum aliqua creatura ſit ſimplex.

Secundo. Utrum anima ſit ſimplex, quia hoc habet ſpecialem difficultatem.

Tertio. Utrum ſit tota in qualibet parte corporis.

ARTICULUS I.

Utrum aliqua creatura ſit ſimplex.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod aliqua creatura ſimplex ſit. Forma enim eſt compoſitioni contingens, ſimplici, & invariabili eſſentia conſiſtens. Sed forma eſt creatura. Ergo &c.

2. Præterea. Reſolutio intellectus non ſtat quouſque invenit compoſitionem, ſive ſint ſeparabilia ſecundum rem, ſive non: multa enim ſeparantur intellectu quæ non ſeparantur actu, ſecundum Boetium Lib. de Hebdom. (cap. II.) illud ergo in quo ultima ſtat reſolutio intellectus, eſt omnino ſimplex. Sed ens commune eſt huiuſmodi. Ergo &c.

3. Præterea. Si omnis creatura eſt compoſita, conſtat quod non eſt compoſita niſi ex creaturis. Ergo & componentia ſua erunt compoſita. Igitur univerſaliter in infinitum (quod natura, & intellectus non patitur) vel erit devenire ad prima componentia ſimplicia, quæ tamen creaturæ ſunt. Ergo &c.

4. Si dicatur, quod illa componentia non poſſunt eſſe ſimplicia, quia habent habitudinem concretam, quod ſint ab alio; contra. Illud quod eſt extrinſecum rei, non facit compoſitionem cum re ipſa. Sed agens eſt extrinſecum a re. Ergo per hoc quod res eſt ab aliquo agente, non inducitur in ipſam aliqua compoſitio.

Contra. Boetius [I. de Trin. cap. III.] *In omni eo quod eſt citra primum, differt & quod eſt, & quo eſt*. Sed omnis creatura eſt citra primum. Ergo eſt compoſita ex eſſe, & quod eſt.

Præterea. Omnis creatura habet eſſe finitum. Sed eſſe non receptum in aliquo, non eſt finitum, immo abſolutum. Ergo omnis creatura habet eſſe receptum in aliquo: & ita oportet quod habeat duo ad minus, ſcilicet eſſe, & id quod eſſe recipit.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod omne quod procedit a Deo in diverſitate eſſentiæ, deficit a ſimplicitate eius. Ex hoc autem

(a) *Al. deeſt* quæ.

Digitized by Google

quod deficit a ſimplicitate, non oportet quod incidat in compoſitionem; ſicut ex hoc quod deficit a ſumma bonitate, non oportet quod incidat in ipſam aliqua malitia. Dico ergo, quod creatura eſt duplex. Quædam enim eſt quæ habet eſse completum in ſe, ſicut homo, & huiuſmodi; & talis creatura ita deficit a ſimplicitate divina quod incidit in compoſitionem. Cum enim in ſolo Deo eſse ſuum ſit ſua quidditas, oportet quod in qualibet creatura, vel in corporali, vel in ſpirituali, inveniatur quidditas vel natura ſua, & eſse ſuum, quod eſt ſibi acquiſitum a Deo, cuius eſſentia eſt ſuum eſse: & ita componitur ex eſse, vel quo eſt, & quod eſt. Eſt etiam quædam creatura quæ non habet eſse in ſe, ſed tantum in alio, ſicut materia prima, ſicut forma qualibet, ſicut univerſale: non enim eſt eſse alicuius, niſi particularis ſubſiſtentis in natura: & talis creatura non deficit a ſimplicitate, ita quod ſit compoſita. Si enim dicatur, quod componitur ex ipſa ſua natura, & habitudinibus quibus refertur ad Deum, vel ad illud cum quo componitur: item quæritur de illis habitudinibus, utrum ſint res, vel non: & ſi non ſunt res, non faciunt compoſitionem; ſi autem ſunt res, ipſæ non referuntur habitudinibus aliis, ſed ſe ipſis: quia illud quod per ſe eſt relatio, non refertur per aliam relationem. Unde oportebit devenire ad aliquid quod non eſt compoſitum; ſed tamen deficit a ſimplicitate primi: & defectus iſte perpenditur ex duobus: vel quia eſt diviſibile in potentia, vel per accidens, ſicut materia prima, & forma, & univerſale: vel quia eſt componibile alteri, quod divina ſimplicitas non patitur.

Et per hoc patet ſolutio ad ea quæ obiecta ſunt. Primæ enim rationes procedebant de illis creaturis quæ non habent eſse completum, quæ non componuntur ex aliis ſicut ex partibus; & aliæ duæ procedebant de creaturis quæ habent eſse completum.

ARTICULUS II.

Utrum anima ſit ſimplex.

I. P. q. lxxv. *a.* I. *& II. cont. Gent. c.* xlix. *& c.* lxv.

I. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod anima ſit ſimplex. Sicut enim dicit Philoſophus II. de Anima (text. 11.) anima eſt forma corporis. Sed ibidem dicit, quod forma neque eſt materia, neque compoſitum. Ergo anima non eſt compoſita.

2. Præterea. Omne quod eſt compoſitum, habet eſse ex ſuis componentibus. Si igitur anima ſit compoſita, tunc ipſa in ſe habet aliquod eſse, & illud eſse numquam removetur ab ea. Sed ex coniunctione animæ ad corpus relinquitur eſse hominis. Ergo eſse hominis eſt eſse duplex, ſcilicet eſse animæ, & eſse coniuncti: quod non poteſt eſse, cum unius rei ſit unicum eſse.

3. Præterea. Omnis compoſitio quæ advenit rei poſt ſuum eſse completum, eſt ſibi accidentalis. Si igitur anima eſt compoſita ex ſuis principiis, habens in ſe eſse perfectum, compoſitio ipſius ad corpus erit ſibi accidentalis. Sed compoſitio accidentalis terminatur ad unum per accidens. Ergo ex anima, & corpore non efficitur niſi unum per accidens; & ita homo non eſt ens per ſe, ſed per accidens.

4. Contra. Boetius (I. de Trin. cap. III.) *Nulla forma ſimplex poteſt eſſe ſubiectum.* Sed anima eſt ſubiectum & potentiarum, & habituum, & ſpecierum intelligibilium. Ergo non eſt forma ſimplex.

5. Præterea. Forma ſimplex non habet eſse per ſe, ut dictum eſt (art. præced. in cor.) Sed illud quod non habet eſse niſi per hoc quod eſt in altero, non poteſt remanere poſt illud, nec etiam poteſt eſse motor, quamvis poſſit eſse principium motus, quia movens eſt ens perfectum in ſe: unde forma ignis non eſt motor, ut dicitur VIII. Phyſic. (text. xl.) Anima autem manet poſt corpus, & eſt motor corporis. Ergo non eſt forma ſimplex.

6. Præterea. Nulla forma ſimplex habet in ſe unde individuetur, cum omnis forma ſit de ſe communis. Si igitur anima eſt forma ſimplex, non habebit in ſe unde individuetur; ſed tantum individuabitur per corpus. Remoto autem eo quod eſt cauſa individuationis, tollitur individuatio. Ergo remoto corpore, non remanebunt animæ diverſæ, ſecundum individua; & ita non remanebit niſi una anima, quæ erit ipſa natura animæ.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod hic eſt duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod anima eſt compoſita ex materia, & forma: quorum etiam ſunt quidam dicentes, eamdem eſſe materiam animæ, & aliorum corpo-

poralium, & ſpiritualium. Sed hoc non videtur eſſe verum, quia nulla forma efficitur intelligibilis, niſi per hoc quod ſeparatur a materia, & ab appendentiis materiæ. Hoc autem non eſt, inquantum eſt materia corporalis perfecta corporeitate, cum ipſa forma corporeitatis ſit intelligibilis per ſeparationem a materia. Unde illæ ſubſtantiæ quæ ſunt intelligibiles per naturam, non videntur eſſe materiales: alias ſpecies rerum in ipſis non eſſent ſecundum eſſe intelligibile. Unde Avicenna (tract. III. cap. VIII.) dicit, quod aliquid dicitur eſſe intellectivum, quia eſt immune a materia. Et propterea materia prima, prout conſideratur nuda ab omni forma, non habet aliquam diverſitatem, nec efficitur diverſa per aliqua accidentia ante adventum formæ ſubſtantialis, cum eſſe accidentale non præcedat ſubſtantiale. Uni autem perfectibili debetur una perfectio. Ergo oportet quod prima forma ſubſtantialis perficiat totam materiam. Sed prima forma quæ recipitur in materia, eſt corporeitas, a qua numquam denudatur, ut dicit Comment. in I. Phyſic. (text. com. lxIII.) Ergo forma corporeitatis eſt in tota materia; & ita materia non erit niſi in corporibus. Si enim diceres, quod quidditas ſubſtantiæ eſſet prima forma recepta in materia; adhuc redibit in idem: quia ex quidditate ſubſtantiæ materia non habet diviſionem, ſed ex corporeitate, quam conſequuntur dimenſiones quantitatis in actu; & poſtea per diviſionem materiæ, ſecundum quod diſponitur diverſis ſitibus, acquiruntur in ipſa diverſæ formæ. Ordo enim nobilitatis in corporibus videtur eſſe ſecundum ordinem ſitus ipſorum, ſicut ignis eſt ſuper aerem: & ideo non videtur quod anima habeat materiam, niſi materia æquivoce ſumatur.

Alii dicunt, quod anima eſt compoſita ex quo eſt, & quod eſt. Differt autem quod eſt a materia: quia quod eſt, dicit ipſum ſuppoſitum habens eſſe; materia autem non habet eſſe, ſed compoſitum ex materia, & forma: unde materia non eſt quod eſt, ſed compoſitum. Unde in omnibus illis in quibus eſt compoſitio ex materia, & forma, eſt etiam compoſitio ex quo eſt, & quod eſt. In compoſitis autem ex materia, & forma *quo eſt* poteſt dici tripliciter. Poteſt enim dici *quo eſt* ipſa forma partis, quæ dat eſſe materiæ. Poteſt etiam dici *quo eſt* ipſe actus eſſendi, ſcilicet eſſe, ſicut quo curritur, eſt actus currendi. Poteſt etiam dici *quo eſt* ipſa natura, quæ relinquitur ex coniunctione formæ cum materia, ut humanitas; præcipue ſecundum ponentes, quod forma, quæ eſt totum, quæ dicitur quidditas, non eſt forma partis, de quibus eſt Avicenna (tract. v. cap. III.) Cum autem de ratione quidditatis, vel eſſentiæ, non ſit quod ſit compoſita, vel compoſitum; conſequens poterit inveniri, & intelligi aliqua quidditas ſimplex, non conſequens compoſitionem formæ, & materiæ. Si autem inveniamus aliquam quidditatem quæ non ſit compoſita ex materia, & forma, illa quidditas aut eſt eſſe ſuum, aut non. Si illa quidditas ſit eſſe ſuum, ſic erit eſſentia ipſius Dei, quæ eſt ſuum eſſe, & erit omnino ſimplex. Si vero non ſit ipſum eſſe, oportet quod habeat eſſe acquiſitum ab alio, ſicut eſt omnis quidditas creata. Et quia hæc quidditas poſita eſt non ſubſiſtere in materia, non acquireretur ſibi eſſe in altero, ſicut quidditatibus compoſitis, immo acquiretur ſibi eſſe in ſe; & ita ipſa quidditas erit hoc quod eſt, & ipſum eſſe ſuum erit quo eſt. Et quia omne quod non habet aliquid a ſe, eſt poſſibile reſpectu illius; huiuſmodi quidditas cum habeat eſſe ab alio, erit poſſibilis reſpectu illius eſſe, & reſpectu eius a quo eſse habet, in quo nulla cadit potentia: & ita in tali quidditate invenietur potentia, & actus, ſecundum quod ipſa quidditas eſt poſſibilis, & eſſe ſuum eſt actus eius. Et hoc modo intelligo in Angelis compoſitionem potentiæ, & actus, & de quo eſt, & quod eſt; & ſimiliter in anima. Unde Angelus, vel anima poteſt dici quidditas, vel natura, vel forma ſimplex, inquantum eorum quidditas non componitur ex diverſis; tamen advenit ſibi compoſitio horum duorum, ſcilicet quidditatis, & eſse.

Ad primum ergo dicendum, quod anima non eſt compoſita ex aliquibus quæ ſint partes quidditatis ipſius, ſicut nec qualibet alia forma; ſed quia anima eſt forma abſoluta, non dependens a materia, quod convenit ſibi propter aſſimilationem, & propinquitatem ad Deum, ipſa habet eſse per ſe, quod non habent aliæ formæ corporales. Unde in anima invenitur compoſitio eſse, & quod eſt, & non in aliis formis: quia ipſum eſſe non eſt formarum corporalium abſolute, ſicut eorum quæ ſunt, ſed compoſiti.

Ad ſecundum dicendum, quod anima ſine dubio habet in ſe eſſe perfectum, quamvis hoc eſſe non reſultet ex partibus componentibus quidditatem ipſius, nec per coniunctionem corporis efficitur ibi aliquod aliud

Digitized by Google

aliud eſſe; immo hoc ipſum eſſe quod eſt animæ per ſe, fit eſſe coniuncti: eſſe enim coniuncti non eſt niſi eſſe ipſius formæ. Sed verum eſt quod aliæ formæ materiales, propter earum imperfectionem, non ſunt per illud eſſe, ſed ſunt tantum principia eſſendi.

Et per hoc etiam patet ſolutio ad tertium: quia compoſitio quæ advenit animæ poſt eſſe completum, ſecundum modum intelligendi, non facit aliud eſſe, quia ſine dubio illud eſſe eſſet accidentale: & ideo non ſequitur quod homo ſit ens per accidens.

Ad quartum dicendum, quod ſi Boetius (ubi ſup.) loquitur de ſubiecto reſpectu quorumcumque accidentium, dictum eſt verum de forma, quæ eſt ita ſimplex quod etiam eſt ſuum eſſe, ſicut eſt Deus: & talis ſimplicitas nec in anima, nec in Angelo eſt. Si autem loquitur de ſubiecto reſpectu accidentium, quæ habent eſſe firmum in natura, & quæ ſunt accidentia individui; tunc eſt verum dictum ſuum etiam de forma ſimplici, cuius quidditas non componitur ex partibus. Sunt enim quædam accidentia quæ non habent eſſe vere, ſed tantum ſunt intentiones rerum naturalium; & huiuſmodi ſunt ſpecies rerum, quæ ſunt in anima, item accidentium habentium eſſe naturæ, quoniam conſequuntur naturam individui, ſcilicet materiam, per quam natura individuatur, ſicut album, & nigrum in homine: unde etiam non conſequuntur totam ſpeciem: & talibus accidentibus non poteſt ſubiici anima. Quædam autem habent eſſe naturæ, ſed conſequuntur ex principiis ſpeciei, ſicut ſunt proprietates conſequentes ſpeciem; & talibus accidentibus poteſt forma ſimplex ſubiici, quæ tamen non eſt ſuum eſſe ratione poſſibilitatis quæ eſt in quidditate eius, ut dictum eſt [in corp. art.] & talia accidentia ſunt potentiæ animæ: ſic enim & punctus, & unitas habent ſuas proprietates.

Ad quintum dicendum, quod omnis forma eſt aliqua ſimilitudo primi principii, qui eſt actus purus: unde quanto forma magis accedit ad ſimilitudinem ipſius, plures participat de perfectionibus eius. Inter formas autem corporum magis appropinquat ad ſimilitudinem Dei, anima rationalis; & ideo participat de nobilitatibus Dei, ſcilicet quod intelligit, & quod poteſt movere, & quod habet eſſe per ſe; & anima ſenſibilis minus, & vegetabilis adhuc minus, & ſic deinceps. Dico igitur, quod animæ non convenit movere, vel habere eſſe abſolutum, inquantum eſt forma, ſed inquantum eſt ſimilitudo Dei.

Ad ſextum dicendum, quod, ſecundum prædicta, in anima non eſt aliquid quo ipſa individuetur: & hoc intellexerunt qui negaverunt eam eſſe hoc aliquid, & non quod non habeat per ſe abſolutum eſſe. Et dico, quod non individuatur niſi ex corpore. Unde impoſſibilis eſt error ponentium animas prius creatas, & poſtea incorporatas: quia non efficiuntur plures niſi ſecundum quod infunduntur pluribus corporibus. Sed quamvis individuatio animarum dependeat a corpore quantum ad ſui principium, non tamen quantum ad ſui finem; ita ſcilicet quod ceſſantibus corporibus, ceſſet individuatio animarum. Cuius ratio eſt, quod cum omnis perfectio infundatur materiæ ſecundum capacitatem ſuam; natura animæ ita infundetur diverſis corporibus, non ſecundum eamdem nobilitatem, & puritatem: unde in unoquoque corpore habebit eſſe terminatum ſecundum menſuram corporis. Hoc autem eſſe terminatum, quamvis acquiratur animæ in corpore, non tamen ex corpore, nec per dependentiam ad corpus. Unde, remotis corporibus, adhuc remanebit unicuique animæ eſſe ſuum terminatum ſecundum affectiones, vel diſpoſitiones quæ conſecutæ ſunt ipſam prout fuit perfectio talis corporis. Et hæc eſt ſolutio Avicennæ (de Anima Par. I. cap. III.) & poteſt manifeſtari per exemplum ſenſibile. Si enim aliquid unum non retinens figuram diſtinguatur per diverſa vaſa, ſicut aquà; quando vaſa removebuntur, non remanebunt propriæ figuræ diſtinctæ; ſed remanebit una tantum aqua. Ita eſt de formis materialibus, quæ non retinent eſſe per ſe. Si autem ſit aliquid retinens figuram quod diſtinguatur ſecundum diverſas figuras per diverſa inſtrumenta, etiam remotis illis, remanebit diſtinctio figurarum, ut patet in cera: & ita eſt de anima, quæ retinet eſſe ſuum poſt corporis deſtructionem, quod etiam manet in ipſa eſſe individuatum, & diſtinctum.

AR-

Digitized by Google

ARTICULUS III.

Utrum anima ſit tota in toto, & tota in qualibet parte.

I.P.q. lxxvi. *a.*8. *& quodl.* x. *a.* 5. *& II. cont. Gent. cap.* lxxii.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod anima non ſit tota in qualibet parte corporis. Cum enim anima ſit forma ſimplex, totalitas eius attenditur ſecundum potentias. Sed non in qualibet parte corporis ſunt omnes eius potentiæ. Ergo non eſt tota in qualibet parte corporis.

2. Præterea. Animal eſt quod eſt compoſitum ex anima, & corpore. Si igitur anima eſſet in qualibet parte corporis tota, quælibet pars corporis eſſet animal, ſicut quælibet pars ignis eſt ignis. Ergo &c.

3. Præterea. Conſtat quod anima influit vitam corpori. Si igitur anima eſſet tota in qualibet parte corporis, quælibet pars corporis immediate acciperet vitam ab anima; & ita vita unius partis non dependeret ab alia: quod videtur falſum, quia vita totius corporis dependet ex corde. Ergo &c.

4. Præterea. Corpus habet diverſas partes diſtinctas. Si igitur anima eſſet in qualibet parte corporis tota, tota eſſet in pluribus locis ſimul. Hoc autem non videtur convenire niſi Deo. Ergo &c.

Contra. Forma ſubſtantialis adeſt cuilibet parti materiæ: non enim perficit tantum totum, ſed ſingulas partes. Sed anima eſt forma ſubſtantialis corporis animati. Ergo eſt in qualibet parte eius tota.

Præterea. Videmus quod anima æqualiter cito ſentit læſionem in qualibet parte corporis. Hoc autem non eſſet, niſi anima adeſſet cuilibet parti. Ergo anima eſt tota in qualibet parte corporis.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod quidam poſuerunt animam dupliciter poſſe conſiderari: aut ſecundum ſuam eſſentiam, aut ſecundum quod eſt quoddam totum potentiale. Si primo modo, ſic dicebant, ipſam non eſſe in toto corpore, ſed in aliqua parte eius, ſcilicet corde, & per cor vivificare totum corpus per ſpiritus vitales procedentes a corde. Si ſecundo modo, ſic anima conſideratur ut quædam potentia integrata ex omnibus particularibus potentiis: & ſic tota anima eſt in toto corpore, & non tota in qualibet parte corporis; immo, ſicut dicit Philoſophus II. de Anima (text. ix.) partes animæ ſe habent ad partes corporis, ſicut tota anima ad corpus totum: unde ſi pupilla eſſet animal, viſus eſſet anima eius. Huius autem poſitionis cauſa, fuit duplex falſa imaginatio. Una eſt, quia imaginati ſunt animam eſſe in corpore ſicut in loco, ac ſi tantum eſſet motor, & non forma, ſicut eſt nauta in navi. Alia eſt, quia imaginati ſunt ſimplicitatem animæ eſſe ad modum puncti, ut ſit aliquid indiviſibile habens ſitum indiviſibilem. Et utrumque horum ſtultum eſt. Et ideo dicendum cum Auguſtino (VI. de Trinit. cap. vi.) quod anima ſecundum eſſentiam ſuam conſiderata, tota eſt in qualibet parte corporis. (a) Idem dicit Albertus (Lib. de quatuor coævis cap. viii.) Non tamen tota, ſi accipiatur ſecundum totalitatem potentiarum: ſic enim eſt tota in toto animali. Et ratio huius eſt, quia nulli ſubſtantiæ ſimplici debetur locus, niſi ſecundum relationem quam habet ad corpus. Anima autem comparatur ad corpus ut eius formatio, a qua totum corpus, & quælibet pars eius habet eſſe, ſicut a forma ſubſtantiali. Et tamen potentias eius, non omnes partes corporis participant; immo ſunt aliquæ potentiæ, quibus non eſt poſſibile perfici aliquid corporeum, ſicut potentiæ intellectivæ; aliæ autem ſunt, quæ poſſunt eſſe perfectiones corporum, non tamen eas omnes influit anima in qualibet parte corporis, cum non quælibet pars corporis ſit eiuſdem harmoniæ, & commixtionis: & nihil recipitur in aliquo, niſi ſecundum proportionem recipientis: & ideo non eamdem perfectionem recipit ab anima auris, & oculus, cum tamen quælibet pars recipiat eſſe. Unde ſi conſideretur anima prout eſt forma, & eſſentia, eſt in qualibet parte corporis tota; ſi autem prout eſt motor ſecundum potentias ſuas, ſic eſt tota in toto, & in diverſis partibus ſecundum diverſas potentias.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicimus, totam animam eſſe in qualibet parte corporis, intelligimus per totum perfectionem naturæ ſuæ, & non aliquam totalitatem partium: totum enim, & perfectum eſt idem, ut dicit Philoſophus in III. Phyſic. (text. lxiv.)

Ad ſecundum dicendum, quod perfectibile debet eſſe proportionatum ſuæ perfectioni. Anima autem quamvis ſit forma ſimplex, eſt tamen multiplex in virtute, ſecundum quod ex eius eſſentia oriuntur diver-

(a) *Nicolai reiicit in marginem ſequentia de Alberto verba, citans ex eod. Lib. ſed P. II. tract. 1. q. iv. ar. 3. novæ editionis.*

verſæ potentiæ, & ideo oportet corpus proportionatum ſibi habere partes diſtinctas ad recipiendum diverſas potentias: unde etiam anima dicitur eſſe actus corporis organici. Et quia non quælibet pars animalis habet talem diſtinctionem, non poteſt dici animal. Sed animæ minus nobiles, quæ habent parvam diverſitatem in potentiis, perficiunt etiam corpus, quod eſt quaſi uniforme in toto, & partibus: & ideo ad diviſionem partium efficiuntur diverſæ animæ actu in partibus, ſicut etiam in animalibus annuloſis, & plantis. Non tamen ante diviſionem in huiuſmodi animalibus quælibet pars dicitur animal, niſi in potentia; ſicut nullius continui pars eſt niſi in potentia: unde nec pars ignis eſt aliquid actu, niſi poſt diviſionem.

Ad tertium dicendum, quod vivere in animali dicitur (*a*) dupliciter. Uno modo vivere eſt ipſum eſſe viventis, ſicut dicit Philoſophus. II. de Anima (text. XXXVII.) *Vivere viventibus eſt eſſe*: & hoc modo anima immediate facit vivere quamlibet partem corporis, inquantum eſt eius forma. Alio modo dicitur vivere pro operatione animæ, quam facit in corde prout eſt motor: & talis eſt vita quæ defertur per ſpiritus vitales; & talem vitam influit primo in cor, & poſtea in omnes alias partes. Et inde eſt quod læſo corde perit operatio animæ in omnibus partibus corporis, & per conſequens eſſe ipſarum partium, quod conſervatur per operationem animæ.

Ad quartum dicendum, quod anima non eſt in corpore, vel in partibus corporis, ſicut in loco, ſed ſicut forma in materia; & ideo non ſequitur quod ſit in pluribus locis.

EXPOSITIO SECUNDAE PARTIS TEXTUS.

Aliud timor, aliud lætitia, aliud triſtitia. Videtur per hoc non deſignari compoſitio animæ, cum iſta, ſecundum Philoſophum Lib. I. de Anima (text. XII.) ſint paſſiones coniuncti. Et dicendum, quod amor, & timor, & huiuſmodi omnia dicuntur dupliciter. Vel ſecundum corporalem paſſionem; & ſic ſunt paſſiones coniuncti, nec remanent in anima ſeparata: vel ſecundum quod conſiſtunt in apprehenſione, & affectione intellectiva; & ſic accidunt ipſi animæ ſecundum ſe, & ſunt in ipſa poſt ſeparationem a corpore. Unde etiam Philoſophus VII. Ethic. (cap. XVII.) & (XII. Metaph. (text. XXXIX.) ponit delectationem etiam in natura divina.

Sine indigentia Creatorem. Hoc ideo dicit, quia omnia alia agentia ab ipſo, agunt propter finem alium a ſe, & ideo acquiſitione illius finis indigent; ipſe autem Deus propter ſeipſum omnia facit, ut dicitur Proverb. XVI. 4. „Univerſa propter ſeipſum operatus eſt Dominus:“ & ideo agit ſine indigentia.

Sine habitu omnia continentem. Hoc ideo dicit, quia habitus eſt eorum quæ circa corpus adiacent, in quibus quodammodo ipſum corpus eſt, ſicut in veſtimento. Cum autem continere dicatur alio modo in corporalibus quam in ſpiritualibus (quia in corporalibus, quod ineſt, continetur ab eo in quo eſt, ſicut aqua a vaſe; in ſpiritualibus autem, quod ineſt, continet illud in quo eſt, ſicut anima corpus) Deus, qui eſt in rebus ſicut continens ipſas, non dicitur in eis eſſe, ſicut habens habitum eſt in habitu, ut includatur ab eis: eſt enim intra omnia non incluſus. Et ideo quamvis ſit in omnibus ſicut continens, non tamen omnia ſe habent ad ipſum per modum habitus.

Non enim ex compoſitis Deus, qui vita eſt, ſubſiſtit. Ad intellectum huius litteræ ſciendum eſt, quod quando aliquid ſubſtantialiter componitur ex partibus, perfectio eſt ipſius compoſiti, & non alicuius partium; ſicut forma non habet eſſe, nec materia, ſed totum compoſitum. In Deo autem invenitur perfectio & quantum ad eſſe, & quantum ad bene eſſe. Quantum ad eſſe, quia vita eſt: unde ſi vita divina eſſet alicuius ut compoſiti, oporteret quod ea ex quibus illud componeretur, non eſſent viventia. Et quia vita non habet aliquid admixtum, quod non ſit vita, ſicut nec eſſe, ut dicit Boetius Lib. de Hebdom. (cap. I.) ideo non poteſt eſſe ut Deus, qui non tantum vivit per vitam, ſed ipſemet eſt vita, ſit ex aliquibus compoſitis ad invicem ad conſtitutionem alicuius tertii. Quantum ad bene eſſe conſideratur divina perfectio quantum ad tria. Primo quantum ad poteſtatem; & ſecundum hoc ipſe Deus dicitur virtus, & non tantum habens virtutem. Unde non poteſt eſſe quod componatur ex aliquibus, quia in componentibus non eſſet virtus illa, & ita componeretur ex infirmis, ideſt carentibus virtute, quæ eſt totius. Virtus autem non habet aliquid admixtum, ſicut nec eſſe; ſed habens virtutem poteſt habere in-

fir-

(a) Al. duplex.

Digitized by Google

firmitatem admixtam. Secundo quantum ad pulchritudinem; & ſic Deus dicitur lux. Si autem iſta lux ſequeretur compoſitionem aliquam, componentia non eſſent lucentia; ſicut videmus quia ex congregatione diaphani efficitur corpus lucidum, ut chryſtallus, cum tamen partes diſperſæ, non habe- rent prius luciditatem. Nihil autem obſcurum in Deo poteſt eſſe, qui eſt lux, ſicut nec non eſse in eſse. Tertio quantum ad naturæ ſubtilitatem: dicitur enim ſpiritus eſsentialiter. Unde formalitas ſua, ſive quidditas, non eſt ex aliquibus diſparibus, id eſt diſſimiliter ſe habentibus ad formalitatem, ſicut humanitas ex anima, & corpore, per quam homo formaliter eſt.

Vivens per totum: quia nihil eſt in eo niſi vita.

DISTINCTIO IX.

De diſtinctione perſonarum.

NUnc ad diſtinctionem perſonarum accedamus. Teneamus ergo, ut docet Auguſtinus (Fulgentius) in Lib. de Fide ad Petrum (cap. 1.) Patrem, & Filium, & Spiritum ſanctum, unum eſſe naturaliter Deum; nec tamen ipſum Patrem eſſe qui Filius eſt, nec ipſum Filium eſſe qui Pater eſt, nec Spiritum ſanctum eſſe qui Pater eſt, aut Filius. Una enim eſt eſſentia Patris, & Filii, & Spiritus ſancti: in qua non eſt aliud Pater, aliud Filius, aliud Spiritus ſanctus; quamvis perſonaliter ſit alius Pater, alius Filius, alius Spiritus ſanctus.

Hic de coæternitate Filii cum Patre.

GEnitus eſt enim a Patre Filius, & ideo alius; nec tamen ante fuit Pater quam Filius: coæternæ ſunt enim ſibi tres perſonæ.

Argumentatio Arianorum.

SEd contra hoc inquit hæreticus, ut refert Ambroſius in I. Lib. (1) de Fide (ad Gratianum cap. v.) Omne quod natum eſt, principium habet; & ideo quia Filius (2) natus eſt, principium habet, & eſſe cœpit. Quod hæreticorum ore ſic dictum eſt. Nam ipſe Arius, ut meminit Auguſtinus in Lib. VI. de Trinit. (cap. 1.) dixiſſe fertur: Si Filius eſt, natus eſt; ſi natus eſt, (3) erat quando non erat Filius.

Reſponſio Auguſtini catholica.

„ QUi hoc dicunt, non intelligunt etiam natum eſſe de Deo ſempiternum „ eſſe, ut ſit (4) coæternus Patri Filius; ſicut ſplendor, qui gignitur ab „ igne, atque diffunditur, (5) coævus eſt illi; & eſſet coæternus, ſi ignis eſset „ æternus. “

Oppoſitio Auguſtini contra hæreticum.

„ ITem, ſi Dei Filius (inquit Auguſtinus ibidem) virtus, & ſapientia Dei „ eſt, nec umquam fuit Deus ſine virtute, & ſapientia; coæternus eſt „ Deo Patri Filius. Dicit autem Apoſtolus (I. Corinth. 1.) Chriſtum eſſe Dei „ virtutem, & Dei ſapientiam. Aut ergo non fuit quando non fuit Filius, aut „ aliquando Deus non habuit virtutem, & ſapientiam: quod dementis eſt dicere.

(1) *Al* de Trinit. (2) *Al. deeſt* natus. (3) *Al.* & erat. *In textu Magiſtri legitur* erat tempus (4) *Al.* coævus. (5) *Al.* coæternus.

„ re: conſtat enim quia ſemper habuit ſapientiam. Semper ergo habuit Fi-
„ lium. “

Reſponſio Ambroſii ad idem auctoritate fulta.

EIdem quoque Arianicæ quæſtioni Ambroſius (ubi ſupra) in hunc modum reſpondet. „ Ego, inquam, Filium natum eſſe confiteor: quod reliquum eſt „ infidelitatis, horreſco. Scriptum eſt enim in veteri teſtamento (Eſa. xliii. 10.) „ ut vel unum ex pluribus dicam: Ante me non fuit alius Deus, & poſt me „ non erit. Quis ergo hoc dicit, Pater, an Filius? Si Filius, Ante me, inquit, „ non fuit alius Deus: ſi Pater, Poſt me, inquit, non erit: hic priorem; ille „ poſteriorem non habet. Invicem enim in ſe, & Pater in Filio, & Filius in „ Patre cognoſcitur. Cum enim Patrem dixeris, eius etiam Filium deſignaſti, „ quia nemo ipſe eſt pater ſibi; cum Filium nominas, etiam Patrem fateris, quia „ nemo ipſe ſibi filius eſt. Itaque nec Filius ſine Patre, nec Pater poteſt eſſe ſine „ Filio. Semper ergo Pater, ſemper & Filius eſt. “

Invectio Ambroſii in hæreticos.

„ ITem dic, inquam, hæretice mihi, fuit ne quando Deus omnipotens, Pater „ non erat, & Deus erat? Nam ſi Pater eſſe cœpit, Deus ergo primo erat, „ & poſtea Pater factus eſt: quomodo ergo immutabilis Deus eſt? Si enim ante Deus, poſtea Pater fuit, utique generationis acceſſione mutatus eſt. Sed „ avertat Deus hanc amentiam: quia ſemper habuit ſapientiam, ſemper habuit „ Filium. “

Ineffabile eſt, quomodo Filius ſit, & non habeat priorem Patrem, ſicut modus generationis inintelligibilis eſt, & ineffabilis.

„ SEd quæris a me (inquit Ambroſius ibid. circa medium) quomodo ſi Fi- „ lius ſit, non priorem habeat Patrem. Quæro (inquit) abs te, quomo- „ do, (1) vel quando Filium putes eſſe generatum. Mihi enim impoſſibile eſt „ generationis ſcire ſecretum: mens deficit, vox ſilet, non mea tantum, ſed & „ Angelorum: ſupra Poteſtates, & ſupra Angelos, & ſupra Cherubim, & ſupra „ Seraphim, & ſupra omnem ſenſum eſt: quia ſcriptum eſt (Philip. iv. 7.) Pax „ Chriſti ſupra omnem ſenſum eſt. Et ſi pax Chriſti eſt ſupra omnem ſenſum, „ quomodo tanta generatio non eſt ſupra omnem ſenſum? Tu ergo manum ori ad- „ move. Scrutari non licet ſuperna myſteria. Licet ſcire quod natus ſit, non „ licet diſcutere quomodo natus ſit. Illud negare non mihi licet, hoc quærere „ metus eſt. Ineffabilis enim eſt illa generatio: unde Iſaias (cap. liii. 8.) Gene- „ rationem eius quis enarrabit? “

Quidam præſumunt diſcutere generationis ſeriem.

QUidam tamen de ingenio ſuo præſumentes, dicunt, illam generationem poſſe intelligi, & alia huiuſmodi, inhærentes illi auctoritati Hieronymi ſuper Eccleſiaſten (in fin. cap. iii.) „ In ſacris Scripturis Quis ſæpiſſime non pro im- „ poſſibili, ſed pro difficili ponitur, ut ibi: Generationem eius quis enarrabit? “ Sed hoc non dicit Hieronymus, ideo quod generatio Filii æterna plene intelligi, vel explicari poſſit a quoquam mortalium; ſed quia de ea aliquid intelligi, vel dici poteſt. Quidam tamen hoc accipiunt dictum de temporali generatione Chriſti.

(1) *Al. deeſt* vel quando.

Utrum

Utrum debeat dici, Semper gignitur, vel ſemper genitus eſt Filius.

HIc quæri poteſt, cum generatio Filii a Patre nec principium habeat, nec finem, quia æterna eſt, utrum debeat dici, Filius ſemper gignitur, vel ſemper genitus eſt, vel ſemper gignetur. De hoc Gregorius ſuper Iob (Lib. XXIX. Moral. cap. I.) ait: „ Dominus Deus Ieſus in eo quod virtus, & ſapientia Dei eſt, de Patre ante tempora natus eſt. Vel potius, quia nec cœpit „ naſci, nec deſiit, dicamus verius, Semper natus. Non autem poſſumus dicere, „ Semper naſcitur, ne imperfectus eſſe videatur. At vero, ut æternus, deſignari „ valeat, & perfectus, Semper dicamus, & Natus; quatenus & Natus ad perfe„ ctionem pertineat, & Semper ad æternitatem. Quamvis per hoc ipſum quod „ perfectum dicimus, multum ab illius veritatis expreſſione deviamus: quia quod „ factum non eſt, nec poteſt dici proprie perfectum. Sed balbutiendo, ut poſſu„ mus, excelſa Dei reſonamus. Et Dominus noſtræ infirmitatis verbis conde„ ſcendens (Matth. v. 45.) Eſtote, inquit, perfecti, ſicut & Pater veſter „ cæleſtis perfectus eſt. " Super illum locum etiam Pſalmi II. „ Ego hodie genui „ te, " de hac (1) generatione Filii loquitur Auguſtinus ita. „ Quamquam per „ hoc quod dicit, Hodie, etiam poſſet intelligi dies ille quo Chriſtus ſecun„ dum hominem natus eſt; tamen, quia hodie præſentiam ſignificat, atque in „ æternitate nec præteritum quidquam eſt, quaſi eſſe deſierit, nec futurum; qua„ ſi nondum ſit, ſed præſens tantum, quia quidquid æternum eſt, ſemper eſt; „ divinius (2) dictum intelligitur de ſempiterna generatione ſapientiæ Dei. " Ecce his verbis oſtendit Auguſtinus, quod generatio Filii ſemper eſt, nec præteriit, nec futura eſt, quia æterna eſt. Ideo enim dixit, Genui, ne novum putaretur, ſcilicet ne videretur incepiſſe. Hodie dixit, ne præterita generatio videretur. Ex his ergo verbis Prophetæ, ut ait Ioannes Chryſoſtomus (homil. 11. in Epiſt. ad Heb. 1. in fin.) nihil aliud manifeſtatur, niſi quia ex ipſa eſſentia Patris ſemper genitus eſt Filius.

Origenes videtur dicere contrarium: ait enim, quod ſemper generatur Filius a Patre.

ORigenes vero ſuper Hieremiam (cap. XI. hom. VI.) dicit, quod Filius ſemper generatur a Patre, his verbis. „ Salvator noſter eſt ſapientia Dei; ſa„ pientia vero eſt ſplendor æternæ lucis. Salvator ergo noſter ſplendor eſt clari„ tatis. Splendor autem non ſemel naſcitur, & deſinit; ſed quoties ortum fue„ rit lumen, ex quo ſplendor oritur, toties oritur etiam ſplendor claritatis. Sic „ ergo Salvator ſemper naſcitur. Unde ait in Libro Sapientiæ (Prov. VIII. 25.) „ Ante omnes colles generat me (3) Dominus: non ut quidam male legunt, „ Generavit. " His verbis aperte oſtendit Origenes, ſane dici poſſe, & debere, Semper Filius naſcitur: quod videtur contrarium illi verbo Gregorii præmiſſo, ſcilicet, „ Non poſſumus dicere, Semper naſcitur. "

Exponit præmiſſa verba Gregorii, ne putetur inter doctores eſſe contrarietas.

SEd ne tanti auctores ſibi in tanta re contradicere videantur, illa Gregorii verba benigne interpretemur. „ Dominus (inquit) Ieſus ante tempora de Pa„ tre natus eſt: vel potius quia nec cœpit naſci, nec deſiit, dicamus verius, Sem„ per natus. "

(1) *Al. additur* itaque. (2) *Al.* tamen accipitur. (3) *Al. omittitur* Dominus.

Quæſtio de ipſis verbis Gregorii.

SEd quomodo verius dicitur hoc, ſcilicet quod Filius ſemper natus eſt, quam illud, ſcilicet quod de Patre ante tempora natus eſt? Illud enim ſincera, & catholica fides tenet, ac prædicat, ut iſtud. Quare ergo ait, Dicamus verius, cum utrumque pariter ſit verum, niſi quia volebat hoc intelligi ad maiorem evidentiam, & expreſſionem veritatis dici quam illud? His etenim verbis omnis calumniandi verſutis hæreticis obſtruitur aditus, quibus Chriſti ſecundum Deitatem generatio ſine initio, & ſine fine eſſe, (1) ac perfecta monſtratur. Non autem adeo aperte monſtratur veritas, cum dicitur: Filius ante tempora genitus eſt de Patre, vel Filius ſemper naſcitur de Patre: & ideo dicit Gregorius quod non poſſumus dicere, Semper naſcitur. Non, inquam, ita convenienter, non ita congrue ad explanationem veritatis; poteſt tamen dici, ſi ſane intelligatur. Semper enim naſcitur Filius de Patre, ut ait Origenes: non quod quotidie iteretur illa generatio, ſed quia ſemper eſt. Semper ergo naſcitur; ideſt, nativitas eius ſempiterna eſt.

Quod Filius ſemper generatur, probat ex dictis Hilarii.

HIlarius quoque dicit Filium naſci ex Patre in Libro VII. de Trinit. (paulo poſt medium) his verbis. „ Vivens Deus, & naturæ æternæ viventis poteſtas eſt, & quod cum ſacramento ſcientiæ ſuæ ex eo naſcitur, non potuit „ aliud eſſe quam vivens. Nam cum ait (Ioan. VI. 58.) Sicut me miſit vivens Pater, & ego vivo propter Patrem: docuit vitam in ſe per viventem „ Patrem ineſſe. “ Ecce hic habes quia Filius naſcitur de Patre. Item in eodem: „ Cum dicit Chriſtus (ibid. v. 26.) Sicut Pater habet vitam in ſe, ſic & Filio dedit „ vitam habere in ſemetipſo: omnia viva ſua ex vivente teſtatus eſt. Quod autem ex vivo vivum natum eſt, habet nativitatis (2) profectum ſine novitate „ naturæ. Non enim novum eſt quod ex vivo generatur in vivum, quia nec ex „ nihilo eſt; & vita quæ nativitatem ſumit ex vita, neceſſe eſt per naturæ unitatem, & perfectæ nativitatis ſacramentum, ut in vivente vivat, & in ſe habeat „ vitam viventem. “ Ecce hic habes quia generatur ex vivo vivens Filius. Item in eodem (parum poſt.) „ In Deo totum quod eſt, vivit. Deus enim vita „ eſt, & ex vita non poteſt quidquam eſſe niſi vivum; neque ex derivatione, „ ſed ex virtute nativitas eſt. Ac ſic dum totum quod eſt, vivit, & dum totum „ quod ex eo naſcitur, virtus eſt; habet nativitatem Filius, (3) non demutationem. “ Et hic dicit, quia naſcitur. Item in IX. Lib. de Trinit. (poſt med.) „ Donat Pater Filio tantum eſſe quantum eſt ipſe, cui innaſcibilis eſſe imaginem ſacramento nativitatis impartitur, quem ex ſe in ſua forma generat. “ Hic dicit, quia generat Pater Filium.

Breviter docet, quid de hoc concedendum ſit.

DIcamus ergo, Filium natum de Patre ante tempora, & ſemper naſci de Patre; ſed congruentius ſemper natum, & eumdem fateamur ab æterno eſſe, & Patri coæternum, ideſt auctori. Pater enim generatione auctor eſt Filii, ut in ſequenti oſtendetur. Ut ergo Pater eſt æternus, ita & Filius eſt æternus; ſed Pater ſine auctore, Filius vero non: quia Pater innaſcibilis, Filius natus. Et, ut ait Hilarius in XII. Lib. de Trinit. (parum ante med.) aliud eſt ſine auctore ſemper eſſe æternum, aliud Patri, ideſt auctori, eſſe coæternum. Ubi autem Pater auctor eſt, ibi nativitas eſt: quia ſicut nativitas ab auctore eſt, ita & ab æterno auctore æterna nativitas eſt. Omne autem quod ſemper eſt, etiam æternum

(1) *Al.* eſſe perfecta. (2) *Al.* perfectum. (3) *Al.* non de mutatione & hic dicit &c.

Digitized by Google

num eſt; ſed non tamen omne quod æternum eſt, etiam innatum eſt: quia quod ab æterno naſcitur, habet æternum eſſe quod natum eſt; quod autem non natum eſt, id cum æternitate non natum eſt: quod vero ex æterno natum eſt, id ſi non æternum natum eſt, iam non erit & Pater auctor æternus. Si quid ergo ei qui ab æterno Patre natus eſt, ex æternitate defuerit, idipſum auctori non eſt ambiguum defuiſſe: quia ſi gignenti eſt infinitum gignere, & naſcenti infinitum etiam naſci eſt. Medium enim quid inter nativitatem Dei Filii, & generationem Dei Patris, nec ſenſus, (1) nec ratio admittit: quia & in generatione nativitas eſt, & in nativitate generatio eſt, quia ſine utroque neutrum eſt. Utrumque ergo ſine intervallo ſui eſt.

Argumentatio hæretici.

SEd inquiet hæreticus: Omne quod natum eſt, non ſemper fuit, quia in id natum eſt ut eſſet. Nemo ambigit, quin ea quæ in rebus humanis nata ſunt, aliquando non fuerint. Sed aliud eſt ex eo naſci quod non ſemper fuit; aliud eſt ex eo natum eſſe quod ſemper eſt. Ibi nec ſemper fuit qui pater eſt, nec ſemper pater eſt; & qui non ſemper eſt pater, non ſemper genuit. Ubi autem ſemper eſt pater, ſemper filius eſt. Quod ſi ſemper Deo Patri proprium eſt quod ſemper eſt Pater, neceſſe eſt Filio ſemper eſſe proprium quod ſemper eſt Filius. Quomodo ergo cadet in intelligentiam noſtram, ut non ſemper fuerit cui proprium eſt ſemper eſſe quod natum eſt? Natum ergo unigenitum Deum confitemur, ſed natum ante tempora; nec ante eſſe quam natum, nec ante natum quam eſſe: quia naſci quod erat, iam non naſci eſt; ſed ſeipſum demutare naſcendo. Hoc autem humanum ſenſum, & intelligentiam mundi excedit: non hoc capit ratio humanæ intelligentiæ: ſed prudentiæ fidelis profeſſio eſt.

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam determinavit Magiſter ea quæ pertinent ad unitatem eſsentiæ, hic determinat ea quæ pertinent ad diſtinctionem perſonarum: & dividitur in partes duas. In prima determinat de perſonis diſtinctis; in ſecunda de nominibus, quibus & perſonarum diſtinctio, & eſsentiæ unitas deſignatur, XXII. diſt. *Poſt prædicta, differendum videtur de nominum diverſitate*. Prima in duas. In prima determinat de perſonis quantum ad ipſarum diſtinctionem; in ſecunda quantum ad earum æqualitatem, XIX. diſt. *Nunc poſtquam coæternitatem trium perſonarum pro modulo facultatis noſtræ inſinuavimus, iam de earumdem æqualitate aliquid eloqui ſupereſt*. Prima in duas. In prima determinat de generatione Filii, per quam diſtinguitur a Patre; in ſecunda de proceſſione Spiritus ſancti, per quam diſtinguitur ab utroque, X. diſtinct. *Nunc vero poſt Filii æternitatem, de Spiritu ſancto ...... diſſeramus*. Prima in duas. In prima aſserit veritatem; in ſecunda excludit errorem, ibi, *Sed contra hoc inquit hæreticus*. Eſt autem error Arii, qui poſuit, generationem non eſse ab æterno: unde ſequebatur quod per eam diſtinguitur Filius a Patre eſsentialiter.

Sed contra hoc inquit hæreticus. Hæc pars dividitur in duas. In prima ponit errorem, & rationem erroris, quæ talis eſt. Omne quod naſcitur, aliquando non fuit: ad hoc enim naſcitur ut ſit. Sed Filius eſt natus a Patre. Ergo aliquando non fuit; & ita non eſt coæternus Patri. In ſecunda excludit, ibi, *Qui hoc dicit, non intelligit etiam natum eſſe de Deo, ſempiternum eſſe*: & dividitur in tres partes. Primo obviat per rationes Auguſtini; ſecundo per Ambroſii rationes, ibi, *Eidem quoque Arianicæ quæſtioni Ambroſius in hunc modum reſpondet*; tertio per rationes Hilarii, ibi, *Et, ut ait Hilarius in XII. Lib. de Trinit. aliud eſt ſine auctore ſemper eſſe æternum, aliud Patri, ideſt auctori, eſſe coæternum*. Circa primum duo facit. Primo Auguſtinus ſolvit rationem; ſecundo improbat poſitionem, ibi, *Item ſi Dei Filius, inquit Auguſtinus, virtus, & ſapientia Dei eſt, nec umquam fuit Deus ſine virtute, & ſapientia; coæternus eſt ergo Deo Patri Filius*. Solvit autem rationem interimendo hanc: Omne quod natum eſt, ali-

(1) *Al. deeſt* nec ratio.

Digitized by Google

quando non fuit: quod manifeſtatur per ſimile in corporalibus: quia ſplendor oritur ab igne, nec ignis eſt prius tempore quam ſplendor. Improbat autem poſitionem tali argumento. Chriſtus eſt Dei virtus, & ſapientia, I. Corinth. 1. Sed Deus Pater numquam fuit ſine virtute, & ſapientia. Ergo Deus Pater numquam fuit ſine Filio.

Eidem quoque Arianicæ quæſtioni Ambroſius in hunc modum reſpondet. Hic excludit prædictum errorem per verba Ambroſii: & dividitur in duas. In prima excludendo errorem, aſtruit divinæ generationis æternitatem; in ſecunda inquirit quibus verbis æternitas convenientius deſignetur, ibi, *Hic quæri poteſt.... utrum debeat dici: Filius ſemper gignitur, vel ſemper genitus eſt, vel ſemper gignetur*. Prima in duas. In prima probat poſitionem; ſecundo reſpondet ad rationem, ibi, *Sed quæris a me, inquit Ambroſius, quomodo ſi Filius ſit, non priorem habeat Patrem*. Improbat autem poſitionem duabus viis. Prima eſt per auctoritatem Iſa. XLIII. 10. „ Ante me non eſt formatus Deus, „ & poſt me non erit: " & patet in littera. Secunda eſt per rationem, ibi, *Item dic, inquam, mihi, hæretice, fuitne quando omnipotens Deus Pater non erat, & Deus erat?* & talis eſt. Quandocumque eſt Pater, eſt Filius. Si igitur non ſemper fuit Filius, Deus omnipotens non ſemper fuit Pater, & aliquando factus eſt Pater. Hoc autem non poteſt eſſe ſine ſui mutatione. Ergo ipſe mutatus eſt: quod hæreticus non conceſſit.

Sed quæris a me, inquit Ambroſius, quomodo ſi Filius ſit, non priorem habeat Patrem. Hic ſolvit obiectionem, & circa hoc duo facit. Primo obviat, oſtendendo incomprehenſibilitatem divinæ generationis; in ſecunda arguit Magiſter præſumptionem quorumdam nitentium comprehendere, & ſolvit auctoritatem quam pro ſe inducunt, ibi, *Quidam tamen de ingenio ſuo præſumentes, dicunt illam generationem poſſe intelligi*. Obviatio Ambroſii habet hunc modum. Illa probatio nihil valet quæ non magis ſe habet ad unam partem quam ad aliam. Sed ratio hæretici innitebatur huic quod non poterat inveniri ab homine modus generationis divinæ, ſi ponatur ab æterno eſſe. Sed eadem dubitatio remanet, ſi ponatur non ab æterno eſſe: quia generatio illa eſt inenarrabilis, & incomprehenſibilis. Ergo obiectio hæretici nihil probat.

Hic quæri poteſt.... utrum debeat dici: Filius ſemper gignitur, vel ſemper genitus eſt, vel ſemper gignetur. Hic oſtendit quibus verbis æternitas generationis deſignari debeat, & circa hoc quatuor facit. Primo probat per auctoritatem Gregorii, & Auguſtini, quod debet ſignari per verba præteriti temporis, propter perfectionem ipſius; ſecundo inducit contrarietatem (*a*) per verba Origenis, ibi, *Origenes vero ſuper Hieremiam ait;* tertio ſolvit, ibi, *Sed ne tanti auctores ſibi contradicere in re tanta videantur, illa verba Gregorii benigne interpretemur*; quarto confirmat ſolutionem per verba Hilarii, ibi, *Hilarius quoque dicit Filium natum ex Patre*: & ultimo concludit quæſtionis veritatem, ibi, *Dicamus ergo Filium natum de Patre ante tempora*.

Et, ut ait Hilarius in XII. Lib. de Trinit. aliud eſt ſine auctore ſemper eſſe æternum, aliud Patri, ideſt auctori, eſſe coæternum. Hic excludit errorem per verba Hilarii. Et duo facit. Primo improbat poſitionem; ſecundo ſolvit obiectionem, ibi, *Sed inquiet hæreticus*. Improbat autem hoc modo. Sicut pater ſe habet ad generationem, ita Pater æternus ad æternam generationem. Sed Deus eſt Pater æternus, ut hæretici concedunt. Ergo & generatio qua generat, fuit ſemper, & ab æterno. Sed ab æterno generare eſt æternum naſci. Ergo & Filius ab æterno eſt natus. Et per hoc etiam reſpondet ad rationem ipſorum, diſtinguendo hanc: Omne quod natum eſt, cœpit eſſe. Si enim intelligatur de eo quod naſcitur a non ſemper gignente, ſicut eſt in creaturis, verum eſt; ſi de eo quod naſcitur a ſemper gignente, falſum eſt.

QUAESTIO I.

Circa hanc partem quæruntur duo. Primo de diſtinctione Filii a Patre. Secundo de æternitate.

Circa primum duo quæruntur.

Primo. Utrum propter diſtinctionem poſſit dici Filius alius a Patre.

Secundo. Utrum Pater, & Filius propter eamdem diſtinctionem poſſint dici plures æterni.

AR-

(a) Al. per verba eorum, ibi, *Eorum vere*.

ARTICULUS I.

Utrum Filius ſit alius a Patre.

I. P. q. xxxi. ar. 2.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod Filius non ſit alius a Patre. Alius enim ſecundum * Priſcianum (Lib. II. cap. de pronomine) eſt relativum diverſitatis ſubſtantiæ. Sed Pater, & Filius ſunt unius ſubſtantiæ. Ergo Filius non poteſt dici alius a Patre.

2. Item. Unitas ſubſtantiæ impedit quod Filius non poteſt dici aliud eſſe a Patre, propter diverſitatem ſignificatam per ly *aliud*. Sed *alius*, & *aliud* non differunt, niſi ſecundum modum ſignificandi: quia *alius* maſculine, *aliud* neutraliter ſignificat. Cum igitur modus ſignificandi non variet ſignificationem, videtur quod nec etiam alius a Patre dici poſſit.

3. Præterea. Si Filius dicitur alius a Patre, hoc non eſt, niſi quia Filius eſt a Patre. Sed Pater eſt a ſeipſo. Ergo Pater erit alius a ſeipſo.

4. Præterea. Proprietas ſecundum Porphyrium (in Prædicabilib. cap. de Different.) non facit alietatem, ſed magis alteritatem. Pater autem non diſtinguitur a Filio, niſi per proprietatem relationis. Ergo Pater non poteſt dici alius a Filio, ſed alter.

Contra. Quæcumque diſtinguuntur realiter, unum eorum eſt alia res ab alio. Sed Pater, & Filius, ut ſupra dictum eſt (diſt. 11. quæſt. unica art. 5.) diſtinguuntur realiter. Ergo Pater eſt alia res a Filio; & eodem modo poteſt dici eſſe alius a Filio. Hoc etiam videtur per verbum ** Auguſtini in littera.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod in divinis invenimus tria, ſcilicet eſſentiam, perſonam, proprietatem, quibus aptantur tria genera. Eſſentiæ enim, quia communis eſt, & indiſtincta, aptatur neutrum genus, quod eſt informe, non importans ſexus diſtinctionem. Perſonæ vero, quæ eſt diſtincta, & ſignificatur ut aliquid exiſtens in natura divina, aptatur maſculinum genus, quod eſt genus diſtinctum, & non femininum propter imperfectionem. Proprietati autem, quæ ſignificatur per modum formæ, aptatur genus femininum: ſic etiam eſſentiæ aptari poteſt, inquantum eſſentia ſignificatur ut forma: & ideo propter unitatem eſſentiæ non poteſt dici Pater alius a Filio, ſed propter diſtinctionem perſonæ dicitur alius.

Iſtud autem videtur magis eſſe adaptatio, quam expreſſio proprietatis locutionis. Unde dicendum aliter, quod hoc contingit, quia neutrum genus ſubſtantivatur; & ideo importat diverſitatem ſimpliciter, & abſolute, quæ eſt diverſitas eſſentiæ; ſed maſculinum genus, & femininum tenentur adjective: unde ponunt diverſitatem circa terminos perſonales, qui in locutione ponuntur, cum dicitur: *Filius eſt alius a Patre:* & hoc explicabitur in ſolutionibus argumentorum.

Ad primum ergo dicendum, quod *alius* ſemper ſignificat diverſitatem ſubſtantiæ. Sed ſubſtantia dicitur dupliciter. Quandoque enim ſumitur pro eſſentia, ſicut eſt in uſu Latinorum; quandoque pro ſuppoſito eſſentiæ, vel pro re naturæ primi prædicamenti, quæ dicitur hypoſtaſis apud Græcos: & hoc ſecundo modo non eſt eadem ſubſtantia Patris, & Filii: quia ſic ſubſtantia ſignificat perſonam: & hac ratione poteſt dici alius.

Ad ſecundum dicendum, quod neutrum genus ſubſtantivatur, & non maſculinum. Subſtantivum autem ſignificationem ſuam habet abſolutam; ſed adiectivum ponit ſignificationem ſuam circa ſubiectum. Quando autem aliquid dicitur abſolute, intelligitur de eo quod ſimpliciter eſt, ſicut ens abſolute dictum, ſignificat ſubſtantiam: & ideo quia alietas eſſentiæ eſt ſimpliciter alietas, ideo neutrum genus ſubſtantivatum importat alietatem eſſentiæ. Sed genus maſculinum, quia adiective tenetur, ponit alietatem circa ſuum ſubiectum. Unde ſi terminus perſonalis eſt ſuum ſubſtantivum, deſignat diſtinctionem perſonarum. Et ideo hæc eſt vera: *Pater eſt alius a Filio*. Si autem ſit terminus eſſentialis, deſignat diverſitatem ſubſtantiæ: unde hæc eſt falſa: *Pater eſt alius Deus a Filio*. Et ſimiliter neutrum adiective ſumptum, quando adiungitur termino perſonali, importat alietatem perſonæ,

EX EDIT. P. NICOLAI.

* In Tract. de Arte Grammatica, quem ad Iulianum conſulem ſcripſit Lib. II. cap. de Pronomine. Priſcianum hunc primo fuiſſe Chriſtianum, ſed poſtea fidei deſertorem Volaterranus refert. ** Vel potius per verbum Fulgentii qui ſub nomine Auguſtini citatur a Magiſtro.

næ, ut cum dicitur: *Pater eſt aliud ſuppoſitum a Filio*. Unde hoc non contingit ex variata ſignificatione, ſed ex eo quod alietas ſignificata in maſculino, & neutro, non ad idem refertur.

Ad tertium dicendum, quod hæc eſt impropria: *Pater eſt a ſe*: & exponenda eſt per negationem; id eſt, non eſt ab alio. Iſta autem eſt propria: *Filius eſt a Patre*. Unde non eſt ſimile.

Ad quartum dicendum, quod proprietas in divinis non tantum eſt proprietas, ſed etiam ſubſiſtens: paternitas enim eſt ipſe Pater: & ideo proprietas facit alium magis proprie, quam alterum. De hoc tamen infra plenius habebitur (diſt. xxvi. quæſt. II. art. 2.)

ARTICULUS II.

Utrum Pater, & Filius poſſint dici plures æterni.

1. *P. q.* xxxix. *a.* 3. *& infra diſt.* xxxiii. *a.* 4.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Pater, & Filius non poſſint dici plures æterni, per id quod habetur in Symbolo Athanaſii: *Et tamen non tres æterni*.

2. Præterea. Auguſtinus (V. de Trinit. cap. VIII.) *Quidquid in divinis ad ſe dicitur, ſingulariter de tribus, & non pluraliter prædicatur*. Sed æternus ad ſe dicitur: non enim eſt relativum. Ergo ſingulariter de tribus dicitur, & non pluraliter.

3. Præterea. Sicut una Deitas eſt trium perſonarum, ita etiam eſt una æternitas, cum æternitas ſit ipſa divina ſubſtantia. Sed non poteſt dici: *Pater, & Filius ſunt plures dii*: propter unitatem Divinitatis. Ergo nec etiam propter unitatem æternitatis poteſt dici: *Pater, & Filius ſunt* (a) plures *æterni*.

4. Sed contra eſt quod habetur in ſymbolo Athanaſii, quod tres perſonæ ſunt ſibi coæternæ.

Si dicas, quod hoc eſt, quia Deus eſt ſubſtantivum, ſed æternus eſt adiectivum, & ideo æternus recipit pluralem numerum, ſecundum numerum ſuppoſitorum: contra. Adiectivum ſignificatur per modum accidentis. Sed in Deo non poteſt eſſe aliquod accidens: quia, ſicut dicit Boetius Lib. I. de Trin. (cap. III.) cetera prædicamenta cum in divinam venerint prædicationem, mutantur in ſubſtantiam. Ergo non poteſt ibi eſſe adiectivum.

Præterea. Adiectivum trahit numerum a ſubſtantivo. Sed æternus eſt adiectivum. Cum ergo Pater, & Filius ſint plures quidam, videtur quod debeant dici æterni.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod hæc eſt differentia inter adiectiva & ſubſtantiva: quia ſubſtantiva ſignificant per modum ſubſtantiæ, & ideo ſignificant rem ſuam abſolute: & ideo ſubſtantivum non dicitur in plurali numero, niſi formatio ſua numeretur; adiectivum autem ſignificat per modum accidentis, quod non habet eſſe abſolutum, nec unitatem; ſed eſſe ſuum, & unitas ſua dependet ex eo cui inhæret. Unde etiam non multiplicatur ſecundum numerum per diviſionem alicuius quod ſit pars ſui, ſicut ſpecies ſubſtantiarum multiplicantur per individua, ſecundum diviſionem materiæ. Sed accidens multiplicatur ſecundum diviſionem ſubiecti in quo eſt: unde hæc albedo eſt alia ab illa, inquantum hæc eſt huius, & illa illius: & ideo adiectivum non habet numerum pluralem, niſi ex parte ſuppoſitorum.

Dicendum igitur, quod omnes termini ſignificantes ſubſtantiam per modum ſubſtantiæ, ſicut ſunt ſubſtantiva, non prædicantur in plurali de tribus perſonis, eo quod formatio ſignificata, ſcilicet ipſa eſſentia divina, non dividitur. Termini vero ſignificantes ſubſtantiam adiective per modum inhærentis, vel aſſequentis ſubſtantiam, ut dicit Damaſcenus (I. Fid. orth. cap. I.) prædicantur in plurali de tribus perſonis, propter pluralitatem ſuppoſitorum. Sed tamen in tribus terminis, qui ſignificant ſubſtantiam adiective, eſt ordo. Quædam enim ſignificant ut inhærenter, non ſignificantes ſubſtantiam, quantum ad modum ſignificandi, quem Grammatici conſiderant dicentes, nomen ſignificare ſubſtantiam cum qualitate, ſicut verba, & participia: & iſta nullo modo debent prædicari in ſingulari, quia ſignificant per modum actus, qui non ſignificatur niſi ut inhærens. Quædam autem ſignificant ſubſtantiam quantum ad modum conſideratum a Grammaticis, ſicut nomina adiectiva. Omne enim nomen ſignificat ſubſtantiam, & qualitatem. Sed (b) forma, quæ eſt qualitas, ſignificat ut inhærentem: & talia poſſunt magis prædicari ſingulariter, & præcipue quia poſſunt ſubſtantiari, ſicut

ut

(a) *Al.* deeſt plures. (b) *Nicolai* nomen formæ, quæ eſt qualitas, ſignificat eum ut &c.

ut *æternus*, & huiuſmodi. Quando tamen talibus adiectivis additur per compoſitionem aliqua præpoſitio denotans habitudinem perſonæ ad perſonam, magis trahuntur ad ſuppoſitum: & tunc numquam debent prædicari in ſingulari, ſed tantum in plurali, ſicut *coæternus*.

Dico igitur ad primum, quod ſi *æternus* ſubſtantive ſumatur, tunc prædicatur in ſingulari de tribus; & ſic accipit Athanaſius. Si adiective, tunc prædicatur pluraliter. Sed *coæternus* ſemper debet pluraliter prædicari, propter habitudinem perſonæ ad perſonam, quam importat.

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut dictum eſt (in cor. art.) adiectiva non habent numerum ex ſeipſis, ſed ex ſuis ſuppoſitis: & ideo *æternus*, quamvis non numeretur ex ſeipſo, quia abſolutum eſt, tamen prædicatur in plurali propter pluralitatem ſuppoſitorum, quæ relativa ſunt.

Et per hoc patet ſolutio ad tertium: quia Deus non eſt adiectivum, ut recipiat numerum ab alio, ſicut *æternus*. Unde non poſſet pluraliter prædicari, niſi propter pluralitatem ſuæ formæ: quam pluralitatem non eſt in Deo ponere.

Ad quartum dicendum, quod quamvis ſecundum rem non ſit accidens in divinis, tamen quantum ad modum ſignificandi poteſt aliquid ut adiacens ſignificari, vel aſſequens ſubſtantiam: & inde ſunt adiectiva in divinis.

QUAESTIO II.

Deinde quæritur de coæternitate Filii ad Patrem, & quæruntur duo.

Primo. Utrum Pater aliquo modo ſit prior Filio.

Secundo. Si non, ſed generatio eſt æterna, quibus verbis ſignificari debeat.

ARTICULUS I.

Utrum Pater ſit prior Filio.

Opuſc. 1. *cap.* 11.

1. Ad primum ſic proceditur. Videtur quod Pater ſit prior Filio. Sicut enim ſe habet corruptio ad deſitionem, ita ſe habet generatio ad inceptionem. Sed omne quod corrumpitur, deſinit eſſe. Ergo omne quod generatur, incipit eſſe per generationem. Ergo Filius cœpit eſſe; & ita eſt poſterior Patre.

2. Præterea. Nihil accipit aliquid, niſi quod non habet. Sed omne quod generatur, accipit eſſe a generante. Ergo omne quod generatur, ante generationem non habet eſſe; & ſic idem quod prius.

3. Præterea. Principium naturaliter prius eſt eo cuius eſt principium. Sed Pater eſt principium Filii. Ergo etſi non tempore, ſaltem natura eſt prior ipſo.

4. Item. Dare eſſe eſt aliqua dignitas. Sed Pater dat eſſe ſuum Filio. Ergo ad minus dignitate Pater eſt prior Filio.

Contra. Omne illud quo aliquid eſt prius, non eſt ſimpliciter primum. Si ergo Filio eſſet Pater prior, Filius non eſſet ſimpliciter primum. Sed omnes dicunt Deum eſſe primum principium, ſicut dicit Philoſophus I. Metaphy. (*text. 11.) Ergo Filius non eſſet Deus: quod Ariani concedunt.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod Pater nullo modo eſt prior Filio, neque duratione, neque natura, neque intellectu, neque dignitate: in Patre enim, & Filio non poſſumus niſi duo conſiderare. Vel id quod abſolutum eſt, & hoc utrique commune eſt: unde ex hoc unus non habet prioritatem ad alium, cum eſſentia divina non ſit diviſibilis, ut ſupra oſtenſum eſt [in hac diſt. qu. 1. art. 1.] Vel id quod eſt ad aliquid. Relativorum autem eſt ſimul eſſe natura, ſecundum Philoſophum [in prædicam. cap. de relat.] & etiam tempore: quia poſita ſe ponunt, & perempta ſe perimunt: & etiam intellectu, cum unum per alterum diffiniatur: quamvis enim in hominibus ille qui eſt pater, ſit prior eo qui eſt filius, ut Sortes Platone; nihilominus tamen iſta duo relativa, inquantum relativa ſunt, pater, & filius ſimul ſunt omnibus modis prædictis. Unde patet quod Pater nullo modo poteſt eſſe prior Filio, neque ſecundum id quod abſolutum, neque ſecundum id quod ad aliquid eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod generatio quæ opponitur corruptioni, eſt mutatio,

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Non text. 51. ut notabatur prius, nec etiam 15. ut inverſis characteribus putari poſſet immutatum, nec in ullo alio textu habetur; ſed cap. 11. ante textus diſtinctos, ubi dicitur Deus cauſa, & principium exiſtimari ab omnibus, vel omnibus videri.

Digitized by Google

tatio; & tali generationi ſemper annexa eſt inceptio. Sed generatio, prout eſt in divinis, non eſt mutatio, ut ſupra dictum eſt (diſt. IV. quæſt. I. art. I.) ſed operatio naturæ divinæ, prout eſt in Patre. Et quia naturalis operatio ſemper ſequitur id cuius eſt, cum natura divina in Patre ſit æterna, & generatio erit æterna.

Ad ſecundum dicendum, quod illud quod accipit aliquid, non habet illud a ſe, non tamen ſequitur quod non habeat illud ſimpliciter: quia poteſt eſſe quod illud accipere numquam inceperit; & ita Filius accepit eſſe a Patre, nec habet eſſe a ſe, ſed ab æterno a Patre accepit eſſe.

Ad tertium dicendum, quod principium poteſt dupliciter conſiderari. Vel id quod eſt principium, & hoc eſt prius naturaliter eo cuius eſt principium: vel ſecundum relationem principii, & ſic eſt ſimul naturaliter cum principiato. Si igitur eſſet aliquis ab eodem habens quod ſit aliquis, & quod ſit ad aliquid; omnino ſimul eſſet naturaliter cum eo ad quod diceretur. Et quia in divinis Pater ab eodem habet quod ſit aliquis, & quod ſit Pater, eſt ſimul natura cum Filio, non ſolum inquantum eſt Pater, ſed ſimpliciter.

Ad quartum dicendum, quod proprietas qua Pater dat eſſe, eſt dignitas ſua. Sed quia dignitas eſt de abſolutis, ideo eadem dignitas eſt in Patre, & Filio, & eadem dignitas quæ in Patre eſt paternitas, in Filio eſt filiatio; ſicut paternitas in Patre eſt divina eſſentia, vel divina bonitas, & eadem eſſentia in numero, vel bonitas eſt filiatio in Filio.

ARTICULUS II.

Utrum generatio divina debeat ſignificari per tempus præſens.

Supra diſt. VIII. *q.* II. *art.* 3.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod generatio divina debeat ſignificari per præſens tempus. Præſens enim maxime æternitati competit, eo quod non habet ſucceſſionem. Sed generatio divina eſt æterna. Ergo debet ſignificari per præſens tempus.

2. Præterea. Avicenna (tract. VI. Metaph. cap. II.) diſtinguit duplex agens: quoddam, quod eſt cauſa fiendi tantum; & iſtud non influit in rem, niſi dum eſt in fieri: quoddam autem quod eſt principium eſſendi; & hoc agens non ceſſat ab influendo in cauſatum ſuum, quamdiu habet eſſe. Conſtat autem quod Pater non eſt principium Filii ſicut principium fiendi, quia Filius non eſt factus, ſed ſicut principium eſſendi, quia dat ſibi eſſe. Ergo quamdiu Filius habet eſſe, Pater dat ſibi eſſe: quæ datio eſt generatio. Cum igitur Filius veriſſime dicatur ſemper eſſe, & magis quam fuiſſe, verius diceretur ſemper naſci quam ſemper natus.

3. Contra. Illud quod eſt ſemper in fieri, eſt imperfectum. Sed quod ſemper naſcitur, ſignificatur ſemper ut in fieri. Ergo ſignificatur ut imperfectum. Ergo non proprie dicitur Filius ſemper naſci, cum ab eo ſecludatur omnis imperfectio.

4. Præterea. Omne illud quod conſequitur generationem, ſecundum modum intelligendi, eſt quaſi terminus generationis. Sed relatio filiationis conſequitur generationem ſecundum modum intelligendi. Ergo ſe tenet ex parte termini generationis. Sed terminus generationis non ſignificatur per præſens, ſed per præteritum. Ergo Filius verius dicitur natus quam naſcens.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt ſuperius (diſt. VIII. qu. II. art. 3.) nullum verbum alicuius temporis perfecte æternitatem repræſentat. Unde cum generatio Filii ſit æterna, ut dictum eſt (diſt. IV. q. I. art. I.) non ſufficienter exprimitur per verbum alicuius temporis: unde per diverſorum temporum verba ſignificari poteſt, ut quidquid eſt perfectionis in quolibet tempore, divinæ generationi attribuatur, & omnis imperfectio excludatur. Cum igitur in omni inferiori generatione, vel in quocumque fieri, ipſum eſſe ſit imperfectum, quia huiuſmodi non ſunt niſi in fieri, & perfectio non eſt niſi quando fieri terminatur, & tunc eſſe non retinet generatio creaturæ, ſicut etiam in termino motus non eſt motus; in divina tamen generatione invenitur ſimul & perfectio, & eſſe. Unde ad ſignificandum eſſe divinæ generationis, quod numquam tranſit, poſſumus uti verbo præſentis temporis, ut dicamus Filium generari a Patre; ad ſignificandum vero generationis perfectionem poſſumus verbo præteriti temporis uti, ut dicamus Filium natum; ut autem utrumque concludatur ſimul, ſcilicet perfectio, & eſſe generationis, convenientiſſime dicitur ſemper natus; ut per ſempiternitatem ſignificetur

ſicetur eſſe generationis indeficiens, & per præteritum tempus ipſius perfectio. Si autem diceremus, Semper naſcitur, deſignaretur ſolum eſſe generationis indeficiens, ſed non perfectio; & ideo melius dicitur ſemper natus quam ſemper naſcens. In aliis autem divinis quæ non ſignificantur ut in fieri, convenientius utimur præſenti tempore.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis præſens æternitati conveniat maxime, quia ponit eſſe in actu, tamen in illis quæ per modum fieri ſignificant, importat imperfectionem, quia talia dum habent eſſe, imperfecta ſunt: & ideo in talibus convenientius utimur præterito, præcipue ſi addatur aliquid ad indeficientiam deſignandam.

Ad ſecundum dicendum, quod per illam rationem probatur quod eſſe divinæ generationis numquam tranſeat, & hoc ſignificatur per præſens; tamen ex modo ſignificandi, quia ſignificatur (*a*) per modum fieri, importatur quædam imperfectio; & ideo oportet uti præterito tempore, & hoc ſequentia argumenta concludunt.

EXPOSITIO TEXTUS.

Dicit autem Apoſtolus Chriſtum eſſe Dei virtutem, & Dei ſapientiam. Contra. Aut loquitur de eſſentiali ſapientia, aut de ſapientia genita. Si de eſſentiali, conſtat quod illa eſſet in Patre, etiam ſi Filius non eſſet, ſicut & eſſentia. Sed de ſapientia genita ſupra ab Auguſtino dictum eſt, diſtinct. v. quod Pater non eſt ſapiens ſapientia quam genuit. Ergo etiam ſi Filius non eſſet, non ſequeretur quod Pater ſapiens non eſſet: & ita videtur ratio Auguſtini nihil valere.

Et dicendum, quod loquitur de ſapientia eſſentiali, ſecundum quod eſt appropriata Filio. In appropriato autem, inquantum huiuſmodi, intelligitur ratio proprii: & ſic procedit Auguſtinus. Vel poteſt melius dici, quod loquitur de ſapientia genita: non enim dicit, quod per illam ſapientiam Pater ſit ſapiens, ſed quod illam ſapientiam habeat. Inconveniens autem eſt dicere, Deum nunc habere aliquam ſapientiam, quam non ſemper habuit: quia hoc poneret mutationem in ipſo.

Quomodo igitur immutabilis Deus eſt? Videtur quod hoc non ſequatur: quia ſecundum Philoſophum [V. Phyſic. tex. x.] in ad aliquid non eſt motus: & ita ex adventu relationis non poteſt concludi aliqua mutabilitas.

Præterea. Deus per hoc quod dat eſſe creaturæ, dicitur Creator, & per hoc quod dat eſſe Filio, dicitur Pater. Sed non ſequitur ipſum eſſe mutabilem, quamvis modo ſit Creator, & ab æterno non fuerit. Ergo etiam non ſequeretur quod eſſet mutabilis, ſi non ſemper Pater fuiſſet.

Ad primum eſt dicendum, quod quamvis in ad aliquid non ſit motus, ſicut in eo quod terminat motum per ſe, ut quantitas, & æqualitas ſunt termini motus per ſe; tamen relationes novæ non poſſunt innaſci realiter in aliquo niſi per motum: quamvis enim relatio non ſit terminus motus per ſe, tamen conſequitur motum, ſicut augmentum conſequitur æqualitas.

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (diſt. VII. qu. II. art. I.) relatio qua Deus relative dicitur ad creaturam, non eſt realiter in ipſo Deo, ſed in ipſa creatura, quæ mutatur; paternitas autem realiter eſt in ipſo Deo, quia eſt proprietas conſtitutiva perſonæ: unde non poſſet eſſe de novo Pater ſine mutatione ſui.

Vox ſilet, non mea tantum, ſed & Angelorum. Vox Angelorum hæc dicitur, quam exprimunt corporaliter in corporibus aſſumptis: vel ipſa ſpiritualis locutio ipſorum dicitur, ſecundum quod conceptiones ſuas ordinant ad innoteſcendum. Alibi tamen hoc habet quæri in II.

Scrutari non licet ſuperna myſteria: ut quis tranſcendere velit limites fidei de temporali generatione: quæ quidem [*b*] ineffabilis eſt, inquantum terminatur ad unionem in perſona Dei; tamen quodammodo eſt effabilis ex parte ipſius corporis aſſumpti, quod de virgine tractum eſt.

Quoties ortum fuit lumen, ex quo ſplendor oritur, toties oritur & ſplendor claritatis. Hæc ſimilitudo relata ad æternam [*c*] generationem intelligenda eſt, non ſecundum interruptionem actus, quæ in ortu luminis corporalis lumen facit [eo quod ſol corporalis non ſemper præſens eſt] ſed ſecundum continuationem tantum.

Vivens Deus, & naturæ æternæ, viventis poteſtas eſt. In his verbis intendit Hilarius concludere, Filium a Patre genitum viventem eſſe, ſicut cuiuslibet naturæ intranſibilis, vel æternæ, eſt poteſtas viventis; ideſt, ut vivum producat, ſecundum quod ipſa vivit. Sed Deus vivens eſt. Ergo poteſtas

(a) *Al.* quod per modum. (b) *Al. omittitur* ineffabilis eſt. (c) *Al.* regenerationem.

eſtas ſua eſt ut vivum ex ſe generet. Vel ſic. In quolibet vivo invenitur poteſtas quæ debetur vivo. Sed Deus eſt vivens. Ergo in eo invenitur poteſtas quæ debetur vivo. Hæc autem eſt ut vivum ex ſe producat. Ergo Filius, qui ex eo producitur, vivens eſt. Primi igitur ſyllogiſmi maiorem ſubticet, minorem ponit ibi, *Vivens Deus &c.* Concluſionem, quæ eſt maior ſecundi, tangit cum dicit: *Et naturæ æternæ, viventis poteſtas eſt*; ideſt, naturæ æternæ eſt poteſtas viventis, ideſt quæ debetur viventi. Secundi ſyllogiſmi minorem ſubticet, concluſionem ponit ibi, [*a*] *Et* [*b*] *quod cum ſacramento ſcientiæ ſuæ ex eo naſcitur, non poteſt aliud eſſe quam vivens*: Filius qui naſcitur ex Patre, cuius nativitatis ſecretam ſcientiam ſolus Pater habet comprehendendo. Non poteſt ergo eſſe aliud quam vivens. Et ſumitur hic ſacramentum, prout dicitur ſacrum ſecretum.

Omnia viva ſua ex vivente teſtatus eſt, ideſt omnia attributa, quorum quodlibet in Filio vivit.

Perfectum nativitatis, ideſt perfectam rationem, & nomen nativitatis.

Non enim novum eſt quod ex vivo generatur in vivum. In his enim quæ per tranſmutationem generantur, quamvis generatio quæ eſt a vivente, terminetur ad vivum, tamen in principio generationis, quod generatur non eſt vivum. Sed Filius Dei ſemper vivus eſt. Ergo non per deciſionem, vel mutationem genitus eſt: & ita oportet quod vita Patris eademque numero in Filio ſit: & propter hoc ſubiungit, quod *neceſſe eſt... ut in vivente vivat*, ſcilicet Filius in Patre, inquantum Filius eſt vita Patris, qui in Patre vivit: & eodem modo in ſe habeat vitam viventem, id eſt eſſentiam Patris, qui eſt vita vivens.

Cui innaſcibilitas eſſe imaginem, ſacramento nativitatis impartit; ideſt, ſui innaſcibilis: non enim Filius Patrem in innaſcibilitate imitatur.

Si gignenti eſt infinitum gignere, & naſcenti infinitum etiam naſci eſt. Infinitum ſumitur hic negative, non privative: generatio enim paſſiva, vel activa, nullo fine terminatur, vel comprehenditur. Non tamen dicenda eſt infinita per modum quantitatis, ſicut tempus, vel motus: quia ſic numquam eſſet perfecta.

DISTINCTIO X.

Hic de Spiritu ſancto agitur, & primo, quod ſit amor Patris, & Filii, dicitur.

NUnc poſt Filii æternitatem, de Spiritu ſancto, quantum Deo donante videre conceditur, differamus. Spiritus ſanctus amor eſt, ſive caritas, ſive dilectio Patris, & Filii. Unde Auguſtinus in XV. Lib. de Trinit. (cap. XVII.) ait: „ Spiritus ſanctus nec Patris eſt ſolius, nec Filii eſt ſolius, ſed amborum; „ & ideo communem, qua invicem ſe diligunt Pater, & Filius, nobis inſinuat „ caritatem. “

Quia Spiritus ſanctus proprie dilectio dicitur, & tamen Trinitas ſit dilectio.

IOannes autem in Epiſtola I. canonica (cap. IV. 16.) ait: „ Deus caritas eſt: „ non dixit, Spiritus ſanctus caritas eſt: quod ſi dixiſſet, abſolutior eſſet ſermo, & non parva pars quæſtionis deciſa. Sed quia dixit, „ Deus caritas eſt, “ incertum eſt; & ideo quærendum eſt, utrum Deus Pater ſit caritas, an Filius, an Spiritus ſanctus, an Deus ipſa Trinitas: quia & ipſa non tres dii, ſed Deus eſt unus. Ad quod Auguſtinus in eod. Lib. (& cap.) ita dicit: „ Neſcio cur ſicut ſapientia & Pater dicitur, & Filius, & Spiritus ſanctus, & ſimul omnes, non tres, „ ſed una ſapientia; non ita & caritas dicatur Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus, & ſimul omnes una caritas. Non ideo tamen quiſquam nos inconvenienter æſtimet caritatem appellare Spiritum ſanctum, quia & Deus Pater, & Filius poteſt caritas nuncupari, ſicut proprie Verbum Dei etiam ſapientia Dei „ di-

(a) Al. additur in his verbis lateri. (b) Al. qui.

Digitized by Google

„ dicitur, cum Pater, & Spiritus ſanctus ſint ſapientia. Si ergo proprie aliquis „ horum trium caritas nuncupari debet, quis aptius quam Spiritus ſanctus? Ut „ ſcilicet in illa ſimplici, ſummaque natura non ſit aliud ſubſtantia, & aliud ca- „ ritas; ſed ſubſtantia ipſa ſit caritas, & ipſa caritas ſit ſubſtantia, ſive in Pa- „ tre, ſive in Filio, ſive in Spiritu ſancto; & tamen Spiritus ſanctus caritas „ proprie nuncupetur?" Ecce his verbis aperte oſtendit Auguſtinus quod in Trinitate caritas aliquando refertur ad ſubſtantiam, quæ communis eſt trium perſonarum, & tota eſt in ſingulis; aliquando ſpecialiter ad perſonam Spiritus ſancti: ſicut ſapientia Dei aliquando pro ſubſtantia divina, aliquando pro Filio proprie accipitur: & hoc in multis fieri reperitur.

Exemplis confirmat, eadem nomina & proprie, & univerſaliter accipi.

PLuribus enim exemplis doceri poteſt, multa rerum vocabula & univerſaliter poni; & proprie quibuſdam rebus adhiberi; ſicut legis nomine, aliquando ſimul omnia veteris teſtamenti ſignificantur eloquia, aliquando autem proprie vocatur lex quæ per Moyſen data eſt. Multa alia ſuppetunt exempla; ſed in re aperta vitanda eſt longitudo ſermonis. Sicut ergo unicum Dei Verbum proprie vocamus nomine ſapientiæ, cum ſit univerſaliter & Spiritus ſanctus, & Pater ipſa ſapientia; ita Spiritus ſanctus proprio vocabulo caritas nuncupatur, cum ſit & Pater, & Filius univerſaliter caritas.

Auctoritatem ponit, quod Filius proprie dicatur ſapientia.

SEd Dei Verbum, ideſt unigenitus Dei Filius, aperte dictus eſt Dei ſapientia ore Apoſtoli dicentis (I. Corinth. I. 24.) „ Chriſtum Dei ſapientiam, & „ Dei virtutem." Spiritus autem ſanctus ubi ſit dictus caritas invenimus, ſi diligenter Ioannis Apoſtoli eloquium ſcrutemur, qui cum dixiſſet (I. Ioan. IV. 7.) „ Diligamus invicem, quia dilectio ex Deo eſt," adiunxit: „ Et omnis qui di- „ ligit, ex Deo natus eſt, quia Deus dilectio eſt." Hic manifeſtavit ſe dixiſſe eam dilectionem eſſe Deum, quam dixit ex Deo. Deus ergo ex Deo eſt dilectio. Sed quia & Filius ex Deo Patre natus eſt, & Spiritus ſanctus ex Deo Patre procedit; quem potius eorum hic debeamus dictum accipere eſſe dilectionem, merito quæritur. Pater enim ſolus ita Deus eſt ut non ſit ex Deo: & ideo dilectio quæ ita eſt Deus ut ex Deo ſit, non ipſe Pater eſt, ſed aut Filius, aut Spiritus ſanctus. Sed in conſequentibus cum Dei dilectionem commemoraſſet Ioannes qua dilexit nos, & hinc hortatus eſſet ut & nos invicem diligamus, atque ita in nobis Deus maneat: quia utique dilectionem Deum dixerat, ſtatim volens de hac re apertius aliquid eloqui, inquit (ibid. 13.) „ In hoc cognoſcimus quia in ipſo „ manemus, & ipſe in nobis, quia de Spiritu ſuo dedit nobis." Spiritus itaque ſanctus, de quo dedit nobis, facit nos in Deo manere, & ipſum in nobis. Hoc autem facit dilectio. Ipſe ergo Deus eſt dilectio. Deus ergo Spiritus ſanctus, qui procedit ex Deo, ſignificatur, ubi legitur (I. Ioan. IV. 7. & 8.) „ Deus dilectio „ eſt .... & dilectio ex Deo eſt." Ecce his verbis aperte dicit Auguſtinus, Spiritum ſanctum eſſe caritatem Patris, & Filii, & intantum quoque ſermonem produxit, ut videatur dixiſſe, Spiritum ſanctum non ſolum eſſe dilectionem Patris, & Filii, qua ſe invicem, & nos diligunt; ſed etiam dilectionem, qua diligimus Deum. Sed utrum ipſe ſit caritas, qua nos diligimus Deum, in ſequenti explicabitur.

Reſtat oſtendere quod propoſuerat, ſcilicet quomodo Spiritus ſanctus ſit amor quo Pater a Filio, & Filius a Patre diligitur.

NUnc ergo quod incepimus, oſtendere curemus, ſcilicet Spiritum ſanctum dilectionem eſſe, ſive amorem Patris, & Filii, quo ſcilicet Pater diligit Filium,

lium, & Filius Patrem. De hoc Hieronymus ſuper XVII. Pſalm. ait: „ Spiritus „ ſanctus nec Pater eſt, nec Filius, ſed dilectio quam habet Pater in Filium, & „ Filius in Patrem. “ Auguſtinus quoque in VI. Lib. de Trinit. (cap. IV. in fin.) ait: „ In omnibus æqualis eſt Patri Filius, & eſt unius eiuſdemque ſubſtantiæ. „ Quapropter etiam Spiritus ſanctus in eadem unitate ſubſtantiæ, & æqualitate „ ſubſiſtit. “

Hic aperitur quid ſit Spiritus ſanctus.

SIve enim ſit unitas amborum, ſive ſanctitas, ſive caritas; manifeſtum eſt quod non aliquis duorum eſt, quo uterque coniungitur, quo genitus a gignente diligatur, genitoremque ſuum diligat; ſintque non participatione, ſed eſſentia ſua, neque dono ſuperioris alicuius, ſed ſuo proprio ſervantes unitatem ſpiritus in vinculo pacis. Ecce hic habes Spiritum ſanctum eſſe quo Filius diligitur a Patre, & Pater a Filio, & quo illi duo ſervant unitatem pacis. „ Spiritus ergo ſanctus „ (ut ait Auguſtinus in eodem Lib. cap. V.) commune eſt aliquid Patris, & „ Filii, quidquid illud eſt. At ipſa communio conſubſtantialis, & coæterna eſt: „ quæ ſi amicitia convenienter dici poteſt, dicatur; ſed aptius dicitur caritas; & „ hæc quoque ſubſtantia, quia Deus ſubſtantia, & Deus caritas eſt. Tria ergo „ ſunt, & non amplius. Unus diligens eum qui de illo eſt, & unus diligens „ eum de quo eſt, & ipſa dilectio: quæ ſi nihil eſt, quomodo Deus dilectio eſt? „ Si non eſt ſubſtantia, quomodo Deus ſubſtantia eſt? “

Quod ſicut Spiritus ſanctus communis eſt Patri, & Filio, ita commune nomen habet proprium.

HIc notandum eſt, quod ſicut Spiritus ſanctus in Trinitate ſpecialiter dicitur caritas, quæ eſt Patris, & Filii unio; ita & nomen tenet proprie, quod Patri, & Filio communiter quodammodo congruit. Unde Auguſtinus in XV. Lib. de Trinit. (cap. XIX.) „ Si caritas, inquit, qua Pater diligit Filium, & Pa- „ trem diligit Filius, ineffabiliter communionem demonſtrat amborum; quid con- „ venientius quam ut ille dicatur proprie caritas qui Spiritus eſt communis am- „ borum? Hoc enim ſanius creditur, & intelligitur, ut non ſolum Spiritus ſan- „ ctus caritas ſit in illa Trinitate; ſed non fruſtra proprie caritas nuncupetur, „ propter illa quæ dicta ſunt: ſicut non ſolus in illa Trinitate vel ſpiritus eſt, „ vel ſanctus: quia & Pater ſpiritus, & Filius ſpiritus, & Pater ſanctus, & Fi- „ lius ſanctus: & tamen ipſe non fruſtra dicitur Spiritus ſanctus. Qui enim eſt „ communis ambobus, id vocatur ipſe proprie quod ambo communiter. Alio- „ quin, ſi in illa Trinitate ſolus Spiritus ſanctus eſt caritas, profecto & Filius „ non ſolius Patris, ſed etiam Spiritus ſancti Filius invenitur. Ait enim Apoſto- „ lus de Deo Patre (Coloſſ. I. 13.) Tranſtulit nos in regnum Filii caritatis ſuæ. „ Si ergo non eſt in illa Trinitate caritas Dei, niſi Spiritus ſanctus, Filius eſt „ etiam Spiritus ſancti. Sed quia hoc abſurdiſſimum eſt, reſtat ut non ſolus ibi „ ſit caritas Spiritus ſanctus; ſed propter illa de quibus ſatis diſſerui, proprie ſic „ vocatur. “

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam determinavit Magiſter de generatione Filii a Patre, hic determinat de proceſſione Spiritus ſancti ab utroque: & dividitur in partes duas. In prima determinat de proceſſione eius æterna; in ſecunda de temporali, XIV. diſt. *Praeterea diligenter annotandum eſt, quod gemina eſt proceſſio Spiritus ſancti*. Prima in tres. In prima determinat proceſſionis modum; in ſecunda proceſſionis principium, XI. diſtin. *Hic dicendum eſt, Spiritum ſanctum a Patre eſſe, & Filio*; tertio differentiam proceſſionis ad generationem, XIII. diſtinct. *Poſt hæc conſiderandum eſt ....cum Spiritus ſanctus* pro-

procedat de Patre, & ſit de ſubſtantia Patris, cur non dicatur eſſe natus, ſed potius procedere. Prima in duas. In prima oſtendit proceſſionis modum; in ſecunda ex modo procedendi concludit proprium procedentis nomen, ibi, *Hic notandum eſt, quod ſicut Spiritus ſanctus in Trinitate ſpecialiter dicitur caritas .... ita & nomen tenet proprie quod Patri, & Filio communiter quodammodo congruit*. Prima in duas. In prima oſtendit per auctoritatem canonis, quod Spiritus ſanctus procedit ut amor; in ſecunda oſtendit idem per auctoritates ſanctorum, ibi, *Nunc vero quod incepimus, oſtendere curemus*. Circa primum tria facit Primo, ſecundum verba Auguſtini, appropriat amorem de Deo dictum I.Ioan.IV.16. „ Deus caritas eſt, " Spiritui ſancto; ſecundo ponit appropriationis ſimilitudinem, ibi, *Pluribus enim exemplis doceri poteſt, multa rerum vocabula & univerſaliter poni, & proprie quibuſdam rebus adhiberi*; tertio inducit appropriationis auctoritatem, ibi, *Sed Dei Verbum, ideſt unigenitus Dei Filius, aperte dictum eſt Dei ſapientia*.

QUAESTIO I.

Ad intellectum huius partis quinque quæruntur.

Primo. Utrum Spiritus ſanctus procedat ut amor.

Secundo. Utrum ſit amor quem Pater habet in Filium, & e contrario.

Tertio. Utrum ſit nexus, vel unio Patris, & Filii.

Quarto. Utrum ex proceſſione ſua poſſit dici proprie Spiritus ſanctus.

Quinto. De numero perſonarum.

ARTICULUS I.

Utrum Spiritus ſanctus procedat ut amor.

I. P. q. XXXVII. *art.* I.

1. Ad primum ſi proceditur. Videtur quod Spiritus ſanctus non procedat ut amor. Quia Spiritus ſanctus procedit ut perſona in ſe ſubſiſtens. Amor autem non ſignificat aliquid per modum ſubſiſtentis; immo per modum inhærentis formæ, vel paſſionis. Ergo &c.

2. Præterea. Numquam natura communicatur niſi per actum naturæ. Sed amor non ſignificat actum naturæ, ſed magis voluntatis. Ergo cum per proceſſionem Spiritus ſancti communicetur tota divina natura perſonæ procedenti, videtur quod Spiritus ſanctus non procedat ut amor.

3. Præterea. Non eſt idem modus proceſſionis creaturæ, & perſonæ divinæ. Sed creaturæ procedunt a Deo per actum voluntatis, cuius opus eſt creatio, ſecundum Damaſcenum (Lib. I. Fid. orth. cap. VIII.) Ergo nulla perſona divina procedit per modum amoris, qui eſt actus voluntatis.

4. Item. Modus proceſſionis perſonæ eſt proprius perſonæ procedenti, quia per proceſſionem diſtinguitur una perſona ab alia. Sed amor eſt commune tribus perſonis, ut dicitur in littera. Ergo nulla perſona ut amor procedit.

5. Præterea. Non eſt idem appropriatum, & proprium: quia appropriatum ſumitur iuxta rationem proprii: unde ſapientia, quæ appropriatur Filio, nulli perſonæ propria eſt. Sed amor, ut dicitur in littera, eſt appropriatum Spiritui ſancto. Ergo non eſt proprius modus ſuæ proceſſionis ut procedat ut amor.

Contra. Imago creata, quæ eſt in anima, repræſentat Trinitatem in creatura. Sed in imagine creata procedit aliquid per modum notitiæ, & aliquid per modum amoris. Cum igitur in Trinitate increata procedat Filius per modum notitiæ, erit alia perſona procedens per modum amoris.

Item. Cognitio perfecta non eſt, niſi adiungatur voluntas. Sed ſicut ſe habet intellectus ad voluntatem, ita & verbum ad amorem. Ergo verbum non erit perfectum ſine amore. Sed verbum Dei perfectum eſt. Ergo & aſſociatur ſibi amor perfectus; & hic eſt Spiritus ſanctus.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod in proceſſione creaturarum duo eſt conſiderare ex parte ipſius Creatoris: ſcilicet naturam ex cuius plenitudine, & perfectione omnis creaturæ perfectio & efficitur, & exemplatur, ut ſupra dictum eſt (diſt. II. qu. unic. art. 2.) & voluntatem, ex cuius liberalitate, non naturæ neceſſitate, hæc omnia creaturæ conferuntur. Suppoſita autem, ſecundum fidem noſtram, proceſſione divinarum perſonarum in unitate eſſentiæ, ad cuius probationem ratio ſufficiens non invenitur, oportet proceſſionem perſonarum, quæ perfecta eſt, eſſe rationem, & cauſam proceſſionis creaturæ. Unde ſicut proceſſionem creaturarum naturæ divinæ perfectionem imperfecte repræſentantium reducimus in per-

perfectam imaginem, divinam perfectionem pleniſſime continentem, ſcilicet Filium, tamquam in principium, & quaſi naturalis proceſſionis creaturarum a Deo, ſecundum ſcilicet imitationem naturæ, exemplar, & rationem; ita oportet quod, inquantum proceſſio creaturæ eſt ex liberalitate divinæ voluntatis, reducatur in unum principium, quod ſit quaſi ratio totius liberalis collationis. Hæc autem eſt amor, ſub cuius ratione omnia a voluntate conferuntur: & ideo oportet aliquam perſonam eſſe in divinis procedentem per modum amoris; & hæc eſt Spiritus ſanctus. Et inde eſt quod quidam (*a*) Philoſophi totius naturæ (*b*) principium amorem poſuerunt.

Ad primum ergo dicendum, quod licet amor, inquantum amor, non dicat quid perfectum, & ſubſiſtens; tamen inquantum eſt Dei amor, a quo omnis imperfectio removetur, habet quod ſit perfectum quid, & ſubſiſtens: & ſimile eſt de verbo.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut per primum proceſſum naturæ communicatur tota natura divina, cum ſit perfectus; ita & per primum proceſſum voluntatis, qui eſt ratio omnis proceſſionis voluntariæ a Deo, communicatur tota voluntas: & quia in Deo idem eſt voluntas, & natura; nec tota voluntas, quæ infinita eſt, poſſet eſſe niſi in natura infinita, & non niſi boni infiniti, quaſi obiecti æquantis infinitam voluntatem (unde nec amor, qui eſt ratio voluntatis, poteſt eſſe niſi infinitus) ideo oportet etiam communicari naturam. Unde amor, quamvis non dicat communicationem naturæ, inquantum eſt amor; dicit tamen inquantum eſt amor Dei, & primus proceſſus divinæ voluntatis.

Ad tertium dicendum, quod creatura procedit a voluntate ſicut res operata per voluntatem, ſed Spiritus ſanctus ſicut ratio cuiuſlibet operis voluntatis, ſicut etiam Filius producitur ut ars omnium eorum quæ per intellectum divinum conſtituta ſunt.

Ad quartum dicendum, quod amor in divinis tripliciter ſumitur. Quandoque enim ſumitur eſſentialiter, (*c*) quandoque perſonaliter, quandoque notionaliter. Quando ſumitur eſſentialiter, non dicit aliquam proceſſionem, vel relationem realem, ſed tantum rationis; ſicut etiam cum de Deo dicimus intelligens, & intellectum: eadem enim perſona poteſt eſſe intelligens, & intellecta. Quando autem dicitur perſonaliter, tunc importatur proceſſio, & relatio realis, & ſignificatur ipſa perſona, ſive res procedens, ſicut amor eſt quoddam procedens. Quando autem dicitur notionaliter, ſignificat ipſam rationem proceſſionis perſonæ: quia amor non tantum eſt procedens, ſed etiam dicit rationem ſub qua alia procedunt. Secundum ergo quod eſt eſſentiale, eſt commune tribus, ſed appropriatur Spiritui ſancto; ut cum dicitur, *Deus caritas eſt*. I. Ioan. IV. 16. Secundum autem quod eſt perſonale, eſt proprium Spiritus ſancti: & dicitur, quod Spiritus ſanctus procedit ut amor. Secundum autem quod eſt notionale, eſt quædam relatio, vel notio communis Patri, & Filio, quæ etiam dicitur communis ſpiratio; & hoc modo ſignificatur amor in hoc verbo *diligunt*; cum dicitur: Pater, & Filius diligunt ſe Spiritu ſancto.

Ad quintum dicendum, quod amor, ſecundum quod eſt proprium, non eſt appropriatum. Sapientia autem ita eſt appropriata quod numquam poteſt eſſe proprium. Et ratio huius eſt, quia ſapientia non ſignificatur per modum alicuius exeuntis ab aliquo, ſed per modum quieſcentis in ſubiecto; & ideo ſemper eſt eſſentialis, & numquam perſonalis. Sed amor ſignificatur per modum exitus; nihilominus tamen ſignificat aliquid abſolutum. Exitus autem ille poteſt intelligi ut realis, vel ſecundum rationem tantum. Ex parte ergo qua ſignificat aliquid abſolutum, eſt eſſentiale; & tunc relatio, vel exitus importatus, erit rationis tantum, ſicut cum dicitur idem eidem idem. Quando autem ille exitus ſignificatur non tantum ut rationis, ſed ut realis, tunc amorem ſignificat perſonalem.

ARTICULUS II.

Utrum Spiritus ſanctus ſit amor quem habet Pater in Filium.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Spiritus ſanctus non ſit amor quem Pater habet in Filium, vel e contrario. Quidquid enim procedit in aliud tendens, non procedit ut per ſe ſubſiſtens. Sed Spiritus ſanctus procedit ut perſona ſubſiſtens

(a) *Veneta edit. an.* 1593. *hac ad marginem notat*. De Empedocle videtur intelligere hic S. Thomas, ut recitatur eius opinio VIII. Phyſ. text. 11. *Nicolai autem notat* de Parmedine, ac Eſiodo id Philoſophum referre I. Phyſ. cap. IV. (b) *Al.* amorem principium, *involute ſenſu*. (c) *Al. deeſt* quandoque perſonaliter.

ſtens per ſe. Ergo non procedit in Filium.

2. Item. Quod procedit in aliquid, recipitur in illo, niſi ſit ex defectu recipientis. Sed in Filio non eſt aliquis defectus. Si ergo Spiritus ſanctus procedit a Patre ut in Filium, Filius recipit Spiritum ſanctum. Sed quidquid Filius recipit a Patre, recipit per generationem. Ergo proceſſio per quam Spiritus ſanctus procedit a Patre in Filium, eſt generatio: vel etiam prius ſecundum rationem, ſicut quod includitur in illa.

3. Præterea. Etſi Filius aliquid accipiat a Patre, tamen Pater nihil accipit a Filio. Ergo cum illud in quod eſt aliquid, ſe habeat in ratione recipientis, nullo modo poterit dici Spiritus ſanctus amor quem habet Filius in Patrem.

Contra. Omnis amor procedit ab amante in amatum. Sed Spiritus ſanctus eſt amor, ut ſupra dictum eſt (art. anteced. in reſpon. ad 4.) Ergo videtur, cum Pater amet Filium, & e contrario, quod Spiritus ſanctus ſit amor Patris in Filium, & e contrario.

Præterea. Hoc videtur per auctoritatem Hieronymi in littera.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod in proceſſione Spiritus ſancti eſt conſiderare duo, ſcilicet proceſſionem ipſam, & modum procedendi. Et quia Spiritus ſanctus procedit ut res diſtincta, & per ſe exiſtens, non habet ex proceſſione ſua, inquantum proceſſio eſt, quod ſit a Patre in Filium, vel e contrario; ſed quod ſit in ſe ſubſiſtens. Si autem conſideretur modus proceſſionis, quia procedit ut amor, ut dictum eſt (art. præced. ad 2.) cum amatum ſecundum rationem intelligendi ſit id in quod terminatur amor, & amans a quo exit amor; cum Pater amet Filium, poteſt dici amor Patris in Filium; & cum Filius amet Patrem, amor Filii in Patrem.

Et per hoc patet ſolutio ad primum. Quia Spiritus ſanctus non habet ut ſit amor unius perſonæ in aliam ex hoc quod eſt perſona procedens, ſed ex hoc quod procedit ut amor.

Ad ſecundum dicendum, quod cum dicitur Filius amari a Patre, non prædicatur ſecundum rem, quod Filius aliquid a Patre accipiat, ſed quod terminetur in ipſum actus amoris: & ideo hoc quod dicitur eſſe Spiritus ſanctus amor Patris in Filium, non pertinet ad generationem, ſed ad Spiritus ſancti proceſſionem.

Et per hoc patet ſolutio ad tertium. Quia ſicut cum dicitur, quod Pater habet amorem in ſeipſum, non ſignificatur ibi aliqua terminatio, vel acceptio ſecundum rem, ſed tantum ſecundum modum ſignificandi; ita etiam cum dicitur Spiritus ſanctus amor Filii in Patrem, non ponitur quod Pater aliquid accipiat, niſi quod ſecundum modum ſignificandi in ipſum terminatur amor Filii, ſicut in amatum.

ARTICULUS III.

Utrum Spiritus ſanctus ſit unio Patris, & Filii.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod Spiritus ſanctus non ſit nexus, vel unio Patris, & Filii. Quod enim eſt diſcretum, & diſtinctum ab aliquibus, non eſt unitivum ipſorum. Sed Spiritus ſanctus eſt diſtinctus a Patre, & Filio. Ergo non eſt unio utriuſque.

2. Præterea. Nexus, vel unio, habet quaſi rationem medii inter ea quæ uniuntur, vel connectuntur. Sed Spiritus ſanctus non eſt media in Trinitate perſona, ſed tertia. Ergo non eſt unio, vel nexus.

3. Præterea. Nexus dicitur quo aliqua nectuntur. Sed ſive hoc intelligatur effective, ſive formaliter, illud quo aliqua nectuntur, habet aliquam rationem principii annexam. Ergo cum Spiritus nullo modo ſit principium Patris, & Filii, immo e contrario; non poterit dici nexus, vel unio utriuſque.

Contra. Dionyſius Lib. de div. Nom. cap. IV. *Amorem, ſive divinum, ſive angelicum, ſive intellectualem, ſive animalem, ſive naturalem dicamus; unitivam quamdam, & concretivam accipimus virtutem*. Sed Spiritus ſanctus eſt amor Patris, & Filii. Ergo eſt unio ipſorum.

Hoc etiam videtur ex auctoritate Apoſtoli Epheſ. IV. 3. *Soliciti ſervare unitatem Spiritus in vinculo pacis:* & ita amor habet rationem vinculi, & nexus.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod amor ſemper ponit complacentiam amantis in amato. Quando autem aliquis placet ſibi in aliquo, trahit ſe in illud, & coniungit ſe illi quantum poteſt, ita ut illud efficiatur ſuum: & inde eſt quod amor habet rationem uniendi amantem, & amatum. Et quia Spiritus ſanctus procedit ut amor, ex modo proceſſionis habet ut ſit unio Patris, & Filii.

Poſſunt

Poſſunt enim Pater, & Filius conſiderari vel inquantum conveniunt in eſſentia, & ſic (a) uniuntur in eſſentia; vel inquantum diſtinguuntur in perſonis, & ſic uniuntur per conſonantiam amoris: quia & ſi per impoſſibile poneretur, quod non eſſent unum per eſſentiam, ad perfectam iucunditatem oporteret in eis intelligi unionem amoris.

Ad primum ergo dicendum, quod ex ipſa proceſſione Spiritus ſanctus habet quod procedat ut perſona, ſed ex modo proceſſionis habet quod ſit vinculum, vel unio amantis, & amati. Utrum autem Pater, & Filius diligant ſe Spiritu ſancto, infra quæretur (diſt. XXXII. quæſt. I. art. I. & 2.)

Ad ſecundum dicendum, quod inquantum procedit a duobus, habet quod ſit tertia in Trinitate perſona; ſed ex modo procedendi, quod ſit unio utriuſque perſonæ.

Ad tertium dicendum, quod Pater, & Filius dicuntur uniri Spiritu ſancto, non effective, ſed quaſi formaliter. Sed forma eſt duplex. Quædam enim manens, & quieſcens in his quorum eſt forma; & ſic per modum formæ ſe habet ad perſonas divina eſſentia, & ſic uniuntur formaliter amore eſſentiali. Eſt etiam aliquid formaliter uniens, non quaſi inhærens, ſed ſicut procedens ab utroque unitorum; ac ſi diceremus, aliqua duo corpora uniri per aliquem liquorem ab eis procedentem; & ita Pater, & Filius uniuntur Spiritu ſancto. Unde non ſequitur quod ſit principium Patris, & Filii, ſed e converſo. Hoc tamen magis diſcutietur (diſt. XXXII. ut ſup.) quando quæretur, utrum Pater, & Filius diligant ſe Spiritu ſancto.

ARTICULUS IV.

Utrum perſona procedens per modum amoris, proprie dicatur Spiritus ſanctus.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod perſona quæ procedit ut amor, non proprie dicatur Spiritus ſanctus. Illud enim quod eſt commune tribus perſonis, non efficitur proprium, niſi aliquo proprio adiuncto. Sed Spiritus convenit tribus perſonis. Ioan. IV. 24. *Spiritus eſt Deus*. Sanctus autem quod additur, eſt etiam commune, & non proprium. Ergo videtur quod Spiritus ſanctus non ſit proprium nomen alicuius perſonæ.

2. Præterea. Perſonæ diſtinguuntur per relationem originis. Sed huiuſmodi relationes, ſecundum modum intelligendi, conſequuntur proceſſiones perſonarum. Ergo quælibet perſona debet denominari ſecundum proceſſionem aliquam. Sed Spiritus ſanctus nullam proceſſionem, vel proceſſionis modum exprimit. Ergo non videtur eſſe nomen alicuius perſonæ.

3. Si dicas, quod dicitur Spiritus ſanctus, quia procedit ut amor, ſcilicet ad ſimilitudinem eius quod dico: Duo amantes conſpirant ſibi in amore per oſculum oris, unde ſit reſpiratio: contra. Secundum hoc, nomen Spiritus ſumeretur ex ſimilitudine ſpiritus corporalis. Sed omne tale nomen dicitur de Deo metaphorice, & non proprie, nec ſecundum prius. Cum igitur nomina perſonalia inveniantur in divinis proprie, & etiam per prius, quam in creaturis, ut dicitur Epheſ. III. 15. *Ex quo omnis paternitas in cælis, & in terra nominatur*; videtur quod per iſtum modum nulla perſona divina debeat nominari Spiritus ſanctus.

4. Præterea. Sicut proceſſio, quæ eſt per modum amoris, eſt ſancta; ita illa quæ eſt per modum naturæ. Ergo ſicut non dicitur Filius ſanctus, ita non debet dici Spiritus ſanctus.

In contrarium eſt tota Scriptura, & totus uſus Eccleſiæ, quæ tertiam in Trinitate perſonam ſic nominat.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ſpiritus eſt nomen poſitum ad ſignificandum ſubtilitatem alicuius naturæ: unde dicitur tam de corporalibus quam de incorporeis: aer enim ſpiritus dicitur propter ſubtilitatem; & exinde attractio aeris, & expulſio dicitur inſpiratio, & reſpiratio; & exinde ventus etiam dicitur ſpiritus; & exinde etiam ſubtiliſſimi vapores, per quos diffunduntur virtutes animæ in partes corporis, dicuntur ſpiritus; & ſimiliter incorporea propter ſuam ſubtilitatem dicuntur ſpiritus; ſicut dicimus (b) Spiritum Deum, & Angelum, & animam. Et inde eſt etiam quod dicimus duos homines amantes ſe, & concordes, eſſe unius ſpiritus, vel conſpiratos; ſicut etiam dicimus eos eſſe unum cor, & unam animam; ſicut dicitur Eth. IX. (cap. X.) *Proprium amicorum eſt, unam animam in duobus corporibus eſſe*. Subtilitas autem dicitur per remotionem a materialitate: unde ea quæ habent multum de materia, vocamus groſſa, ſicut terram; & ea quæ minus, ſubtilia,

(a) *Al.* invenitur. (b) *Al.* duas Spiritum, & Angelum &c.

lia, ſicut aerem, & ignem. Unde cum removeri a materia magis ſit in incorporeis, & maxime in Deo, ſpiritualitas ſecundum rationem ſignificationis ſuæ per prius invenitur in Deo, & magis in incorporeis, quam incorporalibus; quamvis forte ſecundum impoſitionem nominis, ſpiritualitas magis ſe teneat ad corporalia, eo quod nobis qui nomina impoſuimus, eorum ſubtilitas magis eſt manifeſta. Secundum hoc igitur dico, quod ſpiritus, inquantum nominat ſubtilitatem naturæ, commune eſt tribus perſonis; ſed duplici ratione nominatur Spiritus ſanctus a ſpiritualitate. Una, & præcipua eſt, ut credo, quia per ipſum, & dona ipſius in participationem divinæ ſpiritualitatis trahimur, inquantum a temporalibus removemur. Unde contemptores temporalium ſpirituales dicuntur: & hoc convenit ſibi, inquantum procedit ut amor, qui habet rationem primi doni, in quo omnia dona donantur. Alia ratio eſt, quia eſt amor Patris in Filium, quo ſe diligunt; & amantem, & amatum dicimus in ſpiritu uniri.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dico, Spiritus ſanctus, poteſt dupliciter conſiderari. Vel quantum ad virtutem vocabulorum; & ſic convenit toti Trinitati, prout ſumitur in virtute duarum dictionum: vel quantum ad impoſitionem Eccleſiæ, per quam hoc impoſitum eſt ad ſignificandum unam perſonam, quaſi circumlocutio unius nominis, propter defectum vocabulorum, quia linguæ noſtræ deficiunt a narratione Dei; & ſic proprie convenit Spiritui ſancto. Et rationem convenientiæ aſſignat Auguſtinus in littera. Quia enim eſt communitas Patris, & Filii, decet ut communi nomine nominetur.

Ad ſecundum dicendum, quod ex ratione ſuæ proceſſionis Spiritus ſanctus procedit ut amor; & inquantum eſt amor, convenit ſibi quod nominetur per ſpiritualitatem, ut dictum eſt (in corp. art.) & ſic aliquo modo nomen Spiritus ſancti quemdam modum proceſſionis exprimit, quia amoris.

Ad tertium dicendum, quod ſpiritus per prius dicitur de divinis quam de corporeis, ſicut prædictum eſt (loc. cit.) & ideo obiectio illa non tenet; nec credo ab illa ſimilitudine Spiritum ſanctum vocari.

Ad quartum dicendum, quod, ſicut dicit Dionyſius XII. cap. de div. Nom. ſanctitas eſt ab omni immunditia libera, & perfecta, & immaculata munditia; & ideo convenienter ſanctitas ſpiritualitati adiungitur, quæ etiam a materialitate ſeparationem dicit, ut ſic per ſpiritualitatem deſignetur ſeparatio a materia, & per ſanctitatem a materialibus defectibus.

Vel dicendum, quod natura ſemper eodem modo operatur; & ideo in opere naturæ non eſt invenire rectum, & non rectum, ſicut in opere voluntatis. Et ideo convenienter ſanctitas, quæ rectitudinem voluntatis importat, adiungitur proceſſioni amoris, & non generationi, quæ eſt opus naturæ.

ARTICULUS V.

Utrum tantum tres perſonæ ſint in divinis.

I. P. q. XXX. *ar.* 2. *& IV. cont. Gent. c.* XXVI

1. AD quintum ſic proceditur. Videtur quod non ſint tantum tres perſonæ in divinis. In divinis enim non plus diſtat voluntas, & natura, quam intellectus. Sed alia perſona eſt procedens per modum voluntatis, vel amoris, ab illa quæ procedit per modum naturæ, vel generationis. Ergo adhuc debet eſſe alia quæ procedat per modum intellectus.

2. Præterea. Sicut Pater diligit Filium, ita etiam diligit Spiritum ſanctum. Sed amor quo Pater diligit Filium, eſt una perſona. Ergo & amor quo diligit Spiritum ſanctum, eſt una perſona: & ita ſunt plures quam tres.

3. Item. Sicut eſt perfecta bonitas, & liberalitas in Patre, & Filio, ita & in Spiritu ſancto. Sed propter ſummam bonitatem, & liberalitatem convenit Patri quod naturam ſuam communicet alii, quia bonum eſt communicativum ſui. Ergo eadem ratione Spiritus ſanctus communicabit naturam ſuam perfecta communicatione. Sed non perfecte communicat creaturæ. Ergo communicabit alii divinæ perſonæ.

4. Item. In Deo non tantum eſt natura, & voluntas, ſed plura alia attributa, quorum unumquodque habet rationem principii. Sed voluntati, & naturæ reſpondet aliqua proceſſio, inquantum habent rationem principii. Ergo etiam & aliis attributis reſpondebunt aliæ proceſſiones, ſecundum quas multiplicabuntur perſonæ multo plures quam tres.

5. Sed contra. Videtur quod ſint tantum duæ. Perſonæ enim non diſtinguuntur niſi ſecundum relationes originis. Sed relatio originis eſt ſecundum quam aliquis eſt ab alio. Ergo videtur quod ſit tantum una perſona, quæ

quæ ſit ens ab alia, & reliqua a qua eſt alius. Ergo ſunt tantum duæ perſonæ.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod non ſunt niſi tres perſonæ in divinis. Et ratio huius eſt, quia in divinis propter eſſentiæ ſimplicitatem non poteſt eſſe diſtinctio ſecundum aliquod abſolutum, ſed ſecundum relationem, & tantum ſecundum relationem originis, ut infra probabitur (diſt. xxvi. quæſt. ii. art. 2.)

Item. Relatio originis non poteſt conſtituere perſonam, ſi ſignificet in communi; ſed oportet quod ſignificet aliquid proprium, & determinatum. Habet enim ſe loco differentiæ conſtitutivæ reſpectu perſonæ, quam oportet eſſe propriam.

Item. Quia perſona eſt nomen dignitatis, oportet quod illa relatio ſit ad dignitatem pertinens. Sic ergo oportet tria conſiderare in conſtituentibus perſonas, ſcilicet quod ſit relatio originis, quod ſit propria, quod ſit ad dignitatem pertinens. Relatio autem originis in communi importatur in his duobus, *Qui ab alio*, & *a quo alius*. Hoc etiam quod dico, *A quo alius*, eſt quidem ad dignitatem pertinens, ſed commune eſt. Unde oportet ad hoc quod conſtituat perſonam, quod determinetur per ſpecialem modum originis. In divinis autem non poteſt eſſe niſi duplex modus originis, ſecundum quod omne agens dividitur in agens a natura, & agens a voluntate: & iſtæ actiones inventæ in creaturis, ut ſupra dictum eſt (diſt. iv. quæſt. 1. art. 1.) reducuntur ut in cauſam, & exemplar, in duas proceſſiones in divinis, quarum una eſt per modum naturæ, & vocatur generatio, & alia per modum voluntatis, & vocatur ſpiratio, ut ſupra dictum eſt (loc. cit.) Oportet igitur ita ſpecificare, *A quo alius* per generationem, *a quo alius* per ſpirationem. Hæc autem duo non habent repugnantiam: quia idem poteſt eſſe principium plurium diverſis modis. Unde ex hoc non conſtituentur duæ perſonæ, ſed una tantum, quia nihil habet virtutem diſtinguendi, niſi quod habet aliquam rationem oppoſitionis. Sic igitur habemus unam perſonam, a qua eſt aliquis per generationem, & ſpirationem, ſicut Pater. Si autem accipiamus aliud, ſcilicet, *Qui eſt ab alio*, quamvis importet relationem originis, tamen non ſufficit ad conſtituendam perſonam: tum quia commune eſt, tum quia nihil dignitatis importat. Eſſe enim ab alio poteſt aliquid vel nobili, vel ignobili modo. Unde oportet ad hoc quod conſtituatur perſona, quod determinetur per ſpecialem modum ad dignitatem pertinentem; & iſti ſunt tantum duo in divinis: & ideo oportebit ita dicere: *Qui eſt ab alio* per generationem, & *qui eſt ab alio* per ſpirationem. Iſta autem duo non poſſunt uni convenire, quia una res habet tantum unum modum quo oritur ex alio. Non enim idem in ſpecie eſt a natura, & ab arte, nec per putrefactionem, & ſeminationem. Et ideo erit una perſona, quæ eſt ab alia per generationem, & hic eſt Filius; & alia quæ eſt ab alia per ſpirationem, & hic eſt Spiritus ſanctus. Et cum iſtæ relationes non poſſint multiplicari ſecundum numerum, ita quod remaneat unitas in ſpecie, eo quod non eſt ibi aliqua diviſio materialis, oportet quod ſint tantum tres perſonæ.

Ad primum igitur dicendum, quod proceſſio intellectus, & naturæ habent quamdam ſimilitudinem, per quam diſtinguuntur a proceſſione per modum voluntatis. Quod autem procedit per modum naturæ, procedit ut ab uno, ſi illud perfectum ſit; & ſimiliter quod procedit per modum intellectus: non enim plures homines habent unam conceptionem in numero. Et ita Filio, qui eſt tantum ab uno, ſcilicet a Patre, attribuitur uterque modus: procedit enim per modum naturæ, ut Filius, & per modum intellectus, ut Verbum. Sed voluntas tendit in alium, & poteſt eſſe reciprocatio, ut ex duobus una voluntatis procedat conformitas, quæ eſt unio utriuſque. Et ideo procedere per modum voluntatis convenit Spiritui ſancto, qui procedit a duobus, uniens eos, inquantum ſunt diſtinctæ perſonæ. Inquantum enim ſunt una eſſentia, uniuntur per eſſentiam; & ſecundum hoc eſt inter eos amor eſſentialis.

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut eſt in inferioribus, quod non alio actu potentia fertur in obiectum, & in actum ſuum: eodem enim actu intellectus intelligit ſe, & intelligit ſe intelligere: ita etiam cum Spiritus ſanctus procedat ut amor, quo Pater amat Filium, non oportet quod ſit alius amor, quo amet illum amorem; & præcipue cum ille amor non differat ab iſto, niſi ſecundum numerum, & non ſecundum rationem. Et talis diverſitas in divinis non poteſt eſſe, ut ſupra (diſtin. ix. quæſt. 1. art. 1.) probatum eſt.

Ad tertium dicendum, quod liberalitas, & bonitas ſunt eſſentialia; eſſentialia autem non ſunt principia actuum notionalium, niſi

niſi ſecundum quod ipſa eſſentia eſt idem re quod proprietas, vel notio, ut ſupra (diſt. 11. quæſt. unica art. 111.) dictum eſt. Unde bonitas, vel liberalitas in Patre, non eſt principium generationis, niſi inquantum bonitas eſt ſua paternitas; in Filio autem bonitas non eſt paternitas, ſed filiatio. Unde eadem bonitate, & liberalitate Pater generat, & Filius generatur, & Pater ſpirat, & Spiritus ſanctus ſpiratur. Unde, ſecundum Auguſtinum (Lib. III. contra Maxim. cap. XVIII.) cum dico, *De quo eſt*, eſt quæſtio originis, & non æqualitatis; ſed cum quæritur, Qualis, vel quantus. Et ideo per hoc quod Spiritus ſanctus non producit aliam perſonam, non eſt minoris liberalitatis, vel bonitatis.

Ad quartum dicendum, quod omnia attributa divina ſunt principium productionis per modum efficientis exemplaris: ſicut bonitatem omnia bona imitantur, & eſſentiam omnia entia, & ſic de aliis. Unde omnis illa proceſſio eſt per modum naturæ: & ideo non oportet eſſe plures modos proceſſionis in divinis.

Ad ultimum patet ſolutio per ea quæ dicta ſunt (in corp. art.)

EXPOSITIO TEXTUS.

Spiritus ſanctus amor eſt, ſive caritas, ſive dilectio Patris, & Filii. Hæc tria ſe habent ex additione ad invicem. Amor enim dicit ſimplicem inclinationem affectus in amatum. Unde etiam quandoque paſſionem dicit, ſecundum quod eſt in parte ſenſitiva; & ſic amor etiam in irrationabilibus invenitur. Dilectio autem præſupponit electionem, ſicut ipſum nomen oſtendit: unde tantum rationabilium eſt. Sed caritas ponit quamdam vehementiam dilectionis, inquantum dilectum ſub inæſtimabili pretio habetur, ſecundum quod res multi pretii caræ dicuntur.

Sive enim ſit unitas amborum, ſive ſanctitas, ſive caritas, manifeſtum eſt quod non aliquis duorum eſt quo uterque coniungitur. Unitas dicitur, inquantum eſt nexus Patris, & Filii, ut dictum eſt (in hac diſt. artic. 3.) ſed ſanctitas dicitur, inquantum procedit proceſſione voluntatis, in qua conſiſtit tota ſanctitas.

DISTINCTIO XI.

Quod Spiritus ſanctus procedit a Patre, & a Filio.

Hic dicendum eſt, Spiritum ſanctum a Patre eſſe, & Filio, & procedere a Patre, & Filio: quod multi hæretici negaverunt. Quod autem de utroque procedat, multis divinorum eloquiorum teſtimoniis comprobatur. Dicit enim Apoſtolus (Galat. IV. 6.) „ Miſit Deus Spiritum Filii ſui in corda veſtra. “ Ecce hic dicitur Spiritus Filii. Et alibi (Rom. VIII. 9.) „ Qui autem Spiritum Chri„ ſti non habet, hic non eſt eius. “ Ipſe etiam Filius de Spiritu ſancto dicit in Evangelio (Ioan. XV. 20.) „ Quem ego mittam vobis a Patre. “ Patris autem Spiritus dictus eſt, ubi legitur (Rom. VIII. 11.) „ Spiritus eius qui ſuſcita„ vit Chriſtum a mortuis, habitat in vobis. “ Et ipſe Chriſtus dicit (Matth. X. 20.) „ Non enim vos eſtis qui loquimini, ſed Spiritus Patris veſtri qui loqui„ tur: “ & in alio loco (Ioan. XIV. 26.) „ Quem mittet Pater in nomine „ meo. “ Et alibi (ibid. XV. 26.) ipſe Filius de Spiritu ſancto ait: „ De Pa„ tre procedit. “ His, & aliis pluribus auctoritatibus oſtenditur quod Spiritus ſanctus a Patre, & Filio procedit.

Quod Græci non concedunt Spiritum ſanctum procedere a Filio.

Græci tamen dicunt, Spiritum ſanctum procedere tantum a Patre, & non a Filio. Quod ideo dicunt, quia veritas in Evangelio fidem integre continente, de proceſſione Spiritus loquens, ſolum Patrem commemorat, dicens (Ioan.

xv. 26.) „ Spiritus qui a Patre procedit. “ Et etiam ideo quia in principalibus Conciliis, (1) quæ apud illos celebrata ſunt, ita ſymbola eorum ſubiunctis anathematibus ſancita ſunt, ut nulli de Trinitatis fide aliud docere, vel aliter prædicare, quam ibi continetur, liceat. In quibus quidem ſymbolis, cum Spiritus ſanctus commemoretur procedere a Patre, & non a Filio, Quicumque, inquiunt, a Filio eum procedere addunt, anathema incurrunt: unde & nos arguunt anathematis reos. Addunt etiam ad aſſertionem ſuæ opinionis, & in teſtimonium noſtræ damnationis, de ſymbolo fidei, quod ſecundum traditionem prædictorum Conciliorum, Leo tertius Romæ tranſcriptum in tabula argentea poſt altare beati Pauli poſita, poſteris reliquit, „ pro amore (ut ipſe ait) & cautela fidei ortho„ doxæ. “ In quo quidem ſymbolo, in proceſſione Spiritus, ſolus commemoratur Pater, his verbis: „ Et in Spiritum ſanctum Dominum, & vivificatorem, ex Pa„ tre procedentem, cum Patre, & Filio coadorandum, & glorificandum &c. “ Illud eſt ſybolum, quod in Miſſa cantatur, editum in Nicæno Concilio: in fine cuius ſubiunctum eſt: „ Qui aliud docuerit, vel aliter prædicaverit, anathema „ ſit. “ Ideoque Græci nos anathematizatos dicunt, quia dicimus, Spiritum ſanctum a Filio procedere, quod ibi non continetur. Quod enim ſecundum nos ibi dicitur, „ Qui a Patre, Filioque procedit, “ alterum a Latinis eſt additum, ſcilicet „ Filioque. “

Reſponſio, ubi determinantur prædicta.

NOs autem illa verba ſic determinamus. „ Qui aliud docuerit, vel aliter præ„ dicaverit, “ ideſt contrarium docuerit, vel contrario modo prædicaverit, „ anathema ſit. “ Aliud ergo pro oppoſito poſuit, qualiter & Apoſtolus in Epiſtola ad Galatas (cap. 1. 9.), „ Si quis aliud evangeliſaverit (ideſt contrarium) „ anathema ſit. “ Non dicit, Si quis addiderit: nam ſi illud diceret, ſibi ipſi, ut ait Auguſtinus, præiudicaret, qui cupiebat venire ad quoſdam, quibus ſcribebat, ſicut ad Theſſalonicenſes, ut ſuppleret quæ illorum fidei deerant. Sed qui ſupplet, quod minus erat, addit; non quod ineſt, tollit. Qui autem prætergreditur fidei regulam, non incedit in via, ſed recedit a via. Ad illud autem quod de Evangelio (Ioan. xv. 26.) opponunt, reſpondemus ita: quia cum dicat in eo Veritas Spiritum ſanctum a Patre procedere, non addit, Solo, & ideo etiam a ſe procedere non negat; ſed ideo Patrem tantum nominat, quia ad eum ſolet referre etiam quod ipſius eſt, quia ab illo habet.

Quod Græci in ſenſu conveniant nobiſcum, & verbis differant.

SCiendum eſt tamen, quod Græci confitentur Spiritum ſanctum eſſe Filii, ſicut & Patris: quia & Apoſtolus ait (Galat. iv. 6.) „ Spiritum Filii: “ & Veritas in Evangelio (Ioan. xvi. 26.) „ Spiritum veritatis. “ Sed cum non ſit aliud, Spiritum ſanctum eſſe Patris, vel Filii, quam eſſe a Patre, & Filio; etiam in hoc in eamdem nobiſcum fidei ſententiam convenire videntur, licet in verbis diſſentiant.

Auctoritatibus Græcorum oſtendit, Spiritum ſanctum etiam procedere a Filio.

UNde etiam quidam eorum catholici doctores, intelligentes unam, eamdemque fore ſententiam prædictorum verborum, quibus dicitur Spiritus ſanctus procedere a Filio, & eſſe Filii, profeſſi ſunt, Spiritum ſanctum etiam procedere a Filio. Unde Athanaſius in ſymbolo fidei: „ Spiritus ſanctus a Patre, & „ Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, ſed procedens. “ Ecce Spiritum ſan-

(1) *Editio Veneta an.* 1593, *ad marginem* Nicæno, Epheſino, Chalcedonenſi, & Conſtantinopolitano.

ſanctum aperte dixit procedere a Patre, & Filio. Dydimus etiam eorum maximus doctor in Libro de Spiritu ſancto (III. ſuper illud Ioan. XVI. „ Non loquetur a ſemetipſo " inter oper. Hieron.) Spiritum ſanctum a Filio procedere dicit. „ Salvator , inquit , qui eſt veritas, (1) ait (Ioan. XVI. 13.) Non enim „ loquetur a ſemetipſo, hoc eſt ſine me, & ſine meo, & Patris arbitrio: quia „ inſeparabilis eſt a me, & a Patris voluntate: quia ex ſe non eſt, ſed ex Patre, & ex me eſt: hoc enim ipſum , quod ſubſiſtit, & loquitur, a Patre, & „ a me illi eſt. " Item: „ Spiritus ſanctus, qui eſt ſpiritus veritatis, ſpirituſque ſapientiæ, non poteſt audire a Filio loquente , quæ neſcit , cum hoc ipſum ſit „ quod profertur a Filio, ideſt procedens Deus de Deo, ſpiritus veritatis procedens a veritate, conſolator manans ex conſolatione. " Item Cyrillus Epiſcopus in epiſtola Neſtorio * directa ait: „ Spiritus intelligitur per ſe , ſecundum quod „ Spiritus eſt, & non Filius; ſed tamen non eſt alienus ab eo. Spiritus enim veritatis nominatur; & profluit ab eo , ſicut ex Deo Patre . " Ioannes quoque Chryſoſtomus in homilia quadam de expoſitione Symboli (hom. I. in fin.) ſic ait. „ Ipſe eſt Spiritus procedens de Patre , & Filio, qui dividit dona propria , „ prout vult. " Item in alia homilia (II. in Symb. ante med.) „ Credendum „ eſt, Spiritum ſanctum Patris eſſe, & Filii . Iſtum Spiritum ſanctum dicimus „ Patri, & Filio coæqualem, & procedentem de Patre , & Filio. Hoc credite , „ ne colloquia mala corrumpant bonos mores (I. Corinth. XV.) " Ecce a doctoribus Græcorum aperta habemus teſtimonia, quibus Spiritus ſanctus a Patre , & Filio procedere oſtenditur. Omnis ergo lingua confiteatur, Spiritum ſanctum procedere a Patre, & Filio.

DIVISIO TEXTUS.

HIc determinat de proceſſione Spiritus ſancti quantum ad ſuum principium; & dividitur in duas partes. In prima oſtendit, Spiritum ſanctum procedere a Patre, & Filio; in ſecunda inquiritur utrum æqualiter ab utroque procedat, XII. diſt. *Item quæritur, cum Spiritus ſanctus a Patre procedat, & a Filio, utrum prius, vel magis proceſſerit a Patre quam a Filio*. Prima in duas. In prima probat veritatem ; in ſecunda excludit errorem, ibi, *Græci tamen dicunt, Spiritum ſanctum procedere tantum a Patre , & non a Filio*. Quæ dividitur in duas. In prima oſtendit Græcorum controverſiam ; in ſecunda reducit ad concordiam intellectus, ibi, *Sciendum tamen eſt, quod Græci confitentur Spiritum ſanctum eſſe Filii, ſicut & Patris*. Prima in duas. In prima ponit obiectionem Græcorum; in ſecunda ſolutionem, ibi, *Nos autem illa verba ita determinamus*.

Sciendum tamen, quod Græci confitentur Spiritum ſanctum eſſe Filii, ſicut & Patris. Hic oſtendit Græcorum concordiam ad Latinos quantum ad ſenſum, quamvis in verbis ſit differentia; & circa hoc duo facit. Primo oſtendit quod Græci concedunt , Spiritum ſanctum eſſe a Filio in ſuo æquivalenti, quia ſcilicet concedunt eum eſſe Filii. Secundo oſtendit per multas auctoritates doctorum Græcorum, quod etiam concedunt Spiritum ſanctum expreſſe eſſe a Filio, ibi, *Unde & quidam eorum catholici doctores ... profeſſi ſunt, Spiritum ſanctum etiam procedere a Filio*.

QUAESTIO I.

AD intelligentiam huius partis quatuor quæruntur.

Primo. Utrum Spiritus ſanctus procedat a Patre , & Filio.

Secundo. Dato, quod ſic , utrum procedat ab eis, inquantum ſunt unum, vel inquantum ſunt plures.

Et ſi inquantum unum, tertio quæritur. Utrum inquantum ſunt unum in eſſentia, vel inquantum ſunt unum in aliqua notione.

Quarto. Utrum poſſint dici Pater, & Filius unus ſpirator.

AR-

(1) *Al. deeſt* ait.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Ea nimirum quam ad illum cum Alexandrina Synodo ſcripſit, ac de excommunicatione inſcripſit, & habetur tum inter Epiſtolas eiuſdem, tum Tom. I. Concil. in Concilio Epheſino.

Digitized by Google

ARTICULUS I.

Utrum Spiritus ſanctus procedat a Patre, & Filio.

1. P. q. 111. art. 2. & quodl. IV. art. 7. & de pot. qu. X. ar. 4. & opuſ. II. cap. IV.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod Spiritus ſanctus non procedat a Filio, ſed tantum a Patre. Dionyſius de divin. Nomin. cap. II. (*a*) *Quod Pater quidem eſt fontana Deitas, Filius, & Spiritus ſanctus deigenæ Deitatis, ſi ita oportet dicere, pullulationes ſunt, & ſicut flores divinæ naturæ, & ſicut divina lumina, a ſanctis eloquiis accepimus*. Sed pullulatio non eſt a pullulatione, nec flos a flore. Ergo nec Spiritus ſanctus a Filio.

2. Præterea. In legenda B. Andreæ dicitur: *Pax vobis, & univerſis qui credunt in unum Deum Patrem, & in unum Filium eius Dominum noſtrum Ieſum, & in unum Spiritum ſanctum procedentem ex Patre, & in Filio permanentem*. Quod autem permanet in aliquo procedens ab alio, non procedit ab eo in quo permanet; alias non diceretur manere in eo. Ergo Spiritus ſanctus non procedit a Filio.

3. Item. Damaſcenus (I. Fid. orth. cap. XI.) *Spiritum ſanctum ex Patre dicimus, & Spiritum Patris nominamus; ex Filio autem Spiritum non dicimus, Spiritum vero Filii nominamus*. Ergo &c.

4. Item. Hoc videtur per quaſdam ſimilitudines. Spiritus enim corporalis, quo verbum vocale profertur, non procedit a verbo, immo utrumque a loquente. Ergo nec Spiritus ſanctus procedit a Filio, qui eſt Verbum; ſed utrumque a Patre.

5. Item. Ex ſole procedit ſplendor, & calor, ita quod neutrum ex altero. Sed Filius eſt ſplendor Patris, Hebr. 1. Spiritus ſanctus autem eſt ſicut calor, cum ſit amor. Ergo &c.

6. Item. Videmus quod illud quod procedit corporaliter, procedit ex uno loco in alium, & non ex illis duobus. Ergo & Spiritus ſanctus procedit ex Patre in Filium, & non ex Patre, & Filio.

7. Item. Hoc videtur ratione. Nullum enim ſimplex poteſt eſſe a duobus: alias enim effectus eſſet ſimplicior cauſa; quod eſt impoſſibile. Sed Spiritus ſanctus eſt ſimplex. Ergo non eſt a duobus.

8. Præterea. Spiritus ſanctus non minus convenit cum Patre quam Filius, nec minoris eſt dignitatis. Si igitur Filius communicat cum Patre in ſpiratione Spiritus ſancti, videtur quod Spiritus ſanctus communicet cum Patre in generatione Filii; & hoc eſt falſum. Ergo & primum.

9. Præterea. Aut Pater perfecte ſpirat Spiritum ſanctum, aut non. Si non, ergo eſt aliqua imperfectio in Patre, quod eſt impoſſibile. Si perfecte, ergo ſuperfluus eſt alius ſpirans. In divinis autem nihil eſt ſuperfluum. Ergo Filius non ſpirat Spiritum ſanctum.

In contrarium ſunt multæ auctoritates in littera poſitæ.

Idem oſtenditur per ſimilitudinem. Quia in anima eſt imago Trinitatis. Sed amor in anima, qui repræſentat Spiritum ſanctum, procedit a notitia, quæ repræſentat Filium. Ergo in divinis Spiritus ſanctus procedit a Filio.

Item. Omnis amor procedit ab amante. Sed Spiritus ſanctus amor eſt Patris, & Filii ſecundum auctoritatem Damaſceni inductam. Ergo procedit ab utroque ut amor ipſorum.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ſimpliciter, quod Spiritus ſanctus procedit a Filio. Hoc enim remoto, inevitabiliter removetur diſtinctio Filii, & Spiritus ſancti. Cum enim divinæ perſonæ ſecundum nihil abſolutum diſtinguantur, oportet quod omnis ipſarum diſtinctio ſit ſecundum relationes originis. Unde ſi Spiritus ſanctus, & Filius non diſtinguerentur per hoc quod unus eſt ab alio, oporteret quod uterque eſſet una perſona. Nec hoc remoto poſſet dici, quod diſtinguerentur perſonaliter Filius, & Spiritus ſanctus per diverſum modum procedendi a Patre, ut quod Filius procederet per modum naturæ, & Spiritus ſanctus per modum voluntatis. Ille enim modus diverſus aut diceret diverſitatem per oppoſitionem relationis; & ſic rediret idem quod prius: aut diceret diverſitatem in abſolutis; & tunc vel realem diverſitatem, & ſic eſſet compoſitio in Deo; vel diverſitatem rationum, & ſic non

(a) Al. *Dicitur quidem, eſt fontana Deitatis &c.* Nicolai autem: *Quod Pater ſit fontana Deitas, Ieſus autem* (ſive Filius Dei) *& Spiritus ſanctus divinæ fecundæ Deitatis divinitus edita ſunt germina, vel pullulationes divinæ* (*ſi fas eſt ita loqui*) *& velut flores, ac ſuperſubſtantialia lumina, quæ eſſentiam ſuperant, a ſanctis eloquiis accepimus.*

non poſſet eſſe inter Filium & Spiritum ſanctum niſi diverſitas rationis : & hoc non ſufficit ad diſtinctionem perſonarum, ut ſupra dictum eſt (diſt. 11. quæſt. unic. art. 5.) Et ideo cum Filius non ſit a Spiritu ſancto, relinquitur quod Spiritus ſanctus ſit a Filio.

Ad primum ergo dicendum, quod locutiones illæ ſunt ſymbolicæ : & ideo ex eis non procedit argumentum, ſicut idem Dionyſius dicit in epiſtola (IX.) ad Titum : quia ſymbolica Theologia non eſt argumentativa. (a) Eſt autem ſimilitudo quantum ad aliquid, ſcilicet quod flores ſunt ab uno, non tamen quantum ad omnia.

Ad ſecundum dicendum, quod Spiritus ſanctus dicitur manere in Filio, non quod ſit diſtinctus ab eo, ſed quia virtus ſpirativa eſt in Patre, & a Patre eſt in Filio, ſicut & omnia quæ Filius habet ; & ibi manet, & non procedit ulterius, quia Spiritus ſanctus non habet virtutem ſpirandi, ut ſcilicet ſpiret, ſed ut ſpiretur, ut ſupra dictum eſt (diſt. VII. quæſt. II. art. 2.) de potentia generativa Filii.

Vel dicendum, quod intelligitur de Filio ſecundum naturam aſſumptam, in quo nihil fuit contrarium gratiæ Spiritus ſancti : & ideo in ipſo dicitur quieſcere, ſicut etiam dicitur habitare in ſanctis.

Ad tertium dicendum, quod Damaſceno in hac parte non creditur, quia dicitur fuiſſe tempore illo quo incepit controverſia ſuper hac quæſtione inter Græcos & Latinos. Tamen non negat quin ſit ex Filio ; ſed dicit ſe non concedere quod ſit a Filio, quia adhuc apud eos in dubio vertebatur.

Ad quartum dicendum, quod verbum eſt duplex, ſcilicet vocale, & verbum mentis ; & duplici verbo reſpondet duplex ſpiritus. Verbo enim (b) vocali reſpondet ſpiritus corporalis, verbo mentali ſpiritus amoris intimi. Unde dico, quod Verbum ſecundum generationem æternam eſt ſimile verbo mentali : & ideo a Verbo procedit Spiritus ſanctus, ſicut a verbo mentali amor. Sed Filius, ſecundum quod carnem aſſumpſit, habet ſimilitudinem verbi vocalis : & ſicut formatio vocis fit per aerem reſpiratum ; ita incarnatio Verbi facta eſt operatione Spiritus ſancti.

Ad quintum dicendum, quod in illa ſimilitudine ſupponitur falſum. Calor enim procedit ex ſplendore, ſecundum Philoſophos : unde dicit Avicenna VI. de Naturalibus (part. III. cap. I.) quod ſol non facit calorem in inferioribus niſi mediante ſplendore.

Ad ſextum dicendum, quod proceſſio dicitur proprie in divinis, ſicut & generatio. Unde non ſumitur a ſimilitudine proceſſionis localis, quia hoc eſſet metaphorice dictum ; ſed dicit exitum a principio. Non autem omne quod eſt a principio, procedit in aliud ; ſed aliquid procedit ut in ſe ſubſiſtens ; & ita procedit Spiritus ſanctus a Patre, & Filio.

Ad ſeptimum dicendum, quod ſimplex non poteſt procedere a pluribus quæ ſunt diverſa per eſſentiam, quorum ſunt diverſæ operationes. Sed Pater, & Filius virtute unius naturæ ſpirant Spiritum ſanctum unica ſpiratione. Et ideo qui ſpiratur eſt ſimplex.

Ad octavum dicendum, quod non poteſt Spiritus ſanctus communicare Patri in generatione Filii duplici ratione. Primo quia Filius procedit per modum naturæ, quia per actum generationis ; & actus naturæ eſt unius tantum : ſed Spiritus ſanctus procedit ut amor per modum voluntatis. Sed plures uniuntur in voluntate ad aliquem actum ; & ideo Spiritus ſanctus poteſt eſſe a Patre, & Filio. Alia ratio eſt, quia repugnaret proprietati Spiritus ſancti, qua ſcilicet procedit a Patre, & Filio ut amor : non enim poteſt eſſe quod duo ſint principium ſibi invicem. Unde ſicut Pater Filio non communicat paternitatem, ut ſeipſum generet, ita nec Spiritui ſancto, ut Filium generet. Sicut autem eſt inconveniens quod aliquid generetur ex ſeipſo, ita etiam, vel plus, quod aliquid generetur ab eo cuius eſt principium.

Ad ultimum dicendum, quod Pater perfecte ſpirat Spiritum ſanctum. Sed quia omnis perfectio Patris communicatur Filio, quæ non repugnat ſuæ proprietati, cum nihil diſtinguat inter eos niſi originis relatio, oportet quod ſicut communicat ſibi perfectionem Divinitatis, ita etiam perfectionem ſpirandi. Unde non eſt propter imperfectionem Patris, quod Filius ſpiret, ſed propter perfectionem Filii, qui habet totam perfectionem Patris. Eodem enim modo poſſet argui, quod Filius non eſſet Deus, vel quod non crearet.

AR-

(a) *Al.* & non ſimilitudo. (b) *Al.* volubili.

ARTICULUS II.

Utrum Spiritus ſanctus procedat a Patre, & Filio, inquantum ſunt unum.

I. P. q. XXXVI. *ar.* 4. *& infr. diſt.* XXIX. *a.* 4.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Spiritus ſanctus procedit a Patre, & Filio, non inquantum ſunt unum. Spiritus ſanctus enim procedit ab eis ut nexus, vel unio quædam. Sed nexus eſt diſtinctorum. Ergo procedit ab eis, ut diſtincti ſunt.

2. Item. Pater, & Filius diligunt ſe & inquantum ſunt unum in eſſentia, & inquantum ſunt diſtinctæ perſonæ: ſi enim per eſſentiam diſtinguerentur, adhuc diligerent ſe. Diligunt autem ſe, inquantum ſunt unum in eſſentia amore eſſentiali. Ergo inquantum ſunt diſtincti in perſonis amore ab eis procedente. Sed hic amor eſt Spiritus ſanctus. Ergo Spiritus ſanctus procedit ab eis, inquantum ſunt diſtinctæ perſonæ.

3. Item. Actus ſunt ſuppoſitorum. Si ergo ſpirare eſt actus Patris, & Filii, oportet quod ſit actus eorum, inquantum ſunt ſuppoſita diſtincta. Sed Spiritus ſanctus procedit ab eis per actum ſpirationis. Ergo procedit ab eis, inquantum ſunt perſonæ diſtinctæ.

Contra. Pater, & Filius diſtinguuntur paternitate, & filiatione. Ergo ſi Spiritus ſanctus procedit ab eis, inquantum ſunt perſonæ diſtinctæ, procedet a Patre inquantum habet paternitatem, & a Filio inquantum habet filiationem. Ergo paternitate Pater refertur ad Spiritum ſanctum. Sed Pater paternitate refertur ad Filium. Ergo eadem relatione, ſcilicet paternitate, refertur ad Filium, & Spiritum ſanctum, & eadem erit proceſſio utriuſque: quod ſtare non poteſt.

Item. Ut dictum eſt (diſt. VIII. quæſt. V. art. 2.) nullum ſimplex procedit a pluribus, niſi in eſſentia uniantur, & operatione. Sed Spiritus ſanctus eſt ſimplex. Ergo procedit a Patre, & Filio, inquantum ſunt unum.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod omnis actus refertur ad duo originaliter, ſcilicet ad agentem, & ad principium actionis. Agens autem eſt ipſum ſuppoſitum, ut homo, vel ignis; & principium actionis eſt aliqua forma in ipſo, ſubſtantialis, vel accidentalis. Dico ergo, quod ly *inquantum* poteſt dicere conditionem agentis, vel principium actionis. Si dicat conditionem agentis, vel operantis, ſic procedit Spiritus ſanctus a Patre, & Filio, inquantum ſunt plures, & inquantum ſunt diſtinctæ perſonæ: quia ab eis pluribus, & diſtinctis procedit. Si autem dicat conditionem principii actionis, ſic dico, quod procedit ab eis inquantum ſunt unum. Cum enim operatio non ſit niſi ab uno principio, oportet aliquid eſſe unum in Patre, & Filio, quod eſt principium huius actus, qui eſt ſpirare, qui eſt unus, & ſimplex, quo una & ſimplex perſona Spiritus ſancti procedit.

Et per hoc patet ſolutio ad totum. Quid autem ſit illud unum commune in Patre, & Filio, patebit in ſequenti articulo.

ARTICULUS III.

Utrum Spiritus ſanctus procedat a Patre, & Filio, inquantum ſunt unum in natura.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod Spiritus ſanctus procedat a Patre, & Filio, inquantum ſunt unum in natura. Natura enim non communicatur niſi per actum naturæ. Sed Spiritus ſanctus procedendo accipit totam naturam divinam, ſicut Filius naſcendo. Ergo principium actus, quo communicatur ſibi natura divina, eſt natura. Ergo &c. Et hoc idem videtur per Anſelmum (in tract. de proceſſ. Spiritus ſancti cap. VI.) qui dicit, quod ridiculum eſt dicere, quod propter relationem tota eſſentia Patris, & Filii ſit in Spiritu ſancto, & non potius propter eſſentiam.

2. Præterea. Spiritus ſanctus procedit ut amor. Amor autem dicit proceſſum voluntatis. Ergo Spiritus ſanctus procedit a Patre, & Filio, inquantum ſunt unum in voluntate. Sed voluntas cum ſit de abſolutis, tenet ſe ex parte naturæ. Ergo &c.

3. Præterea. Cum proprietas recipiat numerum a ſuppoſito, impoſſibile eſt duorum ſuppoſitorum eſſe eamdem numero proprietatem, vel notionem. Sed Pater, & Filius ſunt ſuppoſita diſtincta. Ergo non poſſunt convenire in aliqua una notione: & ita Spiritus ſanctus non procedet a Patre, & Filio, inquantum ſunt unum in notione aliqua. Reſtat ergo quod inquantum ſunt unum in eſſentia.

Sed

Sed contra. In virtute divinæ eſſentiæ communicat non tantum Filius, ſed etiam Spiritus ſanctus. Si igitur Pater, & Filius ſpirant Spiritum ſanctum, inquantum ſunt unum in natura, oportet quod etiam Spiritus ſanctus ſimul cum eis ſpiret ſeipſum: quod eſt impoſſibile. Ergo & primum.

Si dicas, quod repugnat proprietas Spiritus ſancti; contra. Proprietates non diſtinguunt, nec determinant eſſentiam, ſed tantum perſonam. Ergo quidquid convenit eſſentiæ in perſona Patris, & Filii, convenit etiam in perſona Spiritus ſancti.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod Pater, & Filius ſpirant Spiritum ſanctum, inquantum ſunt unum in potentia ſpirativa. Potentia autem ſpirativa, ſicut & ſupra dictum eſt (diſt. VII. quæſt. 1. art. 2.) dicit aliquid quaſi medium inter eſſentiam, & proprietatem, eo quod dicit eſſentiam ſub ratione proprietatis: ſic enim actus notionalis ab eſſentia egreditur, non ſicut ab agente, ſed ſicut ab eo quo agitur. Generatio enim non egreditur ab eſſentia, inquantum eſt eſſentia, ſed inquantum eſt paternitas. Et ſi iſta duo, ſcilicet eſſentia, & paternitas, differrent in divinis, egrederetur ab utroque generatio; ſed a paternitate immediate, & ab eſſentia ſicut a primo principio. Similiter dico, quod ſpiratio egreditur ab eſſentia, non ſicut a ſpirante, ſed ſicut a principio ſpirationis, inquantum habet rationem alicuius notionis, quæ eſt communis Patri, & Filio, quæ dicitur communis ſpiratio: & ita ſpirativa potentia dicit eſſentiam ſub ratione talis proprietatis. Et ideo dico, quod procedit Spiritus ſanctus a Patre, & Filio, inquantum ſunt unum in eſſentia, & in aliqua notione, ſcilicet in communi ſpiratione. Et per hoc ſolvenda ſunt argumenta ad utramque partem.

Ad primum ergo dicendum, quod natura communicatur per actum naturæ, communiter loquendo; ſed determinata communicatio debet eſſe per actum naturæ ſub aliqua propria ratione acceptæ: & ideo communicatio quæ eſt per ſpirationem, eſt actus divinæ naturæ, inquantum habet rationem ſpirationis. Et hoc intendit Anſelmus, quod impoſſibile eſt dicere, quod proceſſionis, quæ terminatur in naturam, non ſit aliquo modo natura principium, cum ſit ibi quaſi communicatio univoca. Deus enim procedit a Deo, ſicut ignis ab igne.

(a) *Al. deeſt* unius.

Et per hoc patet ſolutio etiam ad ſecundum: quia eadem eſt ratio de voluntate, & eſſentia.

Ad tertium dicendum, quod diverſorum ſuppoſitorum ſecundum eſſentiam diſtinctorum non poteſt eſſe notio una; ſed ſi eorum ſit eſſentia una, erit & operatio una. Et quia relatio ſecundum intellectum innaſcitur ex aliqua operatione, per conſequens erit & relatio una: & ita Pater, & Filius poſſunt convenire in una proprietate relativa.

Ad quartum dicendum, quod ab eſſentia, inquantum eſt eſſentia, non eſt actus ſpirandi; ſed inquantum habet rationem talis proprietatis, ſcilicet communis ſpirationis. Et quia rationem hanc non habet eſſentia in Spiritu ſancto, ideo non ſequitur quod Spiritus ſanctus per eſſentiam ſuam ſpiret.

Ad quintum dicendum, quod ſi proprietas in perſona eſſet aliud ab eſſentia, de neceſſitate determinaret ipſam per ſe, vel per accidens; ſed quia eſt idem quod eſſentia ſecundum rem, ideo non advenit ſibi ut reſtringens, vel determinans eam; tamen ſecundum unam proprietatem eſt principium [a] unius actus, cuius non eſt principium ſecundum rationem alterius proprietatis: ſicut patet etiam quod eſt principium huius actus velle, ſecundum rationem voluntatis, & huius actus ſcire, ſecundum rationem ſcientiæ: & tamen eſſentia per hoc non determinatur realiter, neque diſtinguitur. Et ideo, cum ſecundum rationem communis ſpirationis eſſentia in Patre, & Filio ſit principium actus notionalis quo Spiritum ſanctum ſpirant, non oportet quod in Spiritu ſancto eadem eſſentia ſit principium eiuſdem actus, cum eſſentia divina in Spiritu ſancto non ſit communis ſpiratio, ſicut in Patre, & Filio.

ARTICULUS IV.

Utrum Pater, & Filius ſint unus ſpirator.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod Pater, & Filius ſint unus ſpirator. Per hoc enim non importatur niſi unitas in actu ſpirandi. Sed uno actu ſpirant Pater, & Filius. Ergo ſunt unus ſpirator, ſicut unus Deus propter unitatem Deitatis.

2. Præterea. Sicut Pater, & Filius conveniunt in actu creandi, ita etiam in actu

 ſpi-

ſpirandi. Sed propter illam convenientiam Pater, & Filius dicuntur unus creator. Ergo eadem ratione debent dici unus ſpirator.

3. Præterea. Principium dicit relationem conſequentem ad actum, quo eſt principium. Sed Pater, & Filius dicuntur unum principium Spiritus ſancti, ut infra habebitur (diſtin. xxix. qu. unic. art. 4.) Ergo etiam dici debent unus ſpirator.

Contra. Quicumque ſpirant, ſunt ſpirantes. Sed Pater, & Filius ſpirant Spiritum ſanctum. Ergo ſunt ſpirantes: ergo etiam ſunt ſpiratores Spiritus ſancti.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod actus recipit numerum a ſuppoſitis: unde etiam verbum ſignificans ſubſtantiam per modum actus, dicitur de pluribus perſonis pluraliter, quamvis ſit eſſentia una, ſicut Ioan. x. 30. *Ego, & Pater unum ſumus*. Actus autem ſignificatur etiam in verbo, & in participio, & in nomine verbali; ſed tamen participium plus accedit ad ſubſtantiam quam verbum, & adhuc nomen verbale magis quam participium. Et ideo non præſumimus dicere, quod Pater, & Filius ſpiret Spiritum ſanctum, vel quod ſint ſpirans, vel quod ſint ſpirator; ſed quod ſpirent, & ſint ſpirantes, & ſint ſpiratores: & quamvis ſit actus unus quo ſpirant, tamen ſecundum quod unumquodque eorum magis accedit ad ſignificandum actum, minus proprie poteſt in ſingulari prædicari.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis actus ſit unus, tamen quando ſignificatur ut actus egrediens a pluribus ſuppoſitis, oportet quod ſignificetur pluraliter. Actus enim trahit numerum a ſuppoſitis.

Ad ſecundum dicendum, quod creatio eſt actus trium perſonarum, non ſecundum quod diſtinctæ ſunt, ſed ſecundum quod uniuntur in eſſentia: quia etiam per intellectum remota diſtinctione perſonarum, adhuc remanebit creatio. Et ideo dicimus, quod Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus ſunt unus creator; quamvis non dicamus, quod ſint unus creans: quia nomen verbale plus recedit ab actu quam participium. Sed ſpiratio eſt actus conveniens pluribus ſuppoſitis quodammodo, ſecundum quod diſtinguuntur, ut ſupra dictum eſt (in corp. art.) Et ideo etiam in nomine verbali oportet quod actus pluraliter ſignificetur.

Ad tertium dicendum, quod principium non nominat aliquem actum, ſed tantum relationem: & quia Pater, & Filius referuntur una relatione ad Spiritum ſanctum, ideo dicuntur unum principium Spiritus ſancti, ſed non unus ſpirator.

EXPOSITIO TEXTUS.

Miſit Deus ſpiritum Filii ſui in corda noſtra. Hæc probatio non videtur ſufficiens: quia Græci confitentur Spiritum ſanctum eſſe Filii, ſed non a Filio. Sed dicendum, quod cum oporteat genitivum in aliqua habitudine conſtrui, non poteſt alia inveniri niſi habitudo originis, quia ſola talis relatio perſonas diſtinguit: & ideo oportet concedere, quod Spiritus ſanctus a Filio oriatur.

Quem ego mittam vobis a Patre. Videtur etiam hæc probatio inſufficiens: quia hic loquitur de temporali proceſſione Spiritus ſancti, quam Græci a Filio eſſe concedunt, non autem æternam. Sed dicendum, quod cum temporalis proceſſio includat æternam, ut infra dicetur (diſt. xv. qu. iv. art. 5.) oportet quod a quo procedit temporaliter, etiam ab æterno procedat.

Qui aliud docuerit, vel aliter prædicaverit, ideſt contrarium. Hæc Magiſter bene exponit, aliud pro contrario ſumens: quod enim non eſt contrarium ſacræ Scripturæ, veritas eius eſt, ſecundum Anſelmum, nec poteſt eſſe quod omnia credenda explicite in illo ſymbolo contineantur, in quo de deſcenſu ad inferos nulla mentio fit. Proceſſio autem Spiritus ſancti continetur ibi implicite, inquantum ibi continetur diſtinctio perſonarum, quæ aliter eſſe non poſſet, ut dictum eſt.

Sed quærunt Græci quomodo fuerunt Latini auſi hoc addere. Ad quod dicendum, quod neceſſitas fuit, ſicut eorum error oſtendit, & auctoritas Romanæ Eccleſiæ ſynodum congregandi, in qua exprimeretur aliquid quod implicite in articulis fidei continebatur.

DI-

DISTINCTIO XII.

Utrum Spiritus ſanctus prius, vel plenius procedat a Patre quam a Filio.

ITem quæritur, cum Spiritus ſanctus a Patre procedat, & Filio, utrum Spiritus ſanctus prius, vel magis proceſſerit a Patre quam a Filio: quod nititur hæreticus oſtendere, ita dicens: Si proceſſit Spiritus ſanctus a Patre, proceſſit utique aut nato iam Filio, aut non nato Filio. Si vero iam nato Filio proceſſit, ante natus eſt Filius quam proceſſerit Spiritus ſanctus. Præceſſit igitur nativitas Filii proceſſionem Spiritus ſancti. Si autem proceſſit a Patre, non nato Filio, ante proceſſit quam Filius genitus fuerit.

Reſponſio Auguſtini ad id quod primo quærebatur, ſcilicet an prius a Patre quam a Filio proceſſerit.

HIs, & huiuſmodi quæſtionibus magis laborioſis, quam fructuoſis, reſpondet Auguſtinus in XV. Lib. de Trinit. (cap. xxvi.) dicens: „ In illa ſumma „ Trinitate, quæ Deus eſt, intervalla temporum nulla ſunt, per quæ poſſet oſtendi, aut ſaltem requiri, utrum prius de Patre natus ſit Filius, & poſtea de ambobus proceſſerit Spiritus ſanctus. Numquid ergo poſſumus quærere, utrum iam „ proceſſerat Spiritus ſanctus de Patre, quando natus eſt Filius, an nondum proceſſerat, & illo nato de utroque proceſſit? Non poſſunt prorſus iſta ibi quæri „ ubi ex tempore nihil inchoatur, ut conſequenti perficiatur in tempore. Ideo „ qui poteſt intelligere ſine tempore generationem Filii de Patre, intelligat ſine „ tempore proceſſionem Spiritus ſancti de utroque. “ Ecce his verbis abſoluta eſt quæſtio illa qua quærebatur, utrum prius proceſſerit Spiritus ſanctus a Patre quam a Filio.

Hic agitur de eo quod ſecundo quærebatur, ſcilicet an magis, vel plenius proceſſerit a Patre quam a Filio.

NUnc tractandum eſt quod ſecundo quærebatur, ſcilicet an plenius, vel magis procedat Spiritus ſanctus a Patre quam a Filio. Ad quod dicimus, quia ſicut non ante procedit a Patre quam a Filio, ita non magis, vel plenius procedit a Patre quam a Filio. Auguſtinus tamen in XV. Lib. de Trinit. (cap. xvii.) dicit, quod Spiritus ſanctus principaliter procedit de Patre. „ Non fruſtra (inquit) in hac Trinitate non dicitur Verbum Dei niſi Filius, nec donum Dei niſi „ Spiritus ſanctus, nec de quo genitum eſt Verbum, & de quo procedit principaliter Spiritus ſanctus, niſi Deus Pater. “ Ecce audiſti, quia Spiritus ſanctus principaliter procedit a Patre; ſed ne te hoc turbaret, ipſe continuo, ex quo ſenſu hoc dixerit, aperit ſubdens: „ Ideoque addidi, Principaliter, quia & de Filio Spiritus ſanctus procedere reperitur. Sed hoc quoque illi Pater dedit non „ iam exiſtenti, & nondum habenti, ſed quidquid unigenito Verbo dedit, gignendo dedit. Sic ergo genuit eum, ut etiam de illo donum commune procederet, „ & Spiritus ſanctus ſpiritus eſſet amborum. “ Ecce expoſuit ipſemet quomodo principaliter Spiritus procedat a Patre: non quia prius, vel magis procedat a Patre quam a Filio; ſed quia cum procedit a Filio, hoc ipſum habet Filius a Patre.

Ex eodem ſenſu dicitur Spiritus ſanctus proprie procedere a Patre.

EX eodem ſenſu etiam dicitur procedere proprie de Patre. Unde * Hieronymus in expoſitione catholicæ fidei, Nicænique ſymboli (ad Cyrillum), cuius initium eſt, „ Credimus in unum Deum “) ait: „ Credimus in Spiritum ſanctum, „ qui de Patre procedit proprie. “ Item: „ Spiritum ſanctum verum Deum invenimus in Scriptura, & de Patre eſſe proprie. “ Et iterum (ubi ſupra) „ De „ Patre Filius, & Spiritus ſanctus proprie, & vere de Patre procedit. “ Ecce aperte dicit Spiritum ſanctum proprie eſſe de Patre, & proprie procedere a Patre. Quod non eſt ita intelligendum tamquam prius, vel plenius a Patre procedat quam a Filio; ſed quia hoc habet Pater a ſe, non ab alio, ut de ipſo ſit, & procedat Spiritus ſanctus; Filius autem non a ſe, ſed a Patre hoc habet, ut de ipſo ſit, & procedat Spiritus ſanctus.

Ex eodem ſenſu dicitur Spiritus ſanctus eſſe, & mitti a Patre per Filium.

FOrte etiam iuxta hanc intelligentiam dicitur Spiritus ſanctus mitti per Filium; & a Patre eſſe per Filium. Unde Hilarius ad Deum Patrem de Spiritu ſancto, & Filio loquens in XII. Lib. de Trinit. (in fin.) ait: „ In Spiritu ſancto tuo, ex te profecto, & per eum miſſo. “ Item: „ Ante tempora Unigenitus tuus ex te natus manet; ita quod ex te per eum Spiritus ſanctus tuus eſt: „ quod etſi ſenſu non percipiam, tamen teneo conſcientia. In ſpiritualibus enim „ rebus tuis hebes ſum. “ Item in eodem (ubi ſupra) „ Conſerva hanc, oro, fidei „ meæ religionem, ut quod in regenerationis meæ ſymbolo profeſſus ſum, ſemper obtineam, te Patrem ſcilicet, & Filium tuum una tecum adorem, & Spiritum „ ſanctum tuum, qui ex te per Unigenitum tuum eſt, promerear. “ Ecce aperte dicit, Spiritum ſanctum a Patre per Filium & mitti, & eſſe. Quod non eſt intelligendum quaſi a Patre per Filium minorem mittatur, vel ſit; ſed quia ex Patre, & Filio eſt, mittitur ab utroque; ſed hoc ipſum habet Filius a Patre, ut ab ipſo & ſit, & mittatur Spiritus ſanctus. Hoc ergo voluit ſignificare Hilarius diſtinctionem faciens in locutione, ut oſtenderet in Patre eſſe auctoritatem. Inde eſt etiam quod veritas oſtendens Patrem eſſe auctorem proceſſionis, qua procedit Spiritus ſanctus a Filio, dixit in Evangelio (Ioan. xv. 26.) „ De Patre pro- „ cedit, “ cum de Patre, & Filio procedat Spiritus ſanctus. Unde Auguſtinus (XV. de Trinit. cap. XXVII.) quærit: „ Si de Patre, & Filio procedit Spiritus „ ſanctus, cur Filius dixit: De Patre procedit? Cur putas, niſi quia ſolet ad eum „ referre, etiam quod ipſius eſt, ſicut de quo & ipſe eſt: ſicut ait (Ioan. VII. „ 16.) Mea doctrina non eſt mea, ſed eius, qui miſit me? Si igitur hic intelligitur eius doctrina, quam tamen dixit non ſuam, ſed Patris; quanto magis il- „ lic intelligendus eſt Spiritus ſanctus de ipſo procedere, ubi ſic ait: De Patre „ procedit: ut non diceret: De me non procedit? A quo autem habet Filius ut „ ſit Deus (eſt enim de Deo Deus) ab illo habet utique ut etiam de illo pro- „ cedat Spiritus ſanctus. Et ideo Spiritus ſanctus, ut etiam de Filio procedat, „ ſicut procedit de Patre, ab ipſo habet Patre. Quapropter qui poteſt intelligere „ in eo quod ait Filius (Ioan. v. 26.) Sicut habet Pater vitam in ſemetipſo, „ ſic dedit & Filio vitam habere in ſemetipſo: non ſine vita exiſtenti iam Filio „ vitam Patrem dediſſe; ſed ita eum ſine tempore genuiſſe, ut vita quam Pater „ Filio gignendo dedit, coæterna ſit vitæ Patris, qui dedit: intelligat etiam, Sic-

„ ut

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Immo alius fictitius, & ſuppoſititius Auctor inter opera Hieronymi, cuius nomine indignum eſt tam inelegans & inſipiens opus, quod velut epiſtola Cyrillo ſcripta ſupponitur, & inſcribitur, ut videre eſt ib..

„ ut habet Pater in ſemetipſo, ut de illo procedat Spiritus ſanctus, ſic dediſſe „ Filio ut de illo procedat idem Spiritus ſanctus: & utrumque ſine tempore. Ita „ ergo dictum eſt, Spiritum ſanctum de Patre procedere ut intelligatur etiam, quod „ procedit de Filio, de Patre eſſe, & Filio. Si enim quidquid habet, de Patre „ habet Filius, de Patre habet utique ut de illo procedat Spiritus ſanctus. Sed „ nulla ibi tempora cogitentur, quæ habent prius, & poſterius, quia ibi omnino „ nulla ſunt. "

DIVISIO TEXTUS.

Oſtenſo quod Spiritus ſanctus procedit a Patre, & Filio, hic inquirit utrum ſit aliquis ordo reſpectu iſtius proceſſionis inter Patrem & Filium: & dividitur in tres partes. In prima excludit ordinem temporis; in ſecunda ordinem dignitatis, vel poteſtatis, ibi, *Nunc tractandum eſt quod ſecundo quærebatur*; in tertia aſtruit ordinem naturæ, ibi, *Auguſtinus tamen in* XV. *Lib. de Trinit. dicit, quod Spiritus ſanctus principaliter procedit de Patre*. In primo tria facit. Primo movet quæſtionem; ſecundo ponit obiectionem hæretici, ibi, *Quod nititur hæreticus oſtendere*; tertio ponit ſolutionem, ibi, *His, & huiuſmodi quæſtionibus magis laborioſis quam fructuoſis reſpondet Auguſtinus*.

Nunc tractandum eſt quod ſecundo quærebatur. Hic excludit ordinem dignitatis, vel poteſtatis: oſtendens quod Spiritus ſanctus non plenius procedit a Patre quam a Filio: & primo movet quæſtionem; ſecundo ponit ſolutionem, ibi, *Ad quod dicimus &c.*

Auguſtinus tamen in XV. *Lib. de Trinit. dicit quod Spiritus ſanctus principaliter procedit de Patre*. Hic aſtruit ordinem naturæ: & dividitur in quatuor partes, ſecundum quatuor quæ oſtendunt auctoritatem ſpirationis in Patre. Primo per hoc quod dicitur Spiritus ſanctus a Patre principaliter procedere. Secundo ex hoc quod dicitur proprie procedere de ipſo, ibi, *Ex eodem ſenſu etiam dicitur procedere proprie de Patre*. Tertio per hoc quod dicitur Spiritus ſanctus eſſe a Patre per Filium, ibi, *Forte etiam iuxta hanc intelligentiam dicitur Spiritus ſanctus mitti per Filium, & a Patre eſſe per Filium*. Quarto per hoc quod in proceſſione Spiritus ſancti aliquando ſolus Pater nominatur, ibi, *Inde eſt etiam quod veritas oſtendens Patrem eſſe auctorem proceſſionis qua procedit Spiritus ſanctus a Filio, dixit in Evangelio*.

QUAESTIO I.

AD intellectum huius partis tria quæruntur.

Primo. Utrum generatio Filii præcedat aliquo modo proceſſionem Spiritus ſancti.

Secundo. Utrum Spiritus ſanctus prius, vel plenius procedat a Patre quam a Filio.

Tertio. Utrum procedat a Patre mediante Filio.

ARTICULUS I.

Utrum generatio ſit prior proceſſione.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod generatio præcedat proceſſionem. Principium enim proceſſionis, ad minus naturaliter, eſt prius proceſſione. Principium autem proceſſionis Spiritus ſancti eſt Filius, qui eſt terminus generationis, ut ſupra dictum eſt (diſt. v. qu. 1. art. 1.) Ergo generatio præcedit proceſſionem.

2. Item. Cum ſint duo agentia in rebus creatis, ſcilicet natura, & propoſitum, vel voluntas; actio naturæ præcedit actionem voluntatis, quia actio voluntatis fundatur ſuper actionem naturæ. Sed generatio Filii eſt a Patre per modum naturæ; proceſſio Spiritus ſancti ab utroque per modum voluntatis. Ergo generatio eſt prior proceſſione.

3. Præterea. In anima eſt imago Trinitatis, in qua proceſſus notitiæ a mente præcedit proceſſum amoris. Sed proceſſus notitiæ repræſentat generationem Filii; proceſſus amoris proceſſionem Spiritus ſancti. Ergo ut prius.

Sed contra eſt quod dicitur in littera, quod Spiritus ſanctus non procedit iam nato Filio: quod oporteret, ſi nativitas proceſſionem præcederet.

Præterea. Sicut ſe habet Filius ad Patrem in ratione ordinis, ita Spiritus ſanctus ad Filium. Sed Pater nullo modo prior eſt Filio, ut ſupra oſtenſum eſt (diſt. ix. qu. 11. art.

art. 1.) nec intellectu, nec dignitate, nec tempore. Ergo nec Filius Spiritu ſancto prior eſt. Ergo nec generatio proceſſione: quia ſicut ſe habet Filius ad Spiritum ſanctum, ita generatio ad proceſſionem.

S O L U T I O.

Reſpondeo dicendum, quod, ſecundum Auguſtinum (Lib. III. cont. Max. cap. IV.) in divinis non eſt aliquis ordo, niſi ordo naturæ. Ordo autem naturæ eſt quo aliquis eſt ex alio, non quo aliquis eſt prior altero: & ideo in divinis nullo modo poteſt aliquid altero prius dici. Et ratio huius eſt, quia in divinis non poteſt conſiderari niſi id quod abſolutum eſt; & hoc unum eſt, & indiviſibile, in quo prioritas, vel poſterioritas non invenitur: vel id quod ad aliquid dicitur. Horum autem quæ ad aliquid dicuntur, natura eſt ut ſint ſimul tempore, intellectu, natura. Et ideo dicimus, quod generatio non eſt prior proceſſione aliquo modo, qui poſſit ad divina referri; ſed tantum ſecundum modum intelligendi, qui eſt in intellectu noſtro tantum, accipiente generationem, & proceſſionem in divinis ſecundum ſimilitudines repertas in creaturis, quæ deficientes ſunt ad repræſentandum generationem, & proceſſionem prout ſunt in divinis.

Ad primum ergo dicendum, quod principium, ſecundum relationem principii, non eſt eo prius cuius eſt principium aliquo modo; ſed id quod eſt principium, naturaliter eſt prius. Si autem ille qui eſt principium, ipſa relatione ſit quis, vel perſona diſtincta; omnis prioritas removetur ab eo reſpectu illius cuius eſt principium: & ita cum Filius, ut ſupra dictum eſt (diſt. IX. qu. II. art. 1.) ipſa ſua relatione ſit perſona diſtincta, nullo modo eſt prior Spiritu ſancto. Sed verum eſt quod propter ordinem naturæ Spiritus ſanctus eſt a Filio: quamvis enim communis ſpiratio non ſit proprietas perſonalis Filii, eſt tamen ipſa perſona Filii, ſicut bonitas divina eſt ipſe Deus; & ptima proceſſio correſpondens ſibi eſt proprietas perſonalis Spiritus ſancti.

Ad ſecundum dicendum, & tertium, quod rationes illæ deficiunt ex hoc quod ſimilitudines inventæ in creaturis non perfecte repræſentant ea quæ ſunt in Deo: & hoc patet in propoſito: quia non invenitur aliqua creatura quæ ab eodem habeat quod ad aliquid dicatur, & ſit in ſe ſubſiſtens.

A R T I C U L U S II.

Utrum Spiritus ſanctus magis procedat a Patre quam a Filio.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Spiritus ſanctus magis procedat a Patre quam a Filio. Sicut enim dicit * Philoſophus in Libr. de Cauſis, omnis cauſa primaria plus eſt influens in ſuum cauſatum quam cauſa ſecundaria. Sed Filius eſt quaſi ſecunda cauſa, Pater autem quaſi primum principium, quod non eſt de aliquo. Ergo Spiritus ſanctus magis procedit a Patre quam a Filio.

2. Item. Philoſophus in I. Poſter. (text. V.) *Propter quod unumquodque tale, & illud magis.* Sed Filius hoc quod eſt principium Spiritus ſancti, habet a Patre. Ergo Pater magis eſt principium quam Filius.

3. Præterea. Illud quod eſt principium alicuius principaliter, & proprie, videtur eſſe magis eius principium quam illud quod non eſt ita. Sed, ſicut dicitur in littera, Spiritus ſanctus procedit a Patre principaliter, & proprie; non autem dicitur hoc de Filio. Ergo &c.

4. Præterea. Spiritus ſanctus non habet aliquid quod non habeat a Patre; habet autem aliquid quod non habet a Filio, hoc ſcilicet quod procedit a Patre. Ergo Spiritus ſanctus magis procedit a Patre quam a Filio.

Contra eſt quod dicitur in littera.

Præterea. Ubi eſt ſumma æqualitas, non poteſt eſſe magis, & plenius. Sed inter Patrem & Filium eſt ſumma æqualitas. Ergo Spiritus ſanctus non poteſt eſſe magis ab uno, quam ab alio.

S O L U T I O.

Reſpondeo dicendum, quod Spiritus ſanctus nec prius, nec plenius, nec magis procedit a Patre quam a Filio. Et ratio huius tota eſt, quia Pater, & Filius ſunt unum principium Spiritus ſancti; & ubi eſt unitas, non poteſt eſſe diſtinctio plenitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quod Pater quam-

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Non Ariſtoteles, ſed Philoſophus quidam Arabs, qui ex Procli propoſitionibus eum confecit.

Digitized by Google

quamvis dicatur principium Filii, & Spiritus ſancti, tamen non poteſt dici cauſa, proprie loquendo: cauſa enim ſemper ponit diverſitatem eſſentiæ, ſicut patet in omnibus. Sed principium aliquod a quo aliquid fluit, eſt conſubſtantiale rei cuius eſt principium; ſicut dicimus, quod punctum eſt principium lineæ, & cor principium animalis: & fundamentum domus: & ideo propter conſubſtantialitatem Pater dicitur principium, ſed non cauſa.

Præterea. Cauſatum habet dependentiam ad cauſam. Sed principium importat originem quamdam, ſecundum quod dicitur principium, ex quo incipit aliquid.

Item. Quamvis dicatur principium, non tamen poteſt dici primum: quia ibi non eſt aliquid prius, & poſterius, ut dictum eſt (diſt. IX. quæſt. II. art. I.) Unde patet quod illa auctoritas non eſt ad propoſitum: quia Pater nec eſt cauſa, nec primaria reſpectu Filii, & Spiritus ſancti. Si tamen in hoc non fiat vis, adhuc Pater, & Filius reſpectu Spiritus ſancti non ſe habent ſicut duo principia, ſed ſicut unum: & ideo nullus gradus inter eos invenitur in ſpirando Spiritum ſanctum.

Ad ſecundum dicendum, quod dictum Philoſophi verificatur, quando illud quod convenit alicui propter aliquid aliud, eſt diverſum in utroque, & præcipue quando unum eſt cauſa alterius eſſentiali ordine cauſæ: tunc enim cauſalitas ſua eſt reſpectu totius ſpeciei, & non unius individui tantum, ut dicit Avicenna (IX. Metaph. cap. II.) ſicut calor eſt magis in igne quam in corpore mixto, quia propter ignem eſt in corpore mixto. Sed quamvis Filius habeat a Patre hoc quod ſpirat Spiritum ſanctum, nihilominus tamen non eſt hoc diverſum in Patre, & Filio: quia eamdem virtutem ſpirativam, quam Pater habet, Filio communicat: & ideo per illam æqualiter Pater, & Filius Spiritum ſanctum ſpirant. Et ſi etiam non eſſet una numero, ſed ſpecie tantum, ratio non valeret; ſicut patet in omnibus univocis generationibus: non enim pater Sortis plus influit in filium Sortis quam Sortes.

Ad tertium dicendum, quod Spiritus ſanctus dicitur eſſe principaliter a Patre, quia in Patre eſt auctoritas ſpirationis, a quo etiam habet Filius virtutem ſpirativam, & non propter aliquem ordinem, vel gradum prioritatis, vel poſterioritatis Patris, & Filii. Similiter etiam propter eamdem rationem dicitur proprie procedere a Patre, maxime cum hæc præpoſitio *a* apud Græcos notet relationem ad primam originem: unde apud eos non dicitur, quod lacus ſit a rivo, ſed quod eſt a fonte: & inde eſt etiam, quod non concedunt, quod Spiritus ſanctus ſit a Filio, ſed a Patre. Nihilominus tamen non eſt dicendum, quin etiam a Filio proprie procedat, qui cum Patre eſt unum principium Spiritus ſancti. Non autem ſic rivus, & fons ſunt unum principium laci.

Ad quartum dicendum, quod Spiritus ſanctus non aliter, nec alia proceſſione procedit a Patre quam a Filio: unde proceſſio Spiritus ſancti tota eſt a Filio, ſicut etiam tota eſt a Patre. Unde non ſequitur quod alia res ſit in Spiritu ſancto quæ non ſit a Filio. Sed verum eſt quod illa proceſſio non eſt a Filio ſecundum omnem ſui habitudinem. Sed hoc in nullo derogat plenitudini proceſſionis. Accidit enim proceſſioni Spiritus ſancti quod ſecundum habitudinem, qua eſt a Filio, ſit a Patre: non quia a Filio eſt Spiritus ſanctus, ſed quia Filius eſt a Patre.

ARTICULUS III.

Utrum Spiritus ſanctus procedat a Patre mediante Filio.

I. P. q. XXXVI. *ar.* 3.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod Spiritus ſanctus procedat a Patre mediante Filio. Illud enim per quod aliquid procedit, videtur eſſe medium in proceſſione. Sed Spiritus ſanctus procedit a Patre per Filium. Ergo procedit a Patre mediante Filio.

2. Præterea. Conſtat quod tertium non exit a primo, niſi per medium. Sed Spiritus ſanctus dicitur eſſe tertia perſona in Trinitate. Ergo non procedit a Patre, qui eſt principium non de principio, niſi mediante Filio.

3. Præterea. In imagine creata amor repræſentat Spiritum ſanctum, & notitia Filium. Sed amor non procedit a mente niſi mediante notitia. Ergo nec Spiritus ſanctus a Patre niſi Filio mediante.

4. Sed Contra. Videtur quod immediatius procedit a Patre quam a Filio. Immediatum enim principium dicitur principalius quam mediatum, ut patet in primis propoſitionibus, quæ immediatæ dicuntur. Sed Spiritus ſanctus procedit principaliter a Patre.

tre . Ergo immediatius procedit ab ipſo quam a Filio.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod omne medium aliquo modo diſtinguitur ab his inter quæ medium dicitur. Cum autem in ſpiratione Pater, & Filius ſint duo ſpirantes, inquantum ſunt unum in potentia ſpirativa, poſſumus loqui de actu ſpirationis per comparationem ad ipſos ſpirantes, vel ad principium ſpirandi, ſicut virtute cuius ſit ſpiratio. Si autem conſideremus ipſum principium, ſcilicet potentiam ſpirativam, cum in hoc non diſtinguantur Pater, & Filius, non poteſt dici ſpiratio eſſe a Patre mediante Filio. Si autem conſideremus ipſos ſpirantes, qui diſtincti ſunt, & ſecundum hoc præbent ſuppoſitum ſpirationi; ſic eſt ibi mediatio, ſecundum quod eſt ibi ordo naturæ: quia Filius eſt ex Patre, & Spiritus ſanctus ſimul a Patre, & Filio. Unde dicit Richardus (V. de Trinit. cap. VI. & VII.) quod generatio in divinis eſt a Patre immediate; ſed proceſſio Spiritus ſancti quodammodo eſt mediate, & quodammodo immediate. Immediate quantum ad virtutem ſpirativam, quæ eſt una Patris, & Filii: & iterum quantum ad ipſum ſuppoſitum Patris, quod immediate eſt principium proceſſionis, quia ipſe ſimul, & Filius ſpirant. Sed mediate, inquantum Filius, qui ſpirat, eſt a Patre.

Ad primum igitur dicendum, quod per hoc quod dicitur, Spiritum ſanctum procedere a Patre per Filium, deſignatur auctoritas in Patre reſpectu Filii: quia Filius habet a Patre quod Spiritum ſanctum ſpiret. Ex hoc autem non ponitur mediatio aliqua, niſi ex parte ſuppoſitorum, quæ diſtinguuntur per hoc quod unum eſt ab alio, ratione cuius in uno eſt auctoritas reſpectu alterius.

Ad ſecundum dicendum, quod Spiritus ſanctus uno modo, ut dictum eſt, procedit a Patre mediante Filio; ſed hoc non excludit quin etiam immediate a Patre procedat, ut dictum eſt (in corp. att. præced.)

Ad tertium dicendum, quod imago quæ eſt in anima, deficienter repræſentat Trinitatem: notitia enim eſt omnino diſtincta a mente: & ideo ſimpliciter amor a mente mediante notitia procedit. Sed in divinis perſonis Filius non quantum ad omnia diſtinguitur a Patre: & ideo ſecundum aliquid non eſt ibi mediatio.

Ad quartum dicendum, quod quando ſunt multæ cauſæ agentes ordinatæ, poſſunt dupliciter conſiderari, ſecundum quod eſt duo invenire in agente, ſcilicet ipſum agens, quod exercet actionem, & virtutem ipſius, quæ eſt principium actionis impoſitio. Si igitur conſiderentur cauſæ agentes ordinatæ ſecundum rationem agentis, cuius eſt agere; ſic quanto agens eſt poſterius, tanto magis eſt proximum & immediatum ad actionem, & ad id quod per actionem educitur. Si autem conſiderentur quantum ad virtutem quæ eſt principium operationis, quanto cauſa eſt magis prima, tanto eſt magis immediata, eo quod agens ſecundum non agit, niſi inquantum eſt motum a primo, & ſecundum quod virtus primi eſt in ipſo. Unde oportet ut ſemper reſolvatur virtus ultimi agentis in virtutem agentis primi. Verbi gratia, quod planta generat plantam, hoc habet a virtute ſolis, & quod ſol moveat ad generationem plantæ, habet a virtute motoris ſui, quicumque ſit ille. Et inde eſt quod quia Deus eſt agens primum, ipſe immediatius ſe habet ſecundum virtutem ſuam ad quamlibet operationem naturæ, quam aliquod agens naturale. Et inde eſt etiam quod propoſitiones primæ dicuntur immediatæ, quia prædicatum non coniungitur ſubiecto per virtutem alterius cauſæ præcedentis. Inde eſt etiam quod hæc præpoſitio *per*, quæ denotat cauſam mediam, quandoque notat auctoritatem in recto, quandoque in obliquo. In recto, ut cum dicitur: Rex facit hoc per balivum: tunc enim mediatio attenditur quantum ad ipſos operantes. In obliquo, cum dicitur: Præpoſitus facit hoc per Regem. Hic enim conſideratur mediatio quantum ad virtutem, quæ eſt principium operationis. Virtus enim ſuperioris eſt quaſi medium, per quod operans ſuæ operationi coniungitur. In Patre autem, & in Filio non eſt accipere diſtinctionem quantum ad principium operationis, quia illud eſt idem in utroque, ſcilicet divina potentia; ſed ſolum quantum ad operantes, qui ſunt ad invicem diſtincti. Et ideo, cum in Patre ſit auctoritas, dicitur Pater operari per Filium, & nullo modo Filius per Patrem. Inde eſt etiam quod ſecundum aliquem modum Filius eſt medium in operatione Patris, ſed Pater nullo modo in operatione Filii.

EXPOSITIO TEXTUS.

A *Ut iam nato Filio, aut non nato Filio*. Videtur quod neceſſarium ſit alterum dare:

dare: quia differunt per affirmationem, & negationem. Et dicendum, quod utraque iſtarum eſt duplex, ex eo quod cum dicitur, Spiritus ſanctus procedit a Patre, iam nato Filio, participium poteſt deſignare tempus præteritum, & adverbium, *nunc* proximum ante præſens tempus: & ſic eſt falſa, quia ſignificatur quod generatio Filii duratione proceſſionem Spiritus ſancti præcedat: & in hoc ſenſu negativa eſt vera; ſi negative ſumatur, ut feratur negatio ad totum, & non ad participium tantum. Si autem participium deſignat perfectionem nativitatis, & adverbium, *nunc* æternitatis; ſic vera eſt: quia exiſtente perfecta generatione Filii eſt ab æterno proceſſio Spiritus ſancti: & in hoc ſenſu negativa falſa eſt.

Aut plenius, vel magis procedat Spiritus ſanctus a Patre quam a Filio. Hæc duo differunt, ut plenius dicatur procedere ab illo a quo plura recipit, ſed magis ab illo qui de maiori virtute ad eius proceſſionem operatur. *Principaliter procedit de Patre*. Videtur eſſe falſum: quia ſi a Patre principaliter, ergo ſecundario a Filio. Et dicendum, quod *principaliter* non dicit gradum virtutis, ſed ordinem originis: quia a Patre Filius habet quod Spiritum ſanctum ſpiret.

DISTINCTIO XIII.

Quare Spiritus ſanctus, cum ſit de ſubſtantia Patris, non dicatur Filius, vel genitus, ſed tantum procedens.

POſt hæc conſiderandum eſt, quantum a talibus quales nos ſumus, intelligi poteſt, cum Spiritus ſanctus procedat de Patre, & ſit de ſubſtantia Patris, cur non dicatur eſſe natus, ſed potius procedere; & cur non dicatur Filius. Quare autem Spiritus ſanctus non dicatur, vel ſit natus, & ideo non ſit Filius, Auguſtinus oſtendit in XV. Libro de Trinit. (cap. XXVII.) dicens: „ Si Spiritus ſanctus Filius diceretur, amborum utique Filius diceretur: quod abſurdiſſimum eſt. Filius quippe nullus eſt duorum niſi patris, & matris. Abſit autem ut inter Deum Patrem & Deum Filium tale aliquid ſuſpicemur. Abſurdiſſime ergo Filius diceretur amborum, ideſt Patris, & Filii: amborum enim Filius diceretur, ſi eum ambo genuiſſent: quod abhorret omnium ſanorum ſenſus. Non ergo ab utroque eſt genitus, ſed procedit ab utroque amborum Spiritus. “ His verbis oſtenditur, cur Spiritus ſanctus, cum ſit de Patre, non tamen dicatur genitus, vel Filius.

Cum Spiritus ſanctus non dicatur genitus, cur Filius dicatur procedere.

CUm autem Spiritus ſanctus non dicatur genitus, ſed tantum procedens, quæri ſolet, cur non dicitur Filius tantum genitus, ſed & procedens, ſicut ipſe in Evangelio Ioannis ait (cap. XVI. 27.) „ Ego ex Deo proceſſi (vel exivi) & veni in mundum. “ Non ergo tantum Spiritus ſanctus procedit a Patre, ſed etiam Filius. Ad quod dicimus, quod cum uterque procedat a Patre, diſſimiliter tamen. Nam Spiritus ſanctus, ut ait Auguſtinus in V. Lib. de Trinit. (cap. XIV.) procedit a Patre non quomodo natus, ſed quomodo datus, vel donum; Filius autem proceſſit naſcendo, exiit ut genitus. Ac per hoc, illud eluceſcit, ut poteſt, ſcilicet cur Spiritus ſanctus etiam non ſit Filius, cum & ipſe a Patre exeat. Ideo Spiritus non dicitur Filius, quia neque natus eſt, ſicut Unigenitus; neque factus, ut per Dei gratiam in adoptionem naſceretur, ſicut nos.

Quod non poteſt diſtingui a nobis inter generationem Filii, & proceſſionem Spiritus ſancti.

INter generationem vero Filii, & proceſſionem Spiritus ſancti, dum hic vivimus, diſtinguere non ſufficimus. Unde Auguſtinus Maximino præmiſſam quæſtionem refricanti, ſcilicet quærenti, cur Spiritus ſanctus non diceretur Filius, cum de Patris eſſet ſubſtantia, reſpondens, ſic ait (Lib. III. cont. Maximinum cap. XIV.) „ Quæris a me, ſi de ſubſtantia Patris eſt Filius, de ſubſtantia Patris eſt etiam „ Spiritus ſanctus, cur unus Filius, & alius non ſit Filius. Ecce reſpondeo, ſive „ capias, ſive non capias. De Patre eſt Filius, de Patre eſt Spiritus ſanctus; ſed „ ille genitus eſt, iſte procedens. Ideo ille Filius eſt Patris, de quo eſt genitus; „ iſte autem Spiritus eſt utriuſque, quoniam de utroque procedit. Sed ideo cum de „ illo loqueretur, ait (Ioan. XV. 26.) De Patre procedit, quoniam Pater proceſſionis eius eſt auctor, qui talem Filium genuit, & gignendo ei dedit, ut etiam „ de ipſo procederet Spiritus ſanctus. Nam niſi procederet etiam de ipſo, non diceret diſcipulis (Ioan. XX. 22.) Accipite Spiritum ſanctum, eumque inſufflando „ daret, ut a ſe quoque procedere ſignificans, aperte oſtenderet flando, quod ſpirando dabat occulte. Quia ergo ſi naſceretur, non tantum de Patre, nec tantum „ de Filio, ſed de ambobus utique naſceretur, ſine dubio Filius diceretur amborum. Ac per hoc, quia Filius amborum nullo modo eſſet, non oportuit naſci „ eum de ambobus. Amborum eſt ergo Spiritus ſanctus procedendo de ambobus."

Hic dicit, quod non valet inter duo illa diſtinguere.

QUid autem inter naſci & procedere interſit, de illa excellentiſſima natura loquens explicare quis poteſt? Non enim omne quod procedit, naſcitur; quamvis omne procedat, quod naſcitur; ſicut non omne quod bipes eſt, homo eſt, quamvis bipes ſit omnis qui homo eſt. Hoc ſcio. Diſtinguere autem inter illam generationem & hanc proceſſionem neſcio, non valeo, non ſufficio. Ac per hoc, quia illa, & iſta eſt ineffabilis, ſicut Propheta de Filio loquens ait (Iſa. LIII. 8.) „ Generationem eius quis enarrabit? " ita de Spiritu ſancto veriſſime dicitur: Proceſſionem eius quis enarrabit? " Satis ſit ergo nobis, quia non eſt a ſeipſo Filius, ſed ab ipſo de quo natus eſt; non eſt a ſeipſo Spiritus ſanctus, ſed ab illo de quo procedit, & quia de utroque procedit, ſicut iam oſtendimus. De Spiritu ſancto quomodo ipſe de Deo ſit, nec tamen ipſe Filius ſit, quoniam procedendo, non naſcendo legitur eſſe de Deo, iam ſuperius, quantum viſum eſt, diſputavimus.

An Spiritus ſanctus debeat dici ingenitus.

NUnc conſiderandum eſt, cum Spiritus ſanctus non ſit genitus, utrum debeat dici ingenitus. Ad quod dicimus, Spiritum ſanctum nec genitum, nec ingenitum debere dici. Unde Auguſtinus * ad Oroſium ait: „ Spiritum ſanctum „ nec genitum, nec ingenitum fides certa declarat: quia ſi dixerimus ingenitum, duos patres affirmare videbimur; ſi autem genitum, duos filios credere culpamur. " Sicut enim ſolus Filius dicitur genitus, ita & ſolus Pater dicitur ingenitus, eo quod ab alio non ſit. Unde Auguſtinus in XV. Lib. de Trinit. (cap. XXVI.) „ Pater, inquit, ſolus non eſt de alio; ideo ſolus appella-

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Nempe in dialogo quæſt. II..... Sed ſuppoſititium opus eſt, non germanum, tum quia illud non commemorat Auguſtinus in Retractationibus, nec Poſſidius in indiculo notat, tum quia nihil habet quod Auguſtino dignum videri poſſit.

Digitized by Google

„ latur ingenitus, non quidem in Scripturis, ſed in conſuetudine diſputantium, „ & de re tanta ſermonem, qualem valuerint, proferentium. Filius autem de Patre natus eſt, & Spiritus ſanctus de Patre principaliter, & communiter de utroque procedit. Ideoque, cum Spiritum ſanctum genitum non dicamus, dicere tamen non audemus ingenitum; ne in hoc vocabulo vel duos patres in illa „ Trinitate, vel duos qui non ſunt de alio, quiſpiam ſuſpicetur. “ Ecce his verbis aperte oſtendit, Spiritum ſanctum nec genitum, nec ingenitum debere dici.

Quod Hieronymus dicit Spiritum ſanctum ingenitum, quod videtur prædictis adverſari.

Hieronymus tamen * in Regulis diffinitionum contra hæreticos Spiritum ſanctum dicit ingenitum his verbis. „ Spiritus ſanctus Pater non eſt, ſed ingenitus, atque infectus. Pater non eſt, quia Patris eſt, & in Patre eſt; proceſſionem habet ex Patre, & non nativitatem. Filius non eſt, quia genitus non „ eſt. “ Ecce his verbis dicitur Spiritus ſanctus eſſe ingenitus: quod videtur adverſari præmiſſis verbis Auguſtini.

Determinatio ſecundum diverſas acceptiones.

Sed ut iſtam quæ videtur repugnantiam de medio abigamus, dicimus, quod Hieronymus aliter accepit nomen ingeniti, & aliter Auguſtinus. Accepit enim Auguſtinus (V. de Trin. cap. VII.) ingenitum qui, vel quod ab alio non eſt; & ſecundum hoc de ſolo Patre dicitur. Hieronymus vero ingenitum dicit non genitum: & ſecundum hoc de Spiritu ſancto poteſt dici, cum Spiritus ſanctus non ſit genitus.

Ex his verbis Hieronymi oſtendit ex quo ſenſu dixerit Spiritum ſanctum ingenitum.

Quod autem Hieronymus ita acceperit, oſtenditur ex verbis ſuis, quibus in eodem tractatu utitur, faciens talem diviſionem. „ Omne quod eſt, aut „ ingenitum eſt, aut genitum, aut factum. Eſt ergo quod nec natum eſt, nec „ factum; & eſt quod natum eſt, & factum non eſt; & eſt quod nec natum eſt, „ nec factum eſt; & eſt quod factum eſt, & natum non eſt; & quod factum eſt, „ & natum eſt, & renatum eſt; & eſt quod factum eſt, & natum eſt, & renatum non eſt. Nunc propoſitorum ſingulis rebus ſubſiſtentiam deſtinemus. Quod „ ergo nec natum, nec factum eſt, Pater eſt: non enim ab aliquo eſt. Quod „ autem natum eſt, & factum non eſt, Filius eſt, qui a Patre genitus eſt, non „ factus eſt. Quod iterum nec natum, nec factum eſt, Spiritus ſanctus eſt, qui „ a Patre procedit. Quod etiam factum eſt, & natum non eſt, cælum, & terra, „ &c. quæ ſunt inſenſibilia. Quod autem factum, & natum, & renatum eſt, homo eſt. Quod vero factum eſt, & natum eſt, & renatum non eſt, animalia „ ſunt. “ Ecce his verbis oſtendit Hieronymus ſe ingenitum accipere non genitum. Aliter enim non eſſet præmiſſa diviſio vera, ſcilicet „ omne quod eſt, aut „ ingenitum, aut genitum, aut factum eſt: “ atque in diviſionis huius proſecutione, in aſſignatione ingeniti, ubique ponit non natum.

DIVISIO TEXTUS.

Poſtquam determinavit de proceſſione æterna Spiritus ſancti quantum ad modum, & principium, hic determinat de ipſa per comparationem ad generationem: & dividitur in partes duas. In prima inquirit utrum Spiritus ſanctus procedens poſſit dici

* Nec ullus talis Liber inter opera Hieronymi occurrit, nec quod ex illo refertur, in Hieronymo ullibi extat, ut nec ea quæ inferius adiunguntur, ſed ſolummodo Lib. I. Dydimi de Spiritu ſancto, quem Latine reddidit Hieronymus, dicitur eſſe Spiritus ſanctus increatus, & ineffectus.

genitus, ut Filius; in ſecunda utrum poſſit dici ingenitus, ibi, *Nunc conſiderandum eſt, cum Spiritus ſanctus non ſit genitus, utrum debeat dici ingenitus*. Prima in duas. Primo oſtendit quod Spiritus ſanctus procedens non poteſt dici Filius; ſecundo inquirit differentiam generationis Filii, & proceſſionis Spiritus ſancti, ibi, *Inter generationem vero Filii & proceſſionem Spiritus ſancti, dum hic vivimus, diſtinguere non ſufficimus*. Circa primum duo facit. Primo inquirit utrum Spiritus ſanctus poſſit dici genitus; ſecundo, cum non dicatur genitus, ſed procedens, quare Filius non tantum dicitur genitus, ſed etiam procedens, ibi, *Cum autem Spiritus ſanctus non dicatur genitus, ſed tantum procedens, quaeri ſolet cur Filius non dicitur tantum genitus, ſed & procedens*. Utraque pars dividitur in quaeſtionem, & reſponſionem.

Inter generationem vero Filii & proceſſionem Spiritus ſancti, dum hic vivimus, diſtinguere non ſufficimus. Hic inquirit differentiam generationis, & proceſſionis, & circa hoc duo facit. Primo determinat quaeſtionem quantum ad id quod ſcire poſſumus, ſcilicet quod Spiritus ſanctus procedit, & non gignitur, Filius autem procedit, & gignitur; ſecundo quantum ad id quod perfecte ſcire non poſſumus, qualiter ſcilicet differunt proceſſio, & generatio: quia cum utrumque ſit ineffabile, utriuſque modum plene comprehendere non valemus, ibi, *Quid autem inter naſci & procedere interſit ..... explicare quis poſſit?*

Nunc conſiderandum eſt, cum Spiritus ſanctus non ſit genitus, utrum debeat dici ingenitus. Hic oſtendit quod Spiritus ſanctus ſicut nec genitus, ita nec ingenitus dici debet: & primo oſtendit veritatem; ſecundo removet obiectionem, ibi, *Hieronymus tamen ..... dicit Spiritum ſanctum ingenitum &c.* ubi tria facit. Primo inducit contrarietatem; ſecundo ponit ſolutionem, ibi, *Sed ut iſtam quae videtur repugnantiam de medio abigamus, dicimus*; tertio ponit ſolutionis confirmationem, ibi, *Quod autem Hieronymus ita acceperit, oſtenditur ex verbis eius*.

QUAESTIO I.

AD intelligentiam huius partis, quatuor quaeruntur.

Primo. Utrum in Deo ſit aliqua proceſſio.

Secundo. Si eſt, utrum ſit una tantum, vel plures.

Tertio. Qualiter duae proceſſiones nominari debeant.

Quarto. Si Spiritus ſanctus, qui procedit, non dicatur genitus, utrum debeat dici ingenitus.

ARTICULUS I.

Utrum proceſsio ſit in Deo.

I. P. q. XXVII. *ar.* I. *& de poten. q.* X. *ar.* I.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod in Deo non ſit proceſſio. Proceſſio enim dicit motum quemdam proceſſivum. Omnis autem motus indigentiae, & imperfectionis eſt, & Deo non competit. Ergo in Deo non eſt proceſſio.

2. Item. Proceſſio dicit exitum unius ab alio. Exitus autem eſt per diſtantiam exeuntis ab eo ex quo exit. Cum igitur in divinis perſonis ſit omnino indiſtantia, videtur quod ibi non ſit proceſſio.

3. Praeterea. Omnis proceſſio eſt ab aliquo in aliquid. Sed divinae perſonae cum ſint per ſe ſubſiſtentes, non ſunt ab aliquo in aliquid. Ergo videtur quod non conveniat eis procedere.

Contra. Ioan. xv. 26. *Cum venerit Paraclytus, quem ego mittam a Patre, Spiritum veritatis, qui a Patre procedit*. Ergo &c.

Praeterea. In anima eſt imago Trinitatis. Sed in anima invenitur notitia procedere a mente, & amor ab utroque. Videtur ergo quod ſit proceſſio etiam in divinis perſonis.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod proceſſio dicitur dupliciter. Uno modo dicit motum localem, qui proprie eſt motus animalis motu progreſſivo: & talis proceſſio non poteſt eſſe in divinis, niſi metaphorice loquendo: ſecundum ſimilitudinem enim talis proceſſionis dicitur divina ſapientia, vel bonitas procedere in creaturas, ſecundum quod ſimilitudinem ſuam gradatim efficit in illis: ſecundum quem modum quaedam Deo aliis ſimiliora ſunt. Alio modo dicitur proceſſio eductio principiati a ſuo principio: & cum in divinis perſonis una ſit ab alia ſicut a principio, per modum iſtum proprie eſt proceſſio in divinis.

Ad primum ergo dicendum, quod in creaturis quaelibet proceſſio eſt per aliquem motum, vel mutationem: quia nec aliquid localiter procedit niſi per motum; nec aliquid

quid a cauſa ſua egreditur niſi aliqua mutatione contingente circa ipſum a quo egreditur, ſi ſit de eſſentia eius, vel ſaltem circa id quod egreditur. In divinis autem eſt origo unius perſonæ ab alia, ſine aliqua mutatione, ut ſupra de generatione dictum eſt (diſt. IV. quæſt. I. art. I.) cum nihil prædicetur de Deo, ſecundum id quod imperfectionis eſt in ipſo.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis in divinis perſonis non ſit diſtantia ſecundum locum, neque ſecundum eſſentiam; eſt tamen diſtinctio in perſonis, ſecundum proprietates perſonales: & hoc ſufficit ad rationem proceſſionis.

Ad tertium dicendum, quod proceſſio localis eſt in aliquid, ſicut in terminum motus; ſed quod procedit a cauſa, non oportet quod in alterum procedat: & ſic ſumitur proceſſio in divinis.

ARTICULUS II.

Utrum proceſſio divina ſit tantum una.

I. P. q. XXVII. *ar.* 3. *&* 4. *& IV. cont. Gent. c.* XIV.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod in divinis una tantum ſit proceſſio. Sicut enim paternitas notat proprietatem originis, ut a quo eſt aliquis; ita proceſſio, ut qui eſt ab alio. Sed ſupra dictum eſt (diſt. VII. quæſt. II. art. 2.) quod in divinis non poteſt eſt niſi una paternitas. Ergo nec niſi una proceſſio.

2. Præterea. In omnibus habentibus unam naturam in ſpecie, non eſt niſi unus modus quo natura illa communicatur: unde etiam dicit * Commentator VIII. Phyſic. (text. XLVI.) quod mures, qui generantur ex putrefactione terræ, & qui generantur ex ſemine, non ſunt eiuſdem ſpeciei. Sed per proceſſionem perſonarum communicatur natura divina, quæ eſt una tantum non ſolum in ſpecie, ſed etiam in numero. Ergo non eſt niſi unus modus proceſſionis in divinis.

3. Præterea. Operationes, vel actus diſtinguuntur ad invicem penes terminos, & penes principia. Sed proceſſio in divinis eſt ſemper ab eodem principio, quia omnis proceſſio eſt virtute naturæ ipſius producentis: eſt etiam ad eumdem terminum per proceſſionem acceptum, quia in proceſſione divina ſemper accipitur divina natura. Ergo videtur quod non ſit niſi una proceſſio in divinis.

4. Præterea. Si ſunt duæ proceſſiones, aut differentiam habebunt ex parte eſſentiæ, aut ex parte relationum, cum non ſint plura in divinis. Sed ex parte eſſentiæ non invenitur diverſitas niſi rationis ſecundum pluralitatem attributorum: diverſitas autem rationis non cauſat pluralitatem realem, qualem oportet eſſe proceſſionum duarum, ſecundum quas duæ perſonæ realiter diſtinctæ procedunt. Ergo ex parte eſſentiæ non poteſt ſummi realis diverſitas proceſſionum. Similiter nec ex parte relationum: relationes enim ſecundum rationem intelligendi conſequuntur proceſſiones: eo enim Filius eſt, quia a Patre procedit. Ergo videtur quod nullo modo poſſunt eſſe proceſſiones plures in divinis.

Contra. Secundum unam proceſſionem eſt unus tantum procedens. Sed in divinis ſunt duæ perſonæ procedentes, ſcilicet Filius, & Spiritus ſanctus, ut habetur in littera. Ergo videtur quod oportet eſſe duas proceſſiones.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod quidam dicunt, quod iſtæ duæ proceſſiones realiter diſtinguuntur, nec oportet quærere quo diſtinguantur, quia ſunt prima diſtinguentia perſonas; ſicut nec quærimus quo diſtinguuntur rationale, & irrationale. Sed hoc non videtur conveniens: quia generatio, & proceſſio nullam habent oppoſitionem ad invicem; omnis autem diſtinctio formalis eſt ſecundum aliquam oppoſitionem. Et præterea proceſſio, & generatio ſignificantur per modum operationum. Hoc autem non convenit, ut per operationes, vel motus, diſtinguantur operantia, vel operata; ſed magis e converſo quia actiones differunt ſpecie ſecundum formas agentium, ut calefacere, & infrigidare, & motus ſecundum terminos. Et ideo alii dicunt, quod differentia ſumitur ex hoc quod generatio eſt proceſſio naturæ, & proceſſio Spiritus ſancti eſt proceſſio voluntatis. Sed hoc etiam non competit: quia voluntas, & natura in divinis ſolum ratione diſtinguuntur.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Sic abſolute Commentator, ſeu Averroes, ut expreſſe S. Thomas refert in VII. Metaph. Lec. VI. §. 6.

tur. Unde talis diſtinctio, realis diſtinctionis ratio eſſe non poteſt, quia principium non eſt debilius principiato. Et præterea ſecundum hoc proceſſio intellectus, ſecundum quam dicitur Verbum, eſſet alia a proceſsione naturæ, ſecundum quam dicitur Filius. Et ideo dicendum, quod in divinis non poteſt eſſe aliqua realis diſtinctio, & pluralitas, niſi ſecundum relationes originis. Et ideo ſecundum hoc, nos oportet inveſtigare pluralitatem procedentium, & proceſsionum. Dico igitur ſecundum hoc, quod eſt in divinis aliqua proceſſio, ſecundum quam una perſona procedit ab una; & hæc eſt proceſſio generationis, ſecundum quam Filius eſt a Patre; & ideo dicitur eſſe per modum naturæ, vel intellectus: procedit enim ut Filius, & ut Verbum: quia in utroque modo iſtarum proceſſionum, ſcilicet naturæ, & intellectus, eſt unius ab uno proceſsio. Item eſt aliqua proceſsio in divinis, quæ eſt ſimul a duobus, ſcilicet ab eo qui procedit, & ab eo a quo procedit: & hæc diſtinguitur a prima ſecundum originem: quia iſta ſecunda proceſſio eſt a procedente ſecundum proceſsionem prædictam, quæ eſt per modum naturæ. Et inde eſt quod iſta proceſſio dicitur per modum voluntatis eſſe, quia per conſenſum ex duobus volentibus poteſt unus amor procedere. Et ſecundum iſtos modos diverſos originis, producuntur plures perſonæ relatione originis diſtinctæ, ſcilicet Filius, qui eſt a Patre, & Spiritus ſanctus, qui eſt ab utroque. Unde concedo quod niſi Spiritus ſanctus eſſet a Filio, non eſſet aſsignare diſtinctionem realem inter Filium & Spiritum ſanctum.

Ad primum ergo dicendum, quod paternitas dicit modum determinatum originis, qui ulterius non poteſt multiplicari ſecundum diverſam rationem originis, ſed tantum ſecundum materiam, ut diverſificetur in numero; ſed proceſſio dicit originem in communi, & poteſt ſecundum duos modos originis determinari; ſcilicet quod ſit proceſſio unius ab uno non procedente, & quod ſit proceſſio etiam a procedente. Plures modi non poſſunt inveniri, qui diſtinguantur ex ratione originis: & ideo non poſſunt eſſe plures proceſſiones in divinis quam duæ. Si enim acciperetur proceſſio ab uno procedente, vel pluribus, non eſſet differentia, niſi ſecundum unum, & plura: quæ differentia nullo modo ad originem pertinet; ſicut ſi divideretur greſſibile, non per bipes, & quadrupes, ſed per album, & nigrum.

Ad ſecundum dicendum, quod in natura creata eſt duplex communicatio: una quæ eſt per modum naturæ; & alia quæ eſt per modum amoris. Non autem in utraque communicationum communicatur natura, ſed tantum in ea quæ eſt per modum naturæ. Ex imperfectione autem voluntatis creatæ eſt quod non poteſt communicari per eam natura: quia illud quod procedit per modum voluntatis, ſcilicet amor, non eſt hypoſtaſis per ſe ſubſiſtens, ſicut in divinis: & ideo ex perfectione divinæ naturæ eſt quod communicetur non tantum per actum naturæ, qui eſt generatio, ſed per actum voluntatis, qui eſt conſenſus amoris.

Ad tertium dicendum, quod diſtinguuntur proceſſiones in divinis & penes principium, & penes finem. Ut enim ſuperius dictum eſt, quamvis natura divina ſit principium generationis in Patre, non tamen abſolute ſub ratione naturæ, ſed ſub ratione paternitatis. Et ſimiliter a natura divina inquantum eſt natura, quæ acquiritur in Filio per generationem, non habet Filius quod ſit Filius, ſed ab eo quod natura in Filio ſecundum rem eſt ipſa filiatio. Et ita patet quod ipſæ relationes ſe habent aliquo modo ut principium, & ut terminus ad ipſas proceſſiones.

Ad quartum dicendum, quod cum ſecundum proceſſiones diſtinguantur perſonæ, quæ realiter plures ſunt, non poteſt dici, quod proceſſiones re non differunt, ſed ratione tantum. Nihil enim cauſat diſtinctionem maiorem, formaliter loquendo, quam ſit diſtinctio qua diſtinguuntur ipſa ad invicem. Sed ſicut proprietates perſonales, ſecundum quod comparantur ad eſſentiam, ſunt idem re, quia ſunt divina eſſentia, a qua tantum ratione differunt; ſecundum autem quod ad aliquid dicuntur, ſunt ſecundum rem plures: ita eſt etiam de proceſſionibus: quia ſecundum quod comparantur ad naturam ut principium, vel terminus, non diſtinguuntur niſi ratione, ſecundum quod dicitur in Deo voluntas, & natura ratione differre; ſed quia comparantur etiam ad proprietates relativas ſicut ad principium, vel terminum, ut dictum eſt (diſt. 11. qu. 1. art. 5.) ideo ex hoc etiam habent realem differentiam.

Quod ergo obiicitur, quod relationes conſequuntur proceſſiones, unde magis videtur quod proceſſiones diverſæ cauſent diverſitatem relationum, quam e converſo; vel ad minus erit ibi circulatio: dicendum, quod

rela-

relatio in divinis non tantum habet quod ſit relatio, ſed etiam quod ſit perſonalis, ideſt conſtituens perſonam; & ex hoc habet quaſi actum differentiæ conſtitutivæ, & formæ propriæ ipſius perſonæ, cuius eſt operatio generationis, vel ſpirationis: & ideo non eſt inconveniens quod ſecundum relationis rationem relationes conſequantur ipſas proceſſiones, & recipiant differentiam ab eis; ſecundum autem quod ſunt formæ propriæ ipſarum perſonarum, cauſent differentiam proceſſionum.

ARTICULUS III.

Utrum proceſſio Spiritus ſancti debeat dici proceſſio, vel generatio.

I. P. q. XXVII. *ar.* 4.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod proceſſio Spiritus ſancti non debet nominari proceſſio, ſed generatio. Si enim non ſit generatio, tunc contra generationem dividitur. Sed nullum commune dividitur contra proprium. Cum igitur proceſſio ſit communis generationi, & proceſſioni Spiritus ſancti, videtur quod proceſſio Spiritus ſancti non debeat nominari proceſſio.

2. Præterea. Sicut generatio Filii dicit ſpecialem modum originis, ita & proceſſio Spiritus ſancti: alias non eſſet proprietas conſtitutiva perſonæ, ut prius dictum eſt (art. antec.) Sed proceſſio non dicit aliquem ſpecialem modum originis, ut dictum eſt [art. 1. iſtius diſt.] Ergo modus originis Spiritus ſancti non debet per proceſſionem nominari.

3. Præterea. Sicut Filius accipit totam naturam, & ſubſtantiam Patris, ita & Spiritus ſanctus. Sed illa proceſſio, ſecundum quam aliquis accipit naturam eius a quo procedit, dicitur generatio, etiam in inferioribus, ut patet inducendo in ſingulis. Ergo videtur quod proceſſio Spiritus ſancti debet dici generatio.

4. Præterea. Damaſcenus [Lib. I. Fidei orth. cap. VIII.) diffiniens generationem dicit ſic. *Generatio eſt divinæ naturæ opus exiſtens, ut (a) verſionem, qui generat, non ſuſcipiat, & ut neque Deus prior, neque poſterior ſit.* Sed proceſſio Spiritus ſancti eſt opus divinæ naturæ &c. Ergo videtur quod ſit generatio. Quod autem ſit opus divinæ naturæ, & non voluntatis, probatur per Hilarium (de Synod. propoſ. XXIV.) qui dicit, quod omnibus creaturis ſubſtantiam voluntas [*b*] attulit, ſed Filio natura dedit. Sed Spiritus ſanctus non eſt creatura; & ita non habet ſubſtantiam per voluntatem, ſed per naturam Patris.

Contra. Quidquid procedit per modum generationis, procedit ut genitum, præcipue in rebus viventibus. Sed Spiritus ſanctus non procedit ut genitus: alias eſſent duo Filii in Trinitate, quod non poteſt eſſe. Ergo proceſſio Spiritus ſancti non debet dici generatio.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod in divinis eſt accipere commune, & proprium, quamvis non ſit accipere (*c*) univerſale, & particulare. Ad hoc enim quod ſit univerſale, & particulare, exigitur aliqua diverſitas realis, ut ſupra dictum eſt (diſt. IX. qu. unica art. 1.) quidditatis communicabilis, & eſſe quod proprium eſt. Et talis diverſitas non poteſt eſſe in divinis. Sed eſt ibi accipere commune, & proprium dupliciter, ſcilicet ſecundum rem, & ſecundum rationem. Secundum rem, ſicut dicimus eſſentiam eſſe communem tribus perſonis, & unamquamque perſonam diſtingui per id quod ſibi eſt proprium. Secundum rationem autem, ſicut quando intellectus noſter in divinis accipit aliquid & quantum ad rationem communem, vel indeterminatam, & quantum ad rationem determinatam, & propriam: quia utrumque ad dignitatem pertinet, & ratio generis, & ratio differentiæ: ſicut in divinis eſt ratio cognitionis, quæ communis eſt, & ratio ſcientiæ, quæ propria eſt, & determinata; nec tamen unum eſt genus alterius, ſecundum quod in Deo ſunt. Ita dico, quod proceſſio dicitur ſecundum rationem communem originis, generatio autem ſecundum determinatam originis rationem. Unde ſe habent ſicut commune, & proprium, non tamen ſicut genus, & ſpecies,

Ad primum ergo dicendum, quod proceſſio, ſecundum quod ſumitur in communi ratione, non condividitur generationi; ſed prout ſumitur ſecundum determinatum modum proceſſionis, qui Spiritui ſancto competit.

Ad ſecundum dicendum, quod frequenter invenimus, quod aliquod proprium denomi-

(b) *Id eſt mutationem. Al. ut viſionem quod generatur, non ſuſcipiat.* (b) *Nicolai* contulit. (c) *Al. ilic, & infra* utile, & particulare.

nominatur nomine communi; ſicut omne convertibile dicitur proprium, ſive ſignificet quid eſt res, ſive non. Sed tamen hoc nomen ſibi ſpecialiter retinet illud convertibile, quod ſubſtantiam non ſignificat, quia non addit aliquid nobilitaris quo nominari poſſit. Non autem ſic dicimus in propoſito: non enim origo Spiritus ſancti nominatur communi nomine, quia nihil addit [a] ſupra rationem, vel minus habet quam generatio Filii, cum Spiritus ſanctus Filio ſit æqualis in dignitate. Sed huiuſmodi aſſignantur tres rationes. Prima eſt, quia Spiritus ſanctus maxime accedit ad proceſſionem: non enim tantum ipſe procedit ſicut & Filius, ſed a procedente procedit: quod Filio non competit. Secunda eſt, quia cum proceſſio dicatur dupliciter, ſcilicet ſecundum motum localem, & ſecundum exitum cauſati a cauſa; uterque modus aliquo modo competit origini Spiritus ſancti. Inquantum enim procedit ut perſona diſtincta, ſic ſua proceſſio habet ſimilitudinem ad exitum cauſati a cauſa. Inquantum autem procedit ut amor, qui tendit in alterum non ſicut in recipiens, ſed ſicut in obiectum, habet ſimilitudinem cum proceſſione locali, quæ eſt ex aliquo in aliquid. Pater enim amat Filium amore, qui eſt Spiritus ſanctus. Filio autem non competit proceſſio, niſi ſecundum unum modum, ſcilicet exitum a cauſa. Tertia ratio (& credo quod melior eſt) quia in rebus creatis invenimus aliquid in ſe ſubſiſtens, procedere per modum naturæ; & hoc dicimus generari: unde ſecundum hoc potuimus proceſſionem Filii proprio nomine nominare, ſcilicet generationis nomine. Sed non invenimus aliquid in creaturis per ſe ſubſiſtens, procedere per modum amoris, ſicut Spiritus ſanctus procedit: & ideo iſtam proceſſionem non potuimus nominare nomine proprio, ſed tantum communi.

Ad tertium dicendum, quod proceſſio amoris, inquantum huiuſmodi, non habet quod per ipſam natura aliqua communicetur; ſed hoc habet inquantum eſt in divinis, ubi non poteſt eſſe aliquid imperfectum. Et ideo Spiritus ſanctus ſecundum rationem proceſſionis, communiter loquendo, non habet quod communicetur ſibi natura: & ideo talis proceſſio non poteſt dici generatio ſecundum ſuam propriam rationem. Ex ipſa enim ratione generationis eſt quod natura genito communicetur: quamvis enim diverſitas rationis non ſufficiat ad realem proceſſionum differentiam, ſufficit tamen ad differentem nominationem.

Ad quartum dicendum, quod natura non eſt principium proceſſionis Spiritus ſancti ſub ratione naturæ, ſed ſub ratione voluntatis, a qua procedit amor: & ideo ſua proceſſio non dicitur nativitas, cum nativitas a natura dicatur. Nec tamen ex hoc ſequitur quod Spiritus ſanctus ſit creatura. Voluntas enim comparatur ut principium ad ipſa principiata, & ſic comparatur ad creaturas; vel ad ipſam rationem principiandi, & ſic comparatur ad amorem, qui eſt Spiritus ſanctus, ſicut intellectus ad artem, ut ſuperius dictum eſt (diſt. x. qu. 1. art. 3.)

ARTICULUS IV.

Utrum Spiritus ſanctus debeat dici ingenitus.

I. P. q. XXXIII. *art.* 4.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod Spiritus ſanctus debet dici ingenitus. Et primo per auctoritatem Hieronymi in littera.

2. Præterea. Terminus infinitus convertitur cum negatione, ſuppoſita exiſtentia ſubiecti; ſicut non homo, non eſt homo. Quidquid enim eſt, & non eſt homo, eſt non homo. Sed ingenitus eſt terminus infinitus. Ergo cum Spiritus ſanctus ſit, & non ſit genitus, videtur quod ſit ingenitus.

3. Præterea. Ingenitum aut dicit relationem, aut abſolutum. Sed non dicit relationem notionalem, quia tunc non poſſet dici eſſentia ingenita. Ergo videtur quod ſit de abſolutis; & ita videtur convenire Spiritui ſancto.

Sed in contrarium eſt quod dicitur in littera, quod ſolus Pater ingenitus eſt. Ergo non Spiritus ſanctus.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod in divinis, proprie loquendo, nihil poteſt dici privative: quia ad rationem privationis exigitur quod aliquid ſit aptum natum habere quod non habet. Hoc autem Deo competere non poteſt. Unde oportet quod ingenitus ſumatur negative, & non privative. Sed negatio quædam negat in genere determinato, & hæc habet aliquid ſimile privationi, inquantum ponitur aliquod determinatum genus. Eſt etiam quædam negatio extra genus; & hæc eſt abſoluta negatio, quia nullum genus determinat.

Dico

(a) *Al.* ſecundum rationem, ideſt communem, vel minus quam generatio Filii.

Dico ergo, quod *ingenitus* ſi dicat negationem extra genus, tunc convenit omni ei quod eſt, & quod non eſt ab alio per generationem, ſive ſit ab aliquo alio, ſive non, & ſive ſit creatum, ſive increatum: & ſecundum hoc poſſumus dicere Patrem ingenitum, & Spiritum ſanctum, & eſſentiam divinam, & primas creaturas, quæ non exierunt in eſſe per generationem. Si autem ſit negatio in genere, hoc poteſt eſſe dupliciter, ſecundum quod in divinis accipitur. Vel in genere divinæ naturæ; & ſic adhuc convenit Patri, Spiritui ſancto, & eſſentiæ. Vel in genere principii in natura divina; & ſic non convenit niſi Patri, & tunc erit notio Patris. Principium enim aliquod poteſt innoteſcere aut ſecundum quod aliquid eſt ab illo; & ſic Pater innoteſcit per generationem, & ſpirationem activam: aut ſecundum quod non eſt ab alio; & ſic eſt notio Patris *ingenitus*.

Ad primum ergo dicendum, quod Hieronymus accipit ingenitum, ideſt non genitum, ſecundum quod negatio eſt extra genus; vel in genere divinæ naturæ, & non in genere principii.

Ad ſecundum dicendum, quod negatio termini infiniti non eſt negatio in aliquo genere determinato, ſed tantum in genere entis: & ideo poteſt dici de omni ente, cui non convenit affirmatio; ſed negatio quæ negat in aliquo genere determinato, non poteſt dici extra illud genus.

Ad tertium dicendum, quod *ingenitus*, ſecundum quod convenit tantum Patri, dicit notionem Patris; & ſic non convenit eſſentiæ. Secundum autem quod convenit eſſentiæ, & Spiritui ſancto, non dicit aliquam notionem, nec etiam aliquid de abſolutis, quia ſic etiam conveniret Filio; ſed removet notionem quamdam, ſcilicet generationem paſſivam.

EXPOSITIO TEXTUS.

A*Bſit autem ut inter Deum Patrem & Deum Filium tale aliquid ſuſpicemur.* Sic enim proceſſio Spiritus ſancti materialis videretur: quia Pater ſe habet ad generationem ut principium activum, mater autem ut materiale, quia materiam miniſtrat.

Neſcio, ſcilicet per artem acquiſitam: *non valeo*, per naturalem virtutem, vel induſtriam: *non ſufficio*, per defectum uſus, vel exercitii.

Omne quod eſt, aut ingenitum eſt, aut genitum, aut factum. Sciendum eſt, quod iſtius diviſionis membra variantur materiali multiplicatione, & non formali: & ideo unum membrum bis repetitur, inquantum duobus convenit, ſcilicet Patri, & Spiritui ſancto.

DISTINCTIO XIV.

Quod gemina eſt proceſſio Spiritus ſancti.

PRæterea diligenter adnotandum eſt, quod gemina eſt proceſſio Spiritus ſancti: æterna videlicet, quæ ineffabilis eſt, qua a Patre, & Filio æternaliter, & ſine tempore proceſſit; & temporalis, qua a Patre, & Filio ad ſanctificandam creaturam procedit. Et ſicut ab æterno communiter, ac ſimul procedit a Patre, & Filio, ita & in tempore communiter, & ſimul ab utroque procedit ad creaturam, non diviſim a Patre in Filium, & a Filio ad creaturam. Unde Auguſtinus in XV. Lib. de Trinit. (cap. XXVII.) „ Spiritus ſanctus non de Patre procedit „ in Filium, & de Filio procedit ad ſanctificandam creaturam; ſed ſimul de utro- „ que procedit: quamvis hoc Filio Pater dederit, ut ſicut de ſe, ita etiam „ de illo procedat. “

De temporali proceſſione Spiritus ſancti ſpecialiter agitur.

DE temporali autem proceſſione Beda in homilia dominicæ I. poſt Aſcenſionem (in princ.) ita loquitur. „ Cum gratia Spiritus ſancti datur hominibus, „ profecto mittitur Spiritus a Patre, mittitur & a Filio; procedit a Patre, pro- „ cedit & a Filio: quia eius miſſio eſt ipſa proceſſio. “ His verbis oſtendit aperte,

Digitized by Google

te, donationem gratiæ Spiritus ſancti dici proceſſionem, vel miſſionem eiuſdem. Sed cum donatio, ſive datio non ſit niſi temporalis, conſtat quia & hæc proceſſio, ſive miſſio temporalis eſt. Hanc quoque temporalem Spiritus ſancti proceſſionem Auguſtinus in XV. Lib. de Trinit. (cap. XXVI.) inſinuat, dicens, Spiritum ſanctum proceſſiſſe a Chriſto, quando poſt reſurrectionem inſufflavit in diſcipulos his verbis. „ Cum reſurrexiſſet Chriſtus a mortuis, & apparuiſſet diſcipulis, in„ ſufflavit, & ait (Ioan. XX. 22.) Accipite Spiritum ſanctum: ut eum etiam „ de ſe procedere oſtenderet. Et ipſe eſt virtus quæ de illo exibat, ut legitur „ in Evangelio (Luc. VI. 19.) & ſanabat omnes. " Et ut oſtenderet hanc proceſſionem Spiritus ſancti non eſſe aliud quam donationem, vel dationem ipſius Spiritus ſancti, addidit: „ Poſt reſurrectionem Dominus Ieſus bis dedit Spiritum „ ſanctum: ſemel in terra propter dilectionem proximi, & iterum de cælo pro„ pter dilectionem Dei: quia per ipſum donum diffunditur caritas in cordibus no„ ſtris, qua diligimus Deum, & proximum.

Quod aliqui dicunt, Spiritum ſanctum non dari, ſed dona eius.

SUnt autem aliqui qui dicunt Spiritum ſanctum ipſum Deum non dari, ſed dona eius, quæ non ſunt ipſe Spiritus ſanctus. Et, ut aiunt, Spiritus ſanctus dicitur dari, cum gratia eius, quæ tamen non eſt ipſe, datur homini. Et hoc dicunt Bedam ſenſiſſe in ſuperioribus verbis, quibus dicit Spiritum ſanctum procedere, cum ipſius gratia datur hominibus; tamquam non ipſemet detur, ſed eius gratia.

Quod ipſe Spiritus ſanctus, qui Deus eſt, & datur, & mittitur.

SEd quod ipſe Spiritus ſanctus, qui Deus eſt, & tertia in Trinitate perſona, detur, aperte oſtendit Auguſtinus in XV. Lib. de Trinit. (cap. XXVI.) ita dicens: „ Eumdem Spiritum ſanctum datum, cum inſufflaſſet Ieſus, de quo „ mox ait (Matth. XXVIII. 19.) Ite, baptizate omnes gentes in nomine Patris, „ & Filii, & Spiritus ſancti: non debemus ambigere. Ipſe ergo eſt qui etiam „ de cælo datus eſt die pentecoſtes. Quomodo ergo Deus non eſt, qui dat Spi„ ritum ſanctum, immo quantus Deus eſt qui dat Deum? " Ecce his verbis aperte dicit, Spiritum ſanctum, ipſum ſcilicet Deum, dari hominibus a Patre, & Filio. Et quod ipſe Spiritus ſanctus, qui Deus eſt, ac tertia in Trinitate perſona, nobis detur, noſtriſque infundatur, atque illabatur mentibus, aperte oſtendit Ambroſius in Lib. I. de Spiritu ſancto (cap. IV.) dicens: „ Licet multi dicantur „ ſpiritus, quia legitur (Pſalm. CIII. 4.) Qui facit Angelos ſuos ſpiritus: unus „ tamen eſt Dei Spiritus. Ipſum ergo unum Spiritum & Apoſtoli, & Prophetæ „ ſunt conſecuti: ſicut etiam vas electionis dicit, quia unum ſpiritum potavimus, „ quaſi eum qui non queat ſcindi, ſed infundatur animis, & ſenſibus illabatur, „ ut ſæcularis ſitis reſtinguat ardorem. Qui Spiritus ſanctus non eſt de natura re„ rum corporalium, nec de ſubſtantia inviſibilium creaturarum. " His verbis aperte dicit, Spiritum ſanctum ipſum, qui creatura non eſt, infundi mentibus noſtris. Item in eodem (Lib. cap. V.) „ Omnis mutabilis eſt creatura; ſed non mutabilis Spiritus ſanctus. Quid autem dubitem dicere, quia datus eſt Spiritus ſan„ ctus, cum ſcriptum ſit (Rom. V. 5.) Caritas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris „ per Spiritum ſanctum, qui datus eſt nobis? Qui cum ſit inacceſſibilis natura, „ receptibilis tamen propter ſuam bonitatem nobis eſt, complens virtute omnia; „ ſed qui ſolis participetur iuſtis, ſimplex ſubſtantia, opulentus virtutibus, uni„ cuique præſens, dividens de ſuo ſingulis, & ubique totus. Incircumſcriptus er„ go eſt, & infinitus Spiritus ſanctus, qui diſcipulorum ſenſus ſeparatorum infu„ dit: quem nihil poteſt fallere. Angeli ad paucos mittebantur; Spiritus autem

Digitized by Google

„ ſanctus populis infundebatur. Quis ergo dubitet, quin divinum ſit quod infun- „ ditur ſimul pluribus, nec videtur? Unus eſt Spiritus ſanctus, qui datus eſt o- „ mnibus, licet ſe paratis, Apoſtolis. “ Et hic aperte dicit Ambroſius, quod Spiritus ſanctus, qui eſt ſubſtantia ſimplex, cum ſit unus, datur pluribus. Alia quoque auctoritate hoc idem aſtruitur, ſcilicet quod Spiritus ſanctus, qui eſt Filio æqualis, hominibus detur. Ait enim Auguſtinus de Verbis Apoſtoli (ſerm. xliii.) „ Si caritas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris per Spiritum „ ſanctum, qui datus eſt nobis; a quo datur? Ab illo qui dedit dona homini- „ bus. Quæ dona? Spiritum ſanctum, qui tale dat donum qualis eſt ipſe. Ma- „ gna eſt miſericordia eius: donum dat æqualem ſibi, quia donum eius Spiritus „ ſanctus eſt. “ Præmiſſis his, & aliis pluribus auctoritatibus aperte monſtratur, quod Spiritus æqualis Patri, & Filio, nobis datur; nec ideo tamen minor eſt Patre, & Filio. Unde Auguſtinus in IV. Lib. de Trinit. (cap. ult.) „ Non ideo „ minorem eſſe Spiritum ſanctum, quia eum Pater miſit, & Filius, arbitran- „ dum eſt. “

An viri ſancti, & Eccleſiæ Prælati dent, vel dare poſſint Spiritum ſanctum.

HIc quæritur, utrum & viri ſancti dent, vel dare poſſint aliis Spiritum ſanctum. Quem ſi aliis dant, cum eius donatio ſupra ſit dicta proceſſio, videtur ab eis procedere Spiritus ſanctus, vel mitti. Sed Creator a creatura non procedit, vel mittitur. Reſtat ergo ut ipſi non dent Spiritum ſanctum, nec dare poſſint. Unde Auguſtinus in XV. Lib. de Trinit. (cap. xxvi.) „ Non aliquis „ diſcipulorum Chriſti dedit Spiritum ſanctum. Orabant quippe (Act. viii.) ut „ veniret in eos quibus manum imponebant, non ipſi eum dabant: quem morem „ in ſuis præpoſitis etiam nunc ſervat Eccleſia. Denique & Simon magus offe- „ rens Apoſtolis pecuniam, non ait: Date mihi hanc poteſtatem, ut dem Spiri- „ tum ſanctum, ſed, Cuicumque, inquit (Actor. viii. 19.) impoſuero manus, „ accipiat Spiritum ſanctum: quia nec Scriptura ſuperius dixerat: Videns autem „ Simon quia Apoſtoli darent Spiritum ſanctum; ſed dixerat (eod. cap. viii. „ 18.) Videns autem Simon quia per impoſitionem manuum Apoſtolorum dare- „ tur Spiritus ſanctus. “ Ecce his verbis oſtendit Auguſtinus, nec Apoſtolos, nec alios Eccleſiæ prælatos dediſſe, vel dare Spiritum ſanctum.

Quod non poſſunt dare Spiritum ſanctum, hic docet.

ET, quod plus eſt, non poſſe etiam dare, dicit in eodem Lib. (& cap.) ſubdens de Chriſto: „ Scriptum eſt quod acceperit a Patre promiſſionem Spiritus „ ſancti, & effuderit: in quo utraque natura monſtrata eſt, humana ſcilicet, & di- „ vina. Accepit quippe ut homo, effudit ut Deus. Nos autem accipere quidem „ hoc donum poſſumus pro modulo noſtro, effundere vero ſuper alios non uti- „ que poſſumus; ſed ut hoc fiat, Deum ſuper eos, a quo id efficitur, invoca- „ mus. “ His verbis expreſſe dicit, nos Spiritum ſanctum non poſſe ſuper alios effundere, ideſt aliis dare.

Quod videtur contrarium.

SEd huic videtur contrarium, quod Apoſtolus ad Galatas (iii. 5.) de ſe loquens ait: „ Qui tribuit vobis Spiritum, & operatur virtutes in vobis. “ Ecce evidenter dicit, ſe tribuiſſe Spiritum. Sed intelligendum eſt, Apoſtolum dixiſſe hoc, non quia haberet poteſtatem, & auctoritatem dandi Spiritum ſanctum; ſed quia miniſterium habuit in quo dabatur a Deo Spiritus ſanctus. Ut enim ait Auguſtinus ſuper eumdem locum, exponens illud Apoſtoli verbum, „ ab Apo-

„ ſtolo prædicata eſt eis fides, in qua prædicatione adventum, & præſentiam Spi- „ ritus ſancti ſenſerant: ſicut illo tempore in novitate invitationis ad fidem, et- „ iam ſenſibilibus miraculis præſentia ſancti Spiritus apparebat, ut in Actibus „ Apoſtolorum legitur (cap. 11.) “ Aperte hic oſtendit, quomodo illis Spiritum ſanctum tribuerit Apoſtolus: non utique ipſum mittendo in eos, ſed prædicando eis fidem Chriſti: quam illis recipientibus, quod Spiritus ſanctus in eis eſſet, aliquibus ſignis viſibilibus monſtrabatur. Non ergo homines, quantumcumque ſancti, dare poſſunt Spiritum ſanctum.

DIVISIO TEXTUS.

HIc incipit Magiſter determinare de temporali proceſſione Spiritus ſancti: & dividitur in partes duas. In prima determinat proceſſionem temporalem Spiritus ſancti; in ſecunda determinat nomen Spiritus ſancti, quod rationem temporalis proceſſionis oſtendit (a) in XVIII. diſt. ibi, *Præterea diligenter conſiderandum eſt, cum Spiritus ſanctus dicatur donum, & datum, utrum & eadem ratione utrumque nomen ei conveniat*. Prima in duas. In prima determinat de temporali proceſſione in communi; in ſecunda quantum ad ſpeciales modos miſſionis, in XVI. diſt. *Nunc de Spiritu ſancto videndum eſt .... quæ ſit eius temporalis proceſſio*. Prima in duas. In prima oſtendit, Spiritum ſanctum a Patre, & Filio temporali proceſſione procedere. In ſecunda inquirit utrum a ſeipſo temporali proceſſione procedat, XV. diſt. *Hic conſiderandum eſt, cum Spiritus ſanctus detur hominibus a Patre, & Filio ..... utrum etiam a ſeipſo detur*. Prima in duas. In prima oſtendit proceſſionem Spiritus ſancti temporalem eſſe a Patre, & Filio; in ſecunda excludit errorem circa intellectum temporalis proceſſionis, ibi, *Sunt autem aliqui qui dicunt, Spiritum ſanctum ipſum Deum non dari, ſed dona eius*. Circa primum duo facit. Primo determinat veritatem temporalis proceſſionis quantum ad principium a quo procedit, oſtendens per Auguſtinum quod procedit a Patre, & Filio; ſecundo oſtendit veritatem quantum ad hoc quod ab eis dicitur procedere temporaliter, ibi, *De temporali autem proceſſione Beda .... ita loquitur*.

Sunt autem aliqui qui dicunt, Spiritum ſanctum ipſum Deum non dari, ſed dona eius. Hic excludit errorem dicentium, in proceſſione temporali Spiritum ſanctum non dari, ſed tantum dona eius: & circa hoc duo facit. Primo oſtendit, ipſum Spiritum ſanctum, qui Deus eſt, temporali proceſſione dari; ſecundo ex hoc oſtendit quod nullus homo Spiritum ſanctum dare poteſt, ibi, *Hic quæritur, utrum & viri ſancti dent, vel poſſint dare aliis Spiritum ſanctum*. Et circa hoc duo facit. Primo movet quæſtionem, & determinat eam, oſtendens quod nullus homo Spiritum ſanctum dare poteſt, nec etiam Chriſtus, ſecundum quod homo; ſecundo obiicit in contrarium, & ſolvit, ibi, *Sed huic videtur contrarium quod Apoſtolus ....ait*.

QUAESTIO I.

AD intellectum huius partis tria quæruntur. Primo de proceſſione temporali ſecundum ſe. Secundo ratione cuius Spiritus ſanctus temporaliter procedere dicatur, vel ſecundum quid fiat. Tertio a quo fiat.

Circa primum duo quæruntur.

Primo. Utrum ſit aliqua temporalis proceſſio Spiritus ſancti.

Secundo. Utrum ponat in numerum cum æterna.

ARTICULUS I.

Utrum aliqua proceſſio Spiritus ſancti ſit temporalis.

I. P. q. xliii. ar. 7.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod nulla proceſſio Spiritus ſancti ſit temporalis. Sicut enim generatio eſt proprietas æterna Filii ſecundum quam diſtinguitur a Patre; ita proceſſio Spiritus ſancti eſt proprietas ſecundum quam diſtinguitur a Patre, & Filio. Sed generatio Filii non dicitur temporalis, niſi ſecundum naturam aſſumptam. Cum igitur Spiritus ſanctus nullam aſſumpſerit naturam, nec aſſumet, videtur quod nulla ſit eius proceſſio temporalis.

2. Præterea. Omne illud cui convenit aliquid temporaliter, eſt mutabile, vel variabile. Hoc autem Spiritui ſancto non convenit,

(a) *Al.* in XV. diſt. ibi, *Hic quæritur, cum Spiritus ſanctus, per quem &c.*

Digitized by Google

venit, cum ſit verus Deus. Ergo nec temporalis proceſsio.

3. Præterea. Secundum Philoſophum (Arabem quemdam) Lib. de Cauſis (propoſitione XXXI.) inter rem cuius ſubſtantia, & operatio eſt in tempore, & inter rem cuius ſubſtantia, & operatio eſt in momento æternitatis, eſt res media, cuius operatio eſt in tempore, & ſubſtantia in æternitate. Rem autem illam, cuius ſubſtantia, & operatio eſt in æternitate, dicit ſubſtantias ſeparatas, & præcipue Deum. Cum igitur proceſsio ſit operatio ipſius Dei, ſive active, ſive paſsive intelligatur, videtur quod non ſit in tempore, & ita nec temporalis dici debeat.

4. Præterea. Illud quod elevat hominem ſupra tempus, non poteſt dici temporale. Sed per proceſsionem Spiritus ſancti in hominem elevatur homo ſupra omnia temporalia: quia, ſecundum Auguſtinum (IV. de Trinit. cap. XX.) inquantum aliquod æternum mente capimus, non in hoc mundo ſumus. Ergo non debet dici temporalis.

5. Præterea. In proceſsione temporali, quæ etiam miſsio dicitur, includitur intellectus proceſsionis æternæ ſecundum Auguſtinum (V. de Trin. cap. XV. XVI. & de II. Trin. cap. V.) Sed denominatio debet fieri a digniori. Igitur etſi in proceſsione eſſet aliquid temporale, non deberet dici temporalis, ſed æterna.

Contrarium dicitur per auctoritates in littera.

Præterea. Contingit aliquem ex tempore habere Spiritum ſanctum, qui prius non habuit. Sed Spiritus ſanctus non habetur niſi ut procedens a Patre, & Filio, cum ſit donum utriuſque. Ergo eſt eius aliqua proceſsio temporalis, ſecundum quam procedit ad ſanctificandum creaturam, ut in littera dicitur.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod quamvis in perſonis divinis, proprie loquendo, dicatur proceſsio ſecundum rationem exitus a principio, qui non neceſſario tendit in aliud; tamen proceſsio Spiritus ſancti ex modo ſuæ proceſsionis habet, inquantum ſcilicet procedit ut amor, quod in alium tendat, ſcilicet in amatum, ſicut in obiectum. Et quia proceſsiones perſonarum æternæ, ſunt cauſa, & ratio totius productionis creaturarum; ideo oportet quod ſicut generatio Filii eſt ratio totius productionis creaturæ ſecundum quod dicitur Pater in Filio omnia feciſſe; ita etiam amor Patris tendens in Filium ut in obiectum, ſit ratio in qua Deus omnem effectum amoris creaturis largiatur: & inde eſt quod Spiritus ſanctus, qui eſt amor quo Pater amat Filium, eſt etiam amor quo amat creaturam, impartiendo ſibi ſuam perfectionem. Poterit ergo proceſsio iſtius amoris dupliciter conſiderari. Vel ſecundum quod tendit in obiectum æternum; & ſic dicetur æterna proceſsio: vel ſecundum quod procedit ut amor in obiectum creatum, inquantum ſcilicet per illum amorem, creaturæ aliquid a Deo confertur; & ſic dicetur proceſsio temporalis, ex eo quod ex novitate effectus conſurgit nova relatio creaturæ ad Deum, ratione cuius oportet Deum ſub nova habitudine ad creaturam ſignificari, ut patet in omnibus quæ de Deo (a) ex tempore dicuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod generatio de ratione ſui non dicit reſpectum niſi ad eum a quo eſt generatio. Hoc autem dupliciter poteſt eſſe in Filio. Aut ſicut a quo accipit divinam naturam; & ſic eſt generatio æterna a Patre: aut ſicut a quo accipit naturam humanam; & ſic eſt temporalis generatio a matre. Proceſsio autem Spiritus ſancti, ut dictum eſt, (diſtin. XIII. quæſt. unica art. 2.) non ſolum dicit reſpectum ad principium a quo procedit, ſecundum quem æterna tantummodo eſt, ſicut & generatio; ſed etiam importat reſpectum ad eum in quem procedit, ſecundum quem temporalis dici poteſt.

Ad ſecundum dicendum, quod inquantum per amorem, qui eſt Spiritus ſanctus, aliquod donum creaturæ confertur, nulla mutatio, vel variatio ſit in ipſo amore, ſed in eo cui per amorem aliquid datur; ſi tamen mutatio, & non potius perfectio dici debet. Et ideo ille temporalis reſpectus non ponitur circa Spiritum ſanctum realiter, ſed ſolum ſecundum rationem; realiter autem in creatura, quæ mutatur; ſicut ſit cum dicitur Deus Dominus ex tempore.

Ad tertium dicendum, quod operatio divina dupliciter poteſt conſiderari. Vel ex parte operantis, & ſic eſt æterna: vel quantum ad effectum operationis, & ſic poteſt eſſe temporalis. Sed tamen quia Deus non agit per operationem, quæ ſit media inter ipſum, & operatum; ſed ſua operatio eſt in ipſo, & eſt tota ſua ſubſtantia: ideo operatio

(a) *Al.* ex parte.

tio eius eſſentialiter æterna eſt, ſed effectus temporalis.

Ad quartum dicendum, quod aliquid poteſt dici temporale multipliciter. Vel quia ſubiacet variationi temporis; & hoc modo proceſsio non dicitur temporalis, etiam quantum ad effectum gratiæ: vel quia habet initium in tempore; & ſic gratia dicitur temporalis; & eadem ratione proceſsio ratione effectus.

Ad quintum dicendum, quod aliquod coniunctum non poteſt affirmari niſi pro utraque parte, ſed negari poteſt pro altera parte tantum; ſicut patet in veritate, & falſitate copulativæ propoſitionis. Et quia temporale claudit in ſe quamdam negationem cum affirmatione, ſcilicet aliquando eſſe, & prius non fuiſſe; æternum autem importat tantum affirmationem eſſendi: ideo coniunctum non poteſt dici æternum, niſi utrumque æternum ſit; temporale autem dici poteſt, etiam ſi alterum tantum ſit temporale; ſicut creator importat divinam operationem, & connotat effectum in creatura actualiter, ratione cuius Deus non dicitur creator ab æterno, ſed ex tempore.

ARTICULUS II.

Utrum proceſſio temporalis diſtinguatur realiter ab æterna.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod temporalis proceſsio ponat in numerum cum æterna, ut ſit alia, & alia proceſsio. Æternum enim, & temporale non poſſunt idem eſſe in eſſentia. Sed quæ differunt per eſſentiam, ſimpliciter multiplicantur, & numerantur. Ergo æterna proceſsio, & temporalis ſimpliciter ſunt duæ.

2. Item. Idem non eſt ſignum ſui ipſius. Sed proceſsio temporalis, ſecundum Auguſtinum (Lib. V. de Trin. cap. xv. & II. de Trin. cap. v.) eſt ſignum æternæ. Ergo non ſunt una proceſsio.

3. Præterea. Cum una dicatur proceſsio æterna, & alia temporalis; aut hoc erit, quia eſſentialiter differunt, aut quia una addit ſuper aliam. Sed æterna non poteſt addere ſupra temporalem, quia ſic temporalis eſſet naturaliter prior æterna: nec etiam temporalis poteſt ſe habere ex additione ad æternam, cum æterno, quia perfectum eſt, (*a*) nihil ſit addibile (ut V. Metaph. text. XXI.) Ergo relinquitur quod eſſentialiter differant: & ita ſimpliciter ſunt duæ.

4. Præterea. Sicut Filius ſe habet ad generationem paſsivam, ita & Spiritus ſanctus ad proceſsionem paſsivam. Sed propter æternam generationem, & temporalem, Filius dicitur habere duas nativitates, & bis natus. Ergo & Spiritus ſanctus dicitur habere duas proceſsiones.

5. Contra. Proceſsio ponit aliquid in ipſo procedente. Sed proceſsio temporalis, inquantum eſt temporalis, nihil ponit circa Spiritum ſanctum. Ergo oportet quod in proceſsione temporali, eſſentialiter includatur æterna. Ergo non differunt eſſentialiter, nec ſimpliciter ſunt plures.

6. Item. Ea quæ non ſunt eiuſdem rationis, non connumerantur ad invicem. Sed temporale, & æternum non ſunt eiuſdem rationis. Ergo non poteſt dici, quod ſint duæ proceſsiones, temporalis, & æterna.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod cum proceſsio ſemper dicat reſpectum procedentis ad illum a quo procedit; Spiritus ſanctus autem ad Patrem non refertur niſi relatione æterna; oportet quod nulla proceſsio Spiritus ſancti ſit alia eſſentialiter ab æterna; ſed poteſt ſibi advenire aliquis reſpectus alius ex parte eius in quem eſt, ſicut in amatum, & ratione illius dicitur temporalis.

Dicendum ergo, quod eſt una proceſsio eſſentialiter propter reſpectum unum procedentis ad id a quo procedit, quem principaliter importat. Proceſsio autem eſt duplex, vel gemina, ratione duorum reſpectuum in duo obiecta, ſcilicet in æternum, & temporale: quorum unus, ſcilicet æternus, realiter eſt in ipſo procedente; alius autem ſecundum rationem tantum in Spiritu ſancto, ſed ſecundum rem in eo in quem procedit. Horum tamen reſpectuum primus includitur in ſecundo, ſicut ratio, & cauſa eius: unde ſecundus ſe habet ex additione ad primum.

Ad primum ergo dicendum, quod proceſsio non dicitur temporalis, ſecundum id quod eſt; ſed ratione reſpectus ad creaturam, temporalis dicitur, ut dictum eſt (art. 1. huius quæſt.)

Ad ſecundum dicendum, quod proceſſio temporalis dicitur eſſe ſignum æternæ, quantum ad effectum ex quo conſurgit reſpectus ille temporalis, ſecundum quem proceſſio temporalis dicitur. Effectus autem huius proceſſionis eſt amor gratuitus, qui eſt ſimilitudo

(a) *Al. additur* cui.

tudo quædam amoris increati, qui eſt Spiritus ſanctus, & per conſequens ſignum eius.

Ad tertium dicendum, quod quamvis æterno, ſecundum rem nihil ſit addibile; nihilominus tamen æternum poteſt intelligi in aliqua habitudine ſe habere ad aliquod temporale: quæ tamen habitudo non ponitur realiter circa ipſum æternum, ut dictum eſt. Et quia intellectus poteſt repræſentari per nomen, quia voces ſunt notæ earum quæ ſunt in anima paſſionum (ut Lib. I. Periher.) ideo poteſt æterno imponi aliquod nomen, prout intelligitur ſub illa habitudine, ſicut Deus dicitur Dominus ex tempore. Ita etiam dicitur proceſſio temporalis.

Ad quartum dicendum, quod generatio Filii temporalis, & æterna diſtinguuntur etiam ſecundum reſpectum ad principium a quo ſunt: quia æterna eſt a Patre, & temporalis a matre, & ſecundum diverſas naturas: & ideo una realiter non eſt alia. Sed de proceſſione non eſt ſimile, ut dictum eſt (art. antec.)

Quintum concedimus.

Ad ſextum dicendum, quod proceſſio temporalis, & æterna, conſideratæ ſecundum reſpectum procedentis ad principium quo eſt, ſunt omnino idem, nedum eiuſdem rationis; & ex hac parte non numerantur. Sed conſideratæ ſecundum reſpectum ad id in quod eſt proceſſio per modum dictum, non ſunt eiuſdem rationis, ſcilicet per univocationem, ſed analogice: quia unum eſt ratio alterius; & ita poſſunt connumerari: ſicut etiam dicimus Deum, & hominem duas res.

QUAESTIO II.

Deinde quæritur, ſecundum quid attendatur proceſſio temporalis, & circa hoc duo quæruntur.

Primo. Utrum ipſe Spiritus ſanctus ſecundum proceſſionem temporalem detur, vel tantum dona eius, vel utrumque.

Et ſi utrumque, ſecundo quæritur, ſecundum quæ dona dicatur, Spiritum ſanctum dari, vel procedere temporaliter.

ARTICULUS I.

Utrum Spiritus ſanctus temporaliter detur.

1. Ad primum ſic proceditur. Videtur quod ipſe Spiritus ſanctus non procedat temporaliter, vel detur. Illud enim quod ſecundum ſe eſt ubique, non videtur uſquam ſecundum ſe procedere. Sed Spiritus ſanctus, cum ſit Deus, eſt ubique. Ergo non poteſt in quemquam procedere.

2. Si dicas, quod poteſt eſſe ſecundum aliquem modum in aliquo ſecundum quem prius non erat, adhuc habetur propoſitum: quia ſecundum Dionyſium (de div. Nom. cap. III.) (a) & Auctorem Lib. de Cauſis (prop. XXIV.) Deus eodem modo ſe habet ad omnia, quamvis non omnia eodem modo ſe habeant ad ipſum. Sed iſte modus diverſus in creaturis eſt ex diverſis perfectionibus, quas ex Deo conſequuntur. Ergo videtur quod ex hoc quod Spiritus ſanctus dicitur aliter eſſe in iſto quam prius non fuit, non propter aliud eſt, niſi quia aliquem effectum conſequitur iſte quem prius non conſequebatur: & ſic tota datio, vel proceſſio refertur ad dona, & non ad ipſum Spiritum ſanctum.

3. Item, ut dictum eſt (in hac diſt. quæſt. 1. art. 2.) proceſſio temporalis nihil ſecundum rem addit ex parte ipſius procedentis ad proceſſionem æternam. Sed ſecundum proceſſionem æternam ipſe Spiritus ſanctus non procedit in aliquam creaturam. Ergo nec ſecundum temporalem, quantum ex parte ipſius Spiritus ſancti, ſed ſolum quantum ad dona ipſius.

4. Præterea. Conſtat quod virtus infuſa non eſt deficientior in operibus meritoriis, quam virtus acquiſita in operibus politicis. Sed virtus acquiſita ſufficienter dirigit hominem in omnibus civilibus. Ergo infuſa in omnibus meritoriis. Non igitur oportet, ut videtur, quod cum virtute infuſa ipſe Spiritus ſanctus detur; ſed vel ſolus Spiritus ſanctus, vel ſola virtus.

Contra. Rom. v. 5. dicitur: *Caritas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris per Spiritum ſanctum, qui datus eſt nobis.* Ergo videtur quod utrumque detur.

Præterea. Amor habet rationem primi doni, quia in ipſo omnia ex liberalitate conferuntur. Cum igitur Spiritus ſanctus ſit amor, videtur quod habeat rationem doni. Sed non, niſi quia datur. Ergo videtur quod ipſe Spiritus ſanctus detur.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius quæritur circa hoc ſi utrumque datur, quid per prius datur. Et videtur quod Spiritus ſanctus: quia per ipſum dantur alia: & quia habet rationem primi doni.

Sed e contrario videtur quod dona per prius.

(a) *Al.* & Philoſophum.

Digitized by Google

prius. Quia dona ipſius diſponunt nos ad hoc quod ipſum habeamus. Diſpoſitio autem prior eſt eo ad quod diſponit. Ergo &c.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum, quod ipſemet Spiritus ſanctus procedit temporali proceſsione, vel datur, & non ſolum dona eius. Si enim conſideremus proceſsionem Spiritus ſancti ex parte eius a quo procedit, non eſt dubium quin ſecundum illum reſpectum ipſemet Spiritus ſanctus procedat. Si autem conſideremus proceſsionem ſecundum reſpectum ad id in quo procedit, tunc, ſicut dictum eſt (In hac diſt. quæſt. 1. art. 1.) reſpectus iſte in Spiritu ſancto ponitur: non quia ipſe realiter referatur, ſed quia alterum refertur ad ipſum. Cum igitur in acceptione donorum ipſius non ſolum relatio noſtra terminetur ad dona, ut ipſa tantum habeamus, ſed etiam ad Spiritum ſanctum, quia aliter ipſum habemus quam prius; non tantum dicentur dona ipſius procedere in nos, ſed etiam ipſemet: ſecundum hoc enim ipſe dicitur referri ad nos, ſecundum quod nos referimur in ipſum. Et ideo procedit ipſe in nos, & dona ipſius: quia & dona eius recipimus, & per eadem ad ipſum nos aliter habemus, inquantum per dona eius ipſi Spiritui ſancto coniungimur, vel ille nobis, per donum nos ſibi aſsimilans.

Ad primum igitur dicendum, quod cum dicitur Deus eſſe ubique, importatur quædam relatio Dei ad creaturam: quæ quidem realiter non eſt in ipſo, ſed in creatura. Contingit autem ex parte creaturæ iſtas relationes multiplicitur etiam diverſificari ſecundum diverſos effectus quibus Deo aſsimilatur: & inde eſt quod ſignificatur ut aliter ſe habens ad creaturam quam prius. Et propter hoc Spiritus ſanctus, qui ubique eſt ſecundum relationem creaturæ ad ipſum, poteſt dici de novo eſſe in aliquo, ſecundum novam relationem ipſius creaturæ ad ipſum.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis ille modus aliter ſe habendi, diverſificetur ex diverſis donis receptis in creatura, tamen relatio creaturæ non ſiſtit in donis illis, ſed ulterius tendit in eum per quem illa dona dantur. Et ideo poſſumus ſignificare, nos alio modo habere Spiritum ſanctum, & Spiritum ſanctum aliter a nobis haberi: & hoc ſignificatur cum dicitur ipſemet in nos procedere, vel nobis dari.

Ad tertium dicendum, quod non dicitur ipſemet in nos procedere, quia circa ipſum aliquid fiat; ſed quia ex eo quod nos ad ipſummet aliter nos habemus, ipſe poreſt ſignificari ſub alio reſpectu ſe habere ad nos. Et ita dicitur in nos procedere quantum ad illum reſpectum quem proceſsio ponit ad id in quod eſt proceſsio; licet non quantum ad illum quem ponit ad id a quo eſt.

Ad quartum dicendum, quod virtus infuſa eſt multo ſufficientior quam virtus acquiſita, & ex ratione ſuæ perfectionis habet quod nos maxime Deo coniungat, & aſsimilet: ſecundum quam coniunctionem innaſcitur nobis novus reſpectus ad Deum. Unde quanto ſufficientior eſt, tanto magis in ipſa Spiritus ſanctus procedere dicitur, & cum ipſa. Utrum autem oporteat aliquod donum creatum dari cum Spiritu ſancto, erit quæſtio infra (diſt. XVIII. quæſt. unica art. 3.)

Alia duo concedimus.

SOLUTIO II.

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum, quod ordo aliquorum ſecundum naturam poteſt dupliciter conſiderari. Aut ex parte recipientis, vel materiæ; & ſic diſpoſitio eſt prior quam id ad quod diſponit: & ſic per prius recipimus dona Spiritus ſancti quam ipſum Spiritum: quia per ipſa dona recepta Spiritui ſancto aſsimilamur. Aut ex parte agentis, & finis; & ſic quod propinquius erit fini, & agenti, dicitur eſſe prius: & ita per prius recipimus Spiritum ſanctum quam dona eius: quia & Filius per amorem ſuum alia nobis donavit. Et hoc eſt ſimpliciter eſſe prius.

ARTICULUS II.

Utrum proceſsio temporalis Spiritus ſancti attendatur ſecundum omnia dona.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod ſecundum omnia dona proceſsio temporalis Spiritus ſancti attendatur. Omne enim donum quod creaturæ confertur, ex liberalitate divinæ voluntatis procedit. Sed ratio conferendi per liberalitatem eſt amor. Ergo videtur quod ſecundum quælibet dona creaturæ collata, Spiritus ſanctus detur, vel procedat.

2. Præterea. In collatione cuiuslibet doni, creatura ſecundum aliquem reſpectum ſe habet ad Deum, ſecundum quem prius non ſe habebat. Aſsimilatur enim ſibi ſecundum participationem illius perfectionis quam

de

de novo a Deo recepit. Sed hoc erat Spiritum ſanctum temporaliter procedere, quod ſignificari Spiritum ſanctum in habitudine aliqua ad creaturam, ex eo quod creatura novo modo referebatur ad ipſum. Ergo videtur quod Spiritus ſanctus etiam ſecundum dona naturalia mittatur, & non tantum ſecundum gratum facientia.

3. Præterea. Secundum Auguſtinum (IV. de Trinit. cap. xv.) mitti eſt cognoſci quod ab alio ſit. Sed aliquis ſine gratia gratum faciente poteſt cognoſcere Spiritum ſanctum ab alio eſſe per fidem informem. Ergo videtur quod proceſsio temporalis non ſemper ſit ſecundum donum gratum faciens.

4. Præterea. Rabanus * dicit, quod Spiritus ſanctus datus eſt Apoſtolis ad operationem miraculorum. Hoc autem donum non eſt gratum faciens, ſed tantum gratis datum. Ergo etiam ſecundum hæc dona poteſt attendi temporalis proceſsio Spiritus ſancti.

Contra. Sapient. 1. 5. *Spiritus ſanctus diſciplinæ effugiet fictum*. Quicumque autem caret gratia gratum faciente, pro ficto habetur. Ergo in nullum talem Spiritus ſanctus procedit.

Præterea. Spiritus ſanctus non procedit in aliquem niſi quem inhabitat Deus, ſicut in templo ſuo: quia per Spiritum ſanctum efficitur quis templum Dei: I. Corinth. vi. Sed in nullo dicitur habitare Deus niſi per gratiam gratum facientem. Ergo ſecundum hoc donum tantum temporalis proceſsio Spiritus ſancti attenditur.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod in exitu creaturarum a primo principio attenditur quædam circulatio, vel regiratio, eo quod omnia revertuntur ſicut in finem in id a quo ſicut a principio prodierunt. Et ideo oportet ut per eadem quibus eſt exitus a principio, & reditus in finem attendatur. Sicut igitur dictum eſt (diſt. xiii. quæſt. 1. art. 1.) quod proceſsio perſonarum eſt ratio productionis creaturarum a primo principio; ita etiam eſt eadem proceſsio ratio redeundi in finem: quia per Filium, & Spiritum ſanctum ſicut & conditi ſumus, ita etiam & fini ultimo coniungimur, ut patet ex verbis Auguſtini poſitis in iii. diſt. (ex Lib. de vera Relig. cap. lv. circ. fin.) ubi dicit: *Principium ad quod recurrimus*, ſcilicet Patrem, & *formam quam ſequimur*, ſcilicet Filium, *& gratiam qua reconciliamur* (a). Et Hilarius ** dicit infra xxxi. diſt. (ex II. de Trin. in princ.) *Ad unum* (b) *initiabile omnium initium per Filium univerſa referimus*. Secundum hoc ergo proceſsio divinarum perſonarum in creaturas poteſt conſiderari dupliciter. Aut inquantum eſt ratio exeundi a principio; & ſic talis proceſſio attenditur ſecundum dona naturalia, in quibus ſubſiſtimus, ſicut dicitur a Dionyſio (iv. de div. Nom.) divina ſapientia, vel bonitas in creaturas procedere. Sed de tali proceſsione non loquimur hic. Poteſt etiam attendi, inquantum eſt ratio redeundi in finem; & eſt ſecundum illa dona tantum quæ proxime coniungunt nos fini ultimo, ſcilicet Deo: quæ ſunt gratia gratum faciens, & gloria: & de iſta proceſsione loquimur hic. Sicut enim in generatione naturali generatum non coniungitur generanti in ſimilitudine ſpeciei, niſi in ultimo generationis; ita etiam in participationibus divinæ bonitatis non eſt immediata coniunctio ad Deum per primos effectus, quibus in eſſe naturæ ſubſiſtimus, ſed per ultimos, quibus fini adhæremus: & ideo concedimus, Spiritum ſanctum non dari niſi ſecundum dona gratum facientia.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis in collatione donorum naturalium, vel gratis datorum attendatur magna liberalitas; tamen perfectio liberalitatis attenditur in his quæ ultimæ perfectioni coniungunt: & iſta ſunt quæ immediate ordinant nos in finem; & ideo ſecundum iſta dona præcipue Spiritus ſancti proceſſio attenditur.

Ad ſecundum dicendum, quod in proceſſione Spiritus, ſecundum quod hic loquimur, prout ſcilicet claudit in ſe dationem Spiritus ſancti, non ſufficit quod ſit nova relatio, qualiſcumque eſt, creaturæ ad Deum; ſed oportet quod referatur in ipſum ſicut ad habitum: quia quod datur alicui, habetur aliquo modo ab illo. Perſona autem divina non poteſt haberi a nobis, niſi vel ad fructum perfectum, & ſic habetur per donum gloriæ; aut ſecundum fructum im-

(a) *Supple* ſcilicet Spiritum ſanctum. (b) Lege *ininitiabile*.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* In xii. cap. ad Romanos, nimirum ſuper illud, *Hæc omnia operatur unus atque idem Spiritus*, ut refertur etiam I. P. quæſt. xliii. art. 3. ** Nec apud Hilarium Lib. II. de Trin. qui ad marginem prius indicabatur, hæc occurrunt, nec xxxi. diſt. quidquam tale refertur, ſed ſolummodo diſt. xxix. ex Lib. IV. eiuſdem Hilarii de Trin.

fectum , & ſic habetur per donum gratiæ gratum facientis ; vel potius ſicut id per quod fruibili coniungimur , inquantum ipſæ perſonæ divinæ quadam ſui ſigillatione in animabus noſtris relinquunt quædam dona , quibus formaliter fruimur , ſcilicet amore , & ſapientia : propter quod Spiritus ſanctus dicitur eſſe pignus hereditatis noſtræ.

Ad tertium dicendum , quod non qualiſcumque cognitio ſufficit ad rationem miſſionis , ſed ſolum illa quæ accipitur ex aliquo dono appropriato perſonæ , per quod efficitur in nobis coniunctio ad Deum , ſecundum modum proprium illius perſonæ , ſcilicet per amorem, quando Spiritus ſanctus datur. Unde cognitio iſta eſt quaſi experimentalis.

Ad quartum dicendum , quod quamvis operatio virtutum non ſit donum gratum faciens , tamen cum dono gratum faciente conferri poteſt . Et quia Apoſtoli hoc donum non ſine gratia gratum faciente acceperunt , ideo dicuntur temporaliter accepiſſe Spiritum ſanctum in collatione huius doni.

QUAESTIO III.

Utrum Spiritus ſanctus detur a viris ſanctis.

DEinde quæritur a quo Spiritus ſanctus procedit : & quæritur hic, utrum Spiritus ſanctus detur a ſanctis viris: alia enim quæ ad hanc inquiſitionem pertinent, infra dicentur (diſt. xvi. quæſt. unica art. 2.)

1. Videtur autem quod ſancti viri Spiritum ſanctum dare poſſunt . Remiſſio enim peccatorum non fit niſi per Spiritum ſanctum . Sed ſancti viri poſſunt remittere peccata : Ioan. xx. 23. *Quorum remiſeritis peccata, remittuntur eis*. Ergo videtur quod poſſunt dare Spiritum ſanctum.

2. Præterea . Gratia Spiritus ſancti eſt ſicut lumen ſpirituale. Sed unum corpus illuminatum lumine corporali poteſt & aliud illuminare . Ergo & unus exiſtens in gratia poteſt alteri gratiam conferre.

3. Præterea . Qui dat occaſionem damni, damnum dediſſe videtur (Cato Lib. de Moribus.) Ergo qui facit aliquid, quo facto confertur gratia Spiritus ſancti, videtur gratiam Spiritus ſancti conferre . Sed miniſtri Eccleſiæ ſacramenta diſpenſant, in quibus gratia Spiritus ſancti datur. Ergo videtur quod Spiritum ſanctum dare poſſint.

Contra. Dans numquam eſt inferior eo quod datur. Sed quilibet miniſter Eccleſiæ eſt inferior Spiritu ſancto, & quaſi inſtrumentum ipſius. Ergo nullus talis Spiritum ſanctum dare poteſt.

Præterea . Spiritus ſanctus non datur niſi in gratia gratum faciente. Gratiam autem talem nulla creatura conferre poteſt. Ergo nec Spiritum ſanctum . Probatio mediæ. Nullum infinitum poteſt eſſe a potentia finita. Gratia autem habet quamdam virtutem infinitam, inquantum ſcilicet ipſi Deo , qui eſt infinitus, coniungit . Ergo cum omnis potentia creaturæ ſit finita, gratia gratum faciens a nulla creatura conferri poteſt.

Reſpondeo dicendum, quod nulla creatura poteſt dare Spiritum ſanctum , ſed ſolus Deus. Cum enim in proceſſione temporali, ut dictum eſt (in hac diſt. qu. 1. art. 2.) duo ſint; ſcilicet reſpectus æternus, quo Spiritus ſanctus exit a Patre, & Filio ; & reſpectus temporalis, qui conſurgit ex eo quod creatura per donum ſuſceptum novo modo ſe habet ad ipſum: conſtat quod neutro modo poteſt ab aliqua creatura proceſſio temporalis Spiritus ſancti intelligi: quod enim a nulla creatura Spiritus ſanctus procedat ſecundum relationem æternam, nulli dubium eſt. Similiter etiam nulla creatura gratiam gratum facientem, in qua ſola Spiritus ſanctus datur, conferre poteſt. Cuius ratio poteſt dupliciter aſſignari. Primo quia cum omnis operatio creaturæ præſupponat potentiam materiæ, impoſſibile eſt quod aliqua creatura aliquam formam producat in eſſe, quæ non educitur de potentia materiæ : & inde eſt quod anima rationalis a ſolo Deo creatur. Et quia gratia gratum faciens elevat hominem ſupra totum eſſe naturæ, inquantum elicit actum, & ordinat in finem, in quem natura per ſua principia attingere non poteſt; non eſt perfectio educta de potentia materiæ: & ideo a ſolo Deo confertur. Alia ratio poteſt eſſe, quia cum omnis actio ſit ſecundum aliquam ſimilitudinem in per ſe agentibus, ſecundum quod videtur quod unumquodque agit ſibi ſimile ; oportet, ſi aliqua perfectio acquiſita in aliquo immediate coniungat alicui ſicut ſimilitudo ipſius, quod immediate ab ipſo producatur . Et quia per gratiam efficimur ipſi Deo coniuncti, & non mediante aliqua creatura , ideo oportet quod gratia immediate a Deo in nos procedat. Tertia ratio poteſt etiam ſumi ex virtute ipſius gratiæ, ex qua eliciuntur in nobis actus meritorii, qui ducunt in infinitum bonum, ſicut obiectio tangit; & ex eo quod in omnibus agentibus ordinatis per modum

dum

dum agentis, & inſtrumenti, ultima perfectio attribuitur primo agenti; ſicut forma ſubſtantialis non eſt per calorem ignis, qui eſt quaſi inſtrumentum, ſed per virtutem cæleſtem.

Ad primum ergo dicendum, quod miniſtri Eccleſiæ non remittunt peccata auctoritate, vel per modum efficientis; ſed ſolus Deus, qui dicit Iſa. XLIII. 25. *Ego ſum qui deleo iniquitates tuas propter me*. Remittunt autem per modum miniſterii; & ideo etiam poſſunt dici miniſtri collationis Spiritus ſancti, ſed non datores, quia hoc importat auctoritatem.

Ad ſecundum dicendum, quod lumen ſpirituale eſt nobilius, & potentius quam lumen corporale, & ex ſua dignitate habet quod a nullo creato poteſt produci, ſicut & anima rationalis, ut dictum eſt (in cor. huius art.)

Ad tertium dicendum, quod ille qui dat occaſionem damni, videtur damnum feciſſe interpretative, ſed non proprie: & tamen qui dat occaſionem damni, facit aliquid proportionatum, & ſufficiens ad hoc quod damnum ſequatur. Sed nulla operatio miniſtri in ſe conſiderata, prout exit a miniſtro, eſt proportionata, & ſufficiens ut ſequatur Spiritus ſancti donatio; ſed ſolum hoc habet ex divina inſtitutione, & dignatione: & ideo tota cauſalitas in Deum refertur.

EXPOSITIO TEXTUS.

NOn *diviſim a Patre in Filium*, *& a Filio in creaturam*. Videtur ſibi contradicere: quia ſupra dixit (diſtin. XIII.) duas eſſe proceſſiones. Et dicendum, quod non ſunt ſimpliciter duæ, ut dictum eſt (art. antec.) ſed una alteram includit: & hoc in verbis iſtis datur intelligi, & etiam aliud, ſcilicet quod Pater immediate ſpirat Spiritum ſanctum, ſicut Filius, non ſolum quantum ad virtutem, ſed etiam quantum ad ſuppoſitum; ſicut duo homines aliquid ſimul operantes.

Ut eum etiam de ſe procedere oſtenderet. Videtur quod hoc non ſit neceſſarium: quia Spiritus ſanctus etiam a ſeipſo temporaliter datur, & procedit. Non tamen ex hoc oſtenditur quod a ſeipſo ſit. Dicendum, quod cum dicitur Spiritus ſanctus a ſe dari, totum hoc refertur ad donum in quo Spiritus ſanctus datur, & non ad ipſam perſonam procedentem: quia Spiritus ſanctus non eſt a ſeipſo ſicut a principio originante. Sed cum per flatum corporalem Spiritus ſanctus ſignificaretur, oſtendebatur quod etiam ipſa perſona Spiritus ſancti a Filio procedebat.

Et ipſe eſt virtus quæ de illo exibat. Videtur falſum dicere: quia virtus appropriatur Filio, ut habetur infra (diſt. XXXI. qu. II. art. I.) & I. Corinth. I. 24. „ Chriſtum „ Dei virtutem, & Dei ſapientiam." Et dicendum, quod virtus poteſt & Patri, & Filio, & Spiritui ſancto appropriari, ſecundum diverſas rationes. Patri quidem, inquantum virtus ad perfectionem poteſtatis pertinet, quæ Patri appropriatur; Filio vero, inquantum eſt media inter eſſentiam, & operationem, ita quod res per ſuam virtutem operatur, ſicut Pater per Filium. Inquantum autem facit opus bonum, & operantem, ſic appropriatur Spiritui ſancto, cui appropriatur bonitas: vel quantum ad effectum virtutis, qui eſt aliquod beneficium præſtitum ex liberalitate divina, cuius (*a*) collationis ratio eſt amor.

DISTINCTIO XV.

Utrum Spiritus ſanctus detur a ſeipſo.

HIc conſiderandum eſt, cum Spiritus ſanctus detur hominibus a Patre, & Filio, quod eſt ipſum temporaliter procedere ab utroque, vel mitti, utrum etiam a ſeipſo detur: ſi datur a ſe, & procedit, vel mittitur a ſe. Ad quod dicimus, quia Spiritus ſanctus & Deus eſt, & donum, ſive datum: & ideo dat, & datur. Dat quidem, inquantus Deus, & datur inquantum donum. Cum autem donatio, ſive datio Spiritus ſancti ſit operatio Dei; & communis ſit, & indiviſa operatio trium perſonarum; datur itaque Spiritus ſanctus non tantum a Patre, & Filio, ſed etiam a ſeipſo. Unde Auguſtinus in XV. Lib. de Trinit. (cap.

(a) Al. collectionis.

xix.) ait, quod ſeipſum dat. „ Sicut, inquit, corpus carnis nihil eſt aliud „ quam caro, ſic donum Spiritus ſancti nihil eſt aliud quam Spiritus ſanctus. In- „ tantum ergo donum Dei eſt, inquantum datur eis quibus datur. Apud ſe au- „ tem Deus eſt, etſi nemini datur, quia Deus erat Patri, & Filio coæternus „ antequam cuiquam daretur. Nec quia illi dant, & ipſe datur, ideo minor eſt „ illis. Ita enim datur ſicut Dei donum, ut etiam ſeipſum det ſicur Deus. Non „ enim dici poteſt non eſſe ſuæ poteſtatis, de quo dictum eſt (Ioan. III. 8.) „ Spiritus ubi vult ſpirat. “ Ecce aperte dicit, quod Spiritus ſanctus ſeipſum dat. Si enim Spiritus ſanctus ſeipſum dare non poteſt, & eum Pater dare poteſt, & Filius; poteſt utique aliquid Pater, & Filius, quod non poteſt Spiritus ſanctus. Item ſi Pater, & Filius dant Spiritum ſanctum, nec ipſe dat; aliquid ergo Pater operatur, & Filius, quod non operatur Spiritus ſanctus. Dat ergo Spiritus ſanctus ſeipſum. Si autem ſeipſum dat, tunc & a ſeipſo procedit, & mittitur: quod utique verum eſt. Nam proceſſio temporalis Spiritus ſancti, vel miſſio, ipſius eſt donatio (1), & ipſa Dei operatio. Procedit ergo Spiritus ſanctus temporaliter a ſe, & mittitur a ſe, quia datur a ſe.

Non eſt mirum, ſi Spiritus ſanctus dicatur mitti, vel procedere a ſe, cum etiam Filius dicatur mitti a ſe.

NE autem mireris quod Spiritus ſanctus dicitur mitti, vel procedere a ſe. Nam & de Filio Dei dicit Auguſtinus in II. Lib. de Trinit. (cap. v.) quod non tantum a Patre miſſus eſt, ſed etiam a ſeipſo, & a Spiritu ſancto: quærens quomodo Filius, vel Spiritus ſanctus ſit miſſus, cum uterque ſit ubique tamquam Deus. Nam uterque (inquit Auguſtinus) legitur miſſus. De Spiritu ſancto enim legitur (Ioan. XIV. 26.) „ Quem mittet Pater in nomine meo. “ Et iterum (ibid. XVI. 7.) „ Si abiero, mittam eum ad vos. “ Et Filius de ſe dicit (ibid. XXVIII.) „ Exivi a Patre, & veni in mundum. “ Et Apoſtolus dicit (Galat. IV. 4.) „ Miſit Deus Filium ſuum. “ In Propheta autem dictum eſt ex perſona Dei (Hierem. XXIII. 24.) „ Cælum, & terram ego impleo. “ Itaque ubique Deus eſt, ubique ergo eſt Filius, ubique eſt etiam Spiritus ſanctus. Illuc ergo miſſus eſt Filius, & Spiritus ſanctus ubi erant.

Quomodo intelligenda ſit miſſio utriuſque.

QUocirca quærendum eſt, quomodo intelligatur miſſio Filii, vel Spiritus ſancti. „ Pater enim ſolus (inquit Auguſtinus in eodem) nuſquam legitur „ miſſus, ſed Filius, & Spiritus ſanctus. Et de Filio primum videamus quomodo „ miſſum eum Apoſtolus dicat (Galat. IV. 4.) Miſit Deus Filium ſuum factum „ ex muliere: ubi ſatis oſtendit eo ipſo miſſum Filium, quo factum ex muliere. „ Proinde mitti a Patre ſine Spiritu ſancto non potuit: quia Pater intelligitur „ miſiſſe eum, cum fecit ex femina, quod utique non fecit ſine Spiritu ſancto. “ Ecce hic dicit Filium miſſum a Patre, & Spiritu ſancto.

Quod a Spiritu ſancto Filius ſit miſſus, auctoritatibus confirmatur.

ET quod a Spiritu ſancto Filius ſit miſſus, ut ait Auguſtinus in eodem (Lib. cap. XXXVIII.) auctoritatibus confirmatur. Ipſe Chriſtus dicit per Iſaiam (cap. XLVIII. 16.) „ Nunc miſit me Dominus, & Spiritus eius. “ De hoc Ambroſius in Lib. III. de Spiritu ſancto (cap. I.) ita ait: „ Quis eſt qui dicit: Miſit me „ Dominus, & Spiritus eius: niſi qui venit a Patre, ut ſalvos faceret peccatores, „ (2) ideſt Chriſtus? Ergo & Pater Filium miſit, & Spiritus. “ Idem in eodem (cap.

(1) *Al. additur* Dei. (2) *Al.* Ieſus Chriſtus.

(cap. 11.) „ Datus eſt a Patre, ut Iſaias (cap. IX. 6.) dicit: Puer natus eſt „ nobis, & Filius datus eſt nobis. Datus eſt (audeo dicere) & a Spiritu: quia „ & a Spiritu miſſus eſt: dicit enim Filius Dei (Luc. IV. 18.) Spiritus Domini „ ſuper me: propter quod unxit me: evangelizare pauperibus miſit me . . . prædicare captivis remiſſionem, & cæcis viſum. Quod cum de Libro Iſaiæ legeret, „ ait in Evangelio (ibid. 21.) Hodie completa eſt hæc ſcriptura in auribus veſtris: ut de ſe dictum ſignificaret. Bene autem dixit, Super me, quia, quaſi Filius hominis, & unctus eſt, & miſſus ad prædicandum. Nam ſecundum Divinitatem non ſuper Chriſtum eſt Spiritus, ſed in Chriſto. " Ecce ex his verbis oſtendit Ambroſius, Filium eſſe miſſum, & datum nobis, non tantum a Patre, ſed etiam a Spiritu ſancto.

Quod Filius ſit datus etiam a ſeipſo.

Deinde oſtendit eſſe datum etiam a ſeipſo, ita dicens in eodem Lib. (cap. XX.) „ Cum enim non diffinitum fuerit per Prophetam, a quo datus ſit „ Filius, oſtenditur datus gratia Trinitatis, ut etiam Filius ipſe ſe dederit. " Ecce hic dicit, quod Filius ſe dedit, quia Trinitas eum dedit. Si autem Filius a ſe datus eſt, a ſe ergo miſſus eſt, & a ſe proceſſit. Et hoc utique verum eſt, & concedi oportet, cum eius miſſio ſit divina operatio.

Quod Filius ſit miſſus a ſe.

Quod autem a ſe mittatur, Auguſtinus aſtruit in Lib. II. de Trinit. (cap. V.) dicens: „ Forte aliquis cogat ut dicamus etiam a ſeipſo miſſum eſſe Filium, „ quia Mariæ conceptus, & partus, operatio Trinitatis eſt. Sed inquit aliquis: „ Quomodo Pater eum miſit, ſi ipſe ſe miſit? Cui reſpondeo, quærens ut dicat: „ Quomodo eum Pater ſanctificavit, ſi ipſe ſe ſanctificavit? Utrumque enim Dominus ait (Ioan. X. 36.) Quem Pater, inquit, ſanctificavit, & miſit in hunc „ mundum. Et alibi: (Ioan. XVII. 19.) Ego pro eis ſanctifico meipſum. Item quæro: „ Quomodo Pater eum tradidit, ſi ipſe ſe tradidit? Utrumque enim legitur. Credo, quod reſpondebit, ſi probe ſapit: Quia una voluntas eſt Patris, & Filii, „ & inſeparabilis operatio. Sic ergo intelligat illam incarnationem, & ex Virgine „ nativitatem, in qua Filius intelligitur miſſus, una eademque operatione Patris, „ & Filii inſeparabiliter eſſe factam, non inde ſeparato Spiritu ſancto. Ergo a „ Patre, & Filio miſſus eſt idem Filius, quia a Patre, & a Verbo eius factum „ eſt ut mitteretur; ideſt, incarnatus, hominibus appareret. Non enim miſſus „ eſt mutando locum, quia in mundo erat. Quapropter Pater inviſibilis, una „ cum Filio ſecum inviſibili, eumdem Filium viſibilem faciendo, miſiſſe eum dictus eſt. Qui ſi ita viſibilis fieret, ut cum Patre inviſibilis eſſe deſiſteret; ideſt, „ ſi ſubſtantia inviſibilis Verbi in creaturam viſibilem mutata, & tranſiens „ verteretur; ita miſſus a Patre intelligeretur Filius, ut tantum miſſus, non etiam cum Patre mittens inveniretur. Cum vero ſic accepta eſt forma ſervi, ut „ maneret incommutabilis forma Dei, manifeſtum eſt quod a Patre, & Filio, „ non a parentibus, factum ſit quod apparet in Filio; ideſt, ab inviſibili Patre cum „ inviſibili Filio, idem ipſe Filius viſibilis mitteretur. "

Summatim colligit, quæ ex prædictis aſſumuntur.

Ex ſupradictis aperte monſtratur, quod Filius miſſus eſt a Patre, & a Spiritu ſancto, & a ſeipſo; & quæ ſit ipſa miſſio, ſcilicet incarnatio, ideſt quod factus eſt homo, per quod viſibilis apparuit: quod eſt opus commune Patris, & Filii, & Spiritus ſancti.

Qua-

Quæſtio, cur dicat, A meipſo non veni.

SEd adhuc opponitur: Si Filius a ſeipſo miſſus eſt, cur ergo ait (Ioan. VIII. 42.) „ A meipſo non veni? “ Ad hoc Auguſtinus reſpondet in II. Lib. de Trinit. (cap. v.) dicens hoc dictum eſſe, ſecundum formam ſervi, ſecundum quam non fecit ut mitteretur, ideſt non eſt operatus incarnationem, ſed ſecundum formam Dei.

Utrum ſemel tantum miſſus ſit Filius, an ſæpe.

HIc quæritur, utrum ſemel tantum miſſus ſit Filius, an ſæpe mittatur. Si enim miſſio Filii, ipſius tantum incarnatio eſt, cum ſemel tantum incarnatus ſit, & ſemel tantum videtur miſſus; at ſi ſæpe mittitur, eſt & alia eius miſſio quam incarnatio. Sed quæ eſt illa? Numquid æterna genitura miſſio eius dicenda eſt, an etiam alia miſſio quærenda eſt?

Quod duobus modis dicitur Filius mitti.

AD quod dicimus, quod duobus modis dicitur Filius mitti, præter illam æternam genituram quæ ineffabilis eſt, ſecundum quam etiam miſſus poſſet dici, ut videtur quibuſdam; ſed melius, & verius ſecundum eam dicitur genitus. Præter eam ergo duobus modis dicitur mitti: ſcilicet vel cum viſibiliter mundo apparuit carne indutus; vel cum ſe in animas pias ſic transfert ut ab eis percipiatur, ac cognoſcatur. Hos duos miſſionis modos Auguſtinus aperte diſtinguit in IV. Lib. de Trinit. (cap. xx.) „ Non eo ipſo quod de Patre natus eſt, miſſus „ dicitur Filius; ſed vel eo quod apparuit huic mundo, Verbum caro factum: un„ de dicit (Ioan. XVI. 28.) A Patre exivi, & veni in mundum: vel eo quod „ ex tempore cuiuſquam mente percipitur, ſicut dictum eſt de ſapientia (Sap. „ IX. 10.) Emitte illam de cælis ſanctis tuis, & a ſede magnitudinis tuæ, ut „ mecum ſit, & mecum laboret; ideſt, doceat me laborare. Et tunc unicuique „ mittitur cum a quoquam cognoſcitur, atque percipitur quantum cognoſci, & „ percipi poteſt pro captu vel proficientis in Deum, vel perfectæ in Deo animæ „ rationalis. “

Quod ſecundum alterum ſemel, & ſecundum alterum, ſit ſæpe miſſus; & ſecundum alterum, ut ſit homo; & ſecundum alterum, ut ſit cum homine.

ECce diſtincti ſunt duo modi miſſionis Filii: & ſecundum alterum ſemel tantum miſſus eſt Dei Filius; ſecundum alterum ſæpe miſſus eſt, & mittitur quotidie. Nam ſecundum alterum miſſus eſt, ut ſit homo, quod ſemel tantum factum eſt; ſecundum alterum vero mittitur, ut ſit cum homine: quo modo quotidie mittitur ad ſanctos, & miſſus eſt etiam ante incarnationem ad omnes ſanctos qui ante fuerunt, & etiam ad Angelos. Unde Auguſtinus de Filio, ideſt de Sapientia Patris, loquens in IV. Lib. de Trinit. (cap. xx.) ait: „ Aliter mit„ titur Sapientia, ut ſit cum homine; aliter miſſa eſt, ut ſit homo. In animas „ enim ſanctas ſe transfert, & amicos Dei, & Prophetas conſtituit, ſicut etiam „ implet ſanctos Angelos. Sed cum venit plenitudo temporis, miſſa eſt non ut „ impleret Angelos, nec ut eſſet Angelus, nec ut eſſet cum hominibus, vel in „ hominibus tantum, ut antea in patribus erat, & in Prophetis; ſed ut ipſum „ Verbum fieret caro, ideſt homo. “

Quod

Quod ſecundum alterum modum dicitur miſſus in mundum, ſecundum alterum non.

PRæterea notandum eſt, quod cum his duobus modis mittatur Filius, ſecundum alterum dicitur miſſus in mundum, ſecundum alterum vero non. Eo enim modo miſſus in mundum dicitur quo viſibilis mundo apparuit. Unde Auguſtinus in eodem Lib. (cap. xx.) ait: „ Cum ex tempore cuiuſquam mente „ percipitur, mitti quidem dicitur, ſed non in hunc mundum. Non enim ſenſi- „ biliter apparet, ideſt corporeis ſenſibus præſto eſt. Nam & nos, ſecundum quod „ mente aliquid æternum capimus, non in hoc mundo ſumus; & omnium iu- „ ſtorum ſpiritus, etiam in carne viventium, inquantum divina ſapiunt, non ſunt „ in hoc mundo. “ Ex prædictis liquet quod præter ineffabilem genituram duobus modis mittitur Filius, ſcilicet cum viſibiliter apparuit, vel inviſibiliter percipitur mente.

Cur Pater non dicitur miſſus, cum ab aliquo cognoſcitur, ſicut Filius.

HIc quæritur, cur Pater non dicitur miſſus, cum ex tempore a quoquam cognoſcitur, ſicut Filius. Ad quod dicimus: Quia in eo eſt principii auctoritas, quæ non habet de quo ſit; a quo Filius eſt, & Spiritus ſanctus. „ Pater „ enim eſt (ut ait Auguſtinus in eodem Lib. cap. xi.) principium Divinitatis „ totius: vel, ſi melius dicitur, Deitatis: quia principium eſt Filii, & Spiritus „ ſancti. “ Nam, ut ait Auguſtinus in eodem, „ ſi voluiſſet etiam Deus Pater, „ per ſubiectam creaturam viſibiliter appareret; abſurdiſſime tamen aut a Filio, „ quem genuit, aut a Spiritu ſancto, qui de illo procedit, miſſus diceretur. Con- „ gruenter autem ille dicitur miſſus qui in carne apparuit; miſiſſe autem ille qui „ in ea non apparuit.

Putaverunt quidam Filium, & Spiritum ſanctum minorem Patre, quia miſſi dicuntur.

IDeoque putaverunt quidam hæretici, cum Pater non ſit miſſus, ſed Filius, & Spiritus ſanctus, Patrem eſſe maiorem, ac Filium minorem eſſe, & Spiritum ſanctum; atque Patrem quaſi maiorem miſiſſe utrumque quaſi minorem. Quod Auguſtinus improbat in IV. Lib. de Trinit. (cap. xxi.) illis contradicens. „ Non „ ideo (inquit) arbitrandum eſt, minorem eſſe Filium, quod miſſus eſt a Patre; „ nec ideo minorem Spiritum ſanctum, quia & Pater eum miſit, & Filius. Sive „ enim propter viſibilem creaturam, ſive propter principii commendationem, non „ propter inæqualitatem, vel imparilitatem, vel diſſimilitudinem ſubſtantiæ, in „ Scripturis hæc poſita intelliguntur. Non ergo ideo Pater dicitur miſiſſe Filium, „ vel Spiritum ſanctum, quod ille eſſet maior, & illi minores; ſed maxime pro- „ pter auctoritatem principii commendandam, & quia in viſibili creatura non ſic- „ ut ille apparuit. “ Ecce oſtenſum eſt, quæ ſit miſſio Filii; & quibus modis mittatur.

DIVISIO PRIMAE PARTIS TEXTUS.

OStenſo quia Spiritus ſanctus procedit temporaliter, & datur a Patre, & Filio; hic inquirit, utrum etiam a ſeipſo detur, vel mittatur: & dividitur in partes duas. In prima oſtendit quod Spiritus ſanctus datur, & mittitur a ſeipſo; in ſecunda inducit ſimilitudinem de miſſione Filii, ibi, *Ne autem mireris quod Spiritus ſanctus dicitur mitti, vel procedere a ſe*. Oſtendit autem in prima partes duas. Primo quod Spiritus ſanctus a ſe detur, ſcilicet per Auguſtini auctoritatem, & per duas rationes: quarum una talis eſt. Quidquid poteſt Pater, & Filius, poteſt & Spiritus ſanctus. Sed Pater & Filius poſſunt dare Spiritum ſan-

Digitized by Google

ſanctum. Ergo &c. Alia eſt. Quidquid operatur Pater, & Filius, operatur Spiritus ſanctus: & ſic ut prius. Et rationes iſtæ habent efficaciam propter effectum connotatum in miſſione, & datione Spiritus ſancti ex parte creaturæ. Operatio enim, & potentia reſpectu creaturæ, eſt communis omnibus tribus perſonis.

Ne autem mireris quod Spiritus ſanctus dicitur mitti, vel procedere a ſe. Hic inducit miſſionem Filii ad notificandum miſſionem Spiritus ſancti: & dividitur in partes duas. In prima determinat de Filii miſſione in communi; in ſecunda quantum ad ſpeciales modos, ibi, *Hic quæritur, utrum ſemel tantum miſſus ſit Filius, an ſæpe mittatur.* Prima in duas. In prima movet quæſtionem de miſſione Filii duplicem, qualiter ſcilicet intelligatur, & a quo mittatur; in ſecunda ſolvit, ibi, *Quocirca quærendum eſt, quomodo intelligatur miſſio Filii, vel Spiritus ſancti.* Et hæc dividitur in duas. In prima ſolvit quantum ad miſſionis modum; in ſecunda quantum ad miſſionis principium, ibi, *Et quod a Spiritu ſancto Filius ſit miſſus .... auctoritatibus confirmatur.* Et hæc dividitur in duas. In prima oſtendit quod non ſolum Filius miſſus eſt a Patre, ſed etiam a Spiritu ſancto; in ſecunda oſtendit quod etiam a ſeipſo, ibi, *Deinde oſtendit eſſe datum etiam a ſeipſo.* Et hæc in duas. In prima oſtendit Filium eſſe datum a ſeipſo; in ſecunda oſtendit Filium eſſe miſſum a ſeipſo, ibi, *Quod autem a ſeipſo mittatur, Auguſtinus aſtruit.* Et circa hoc tria facit. In prima oſtendit veritatem; in ſecunda concludit intentionem ſuam, ibi, *Ex ſupradictis aperte monſtratur quod Filius miſſus eſt a Patre, & Spiritu ſancto, & a ſeipſo*; in tertia excludit objectionem, ibi, *Sed ad hoc opponitur. Si Filius a ſeipſo miſſus eſt, cur ergo ait: A meipſo non veni?*

QUAESTIO I.

AD intellectum huius partis de tribus quæritur. Primo de miſſione ſecundum ſe. Secundo de ipſa ex parte miſſi. Tertio de eadem ex parte mittentis.

Circa primum duo quæruntur.

Primo. Utrum miſſio, aut datio conveniat divinis perſonis.

Secundo. Quid ſignificet, utrum eſſentiam, vel notionem.

(a) Vulgata: *Et convertam reſtituens eas &c.*

ARTICULUS I.

Utrum miſſio conveniat divinis perſonis.

I. P. q. xliii. *art.* 1.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod miſſio non conveniat divinis perſonis. Miſſio enim videtur dicere quamdam loci mutationem, ſecundum quod dicimus nuntium mitti ad aliquem locum. Sed divinis perſonis, quæ ubique ſunt, non convenit aliqua loci mutatio. Ergo nec miſſio.

2. Præterea. Super illud Ezech. xvi. 53. (*a*) *Convertens reſtituam eos converſione Sodomorum cum filiabus ſuis, & converſione Samariæ, & filiarum eius;* dicit Hieronymus: *Quod coniunctum eſt, & in uno corpore copulatum, mitti non poteſt.* Sed una perſona coniuncta eſt alii maiori unione quam aliqua copulatio corporalis. Ergo una perſona non poteſt mitti ab alia.

3. Item. Nihil pertinens ad inferioritatem, poteſt dici de una perſona reſpectu alterius, cum non ſint gradus in Trinitate: unde dicit Damaſcenus (Lib. III. Fid. orth. cap. xiv.) quod Chriſtus non eſt obediens Patri niſi ſecundum quod homo. Miſſio autem, & datio videntur importare quamdam inferioritatem in miſſo, & dato. Ergo neutrum convenit divinæ perſonæ.

4. Item. Conſtat quod divina perſona eſt in infinitum dignior quam aliquis Angelus. Sed Angeli ſuperiores qui ſunt aſſiſtentes, ſecundum Dionyſium (xiii. cæl. Hierar.) non mittuntur ad nos propter ſuam dignitatem. Ergo multo minus divinæ perſonæ mittuntur.

In contrarium autem ſunt plurimæ auctoritates Canonis, & ſanctorum, ut in littera.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod miſſio, vel datio ratione ſuæ ſignificationis dicit exitum alicuius ut miſſi ab aliquo ſicut a mittente, & ad aliquem terminum. Iſte autem exitus in creaturis eſt ſecundum diſtantiam corporalem miſſi a mittente, & in comparatione ad terminum ponit in miſſo eſſe ubi non fuit prius. Quia autem omnis imperfectio amovenda eſt ab his quæ in divinam prædicationem veniunt, ideo miſſio in divinis intelligitur non ſecundum exitum

tum localis diſtantiæ, nec ſecundum aliquam novitatem advenientem ipſi miſſo, ut ſit ubi prius non fuerat; ſed ſecundum exitum originis ab aliquo ut a principio, & ſecundum novitatem advenientem ei ad quem fit miſſio, ut novo modo perſona miſſa in eo eſſe dicatur. Ex quo patet quod miſſio de ratione ſui differt a proceſſione, & datione. Proceſſio enim, inquantum proceſſio, dicit realem diſtinctionem, & reſpectum ad principium a quo procedit, & non ad aliquem terminum. Datio autem non importat diſtinctionem dati a principio a quo datur, quia idem poteſt dare ſeipſum; ſed tantum ab eo cui datur, ut ſupra dictum eſt (diſt. XIV. qu. II. art. I.) Sed miſſio ponit diſtinctionem in miſſo & ad principium, & ad terminum. Et ideo cum dicitur Spiritus ſanctus mitti, includitur in ſignificatione miſſionis uterque reſpectus, ſcilicet temporalis, & æternus: æternus, prout a Patre, & Filio procedit; & temporalis, prout ſignificatur in habitudine ad creaturam, quæ novo modo ad ipſum ſe habet.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Spiritus ſanctus, qui ubique eſt, non poſſit eſſe ubi non fuerat, loci mutatione circa ipſum intellecta; tamen poteſt eſſe aliquo modo quo prius non fuerat, mutatione facta circa illud in quo eſſe dicitur: & in hoc ſalvatur ratio miſſionis.

Ad ſecundum dicendum, quod Gloſſa Hieronymi (ubi ſupra) intelligitur de miſſione creaturæ, quæ fit per loci mutationem, quæ non poteſt eſſe niſi eius quod localiter ſeparatur. Ad divinam autem miſſionem ſufficit diſtinctio perſonarum in eſſentiæ unitate.

Ad tertium dicendum, quod obedientia eſt proprie reſpectu præcepti, quod proprie ad dominium pertinet. Unde patet quod obedientia gradum importat dignitatis. Unde non poteſt dici de perſona Filii, vel Spiritus ſancti ſecundum divinitatem. Mittere autem non ponit gradum dignitatis, ſed auctoritatem principii in uno, reſpectu alterius qui ab illo exit: & iſte ordo eſt in divinis perſonis.

Ad quartum dicendum, quod non ſecundum eamdem rationem miſſio dicitur de Angelo, & de divina perſona. Angelus enim miſſus localiter movetur, cum ſit ubi prius non fuerat: quia cum ſunt in cælo, non ſunt in terra. Unde miſſio talis aliquam indignitatem, vel inferioritatem gradus ponit circa miſſum. Non autem miſſio divinæ perſonæ, a qua omnino loci mutatio excluditur. Et præterea effectus ille ad quem eſt miſſio perſonæ divinæ etiam immediate eſt ab ipſa perſona, ſcilicet gratia gratum faciens, ut dictum eſt (diſt. XIV. qu. II. art 2.) Effectus autem ſuperiorum Angelorum efficitur in nos, mediantibus inferioribus Angelis, ſecundum Dionyſium [de cæleſt. Hierar. cap. XIII.] & ideo non dicuntur ipſi ſuperiores Angeli ad nos mitti, ſed inferiores, qui circa nos immediate operantur; ſicut etiam nec miſſio divinæ perſonæ eſt ſecundum illas perfectiones quas creatura a Deo recipit, agente aliqua media creatura.

ARTICULUS II.

Utrum miſſio ſignificet notionem.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod miſſio ſignificet notionem. Dicit enim Beda in quadam homil. (prim. dominicæ poſt Aſcenſ. in princ.) quod miſſio Spiritus ſancti eſt eius proceſſio. Sed proceſſio eſt notionale, Ergo & miſſio.

2. Præterea. Quidquid importat originem in divinis, eſt notionale: quia eſſentia divina non originarur, nec aliquam perſonam originat. Miſſio autem, ut dictum eſt (in art. antec.) importat exitum originis ab alio ſicut a principio. Ergo eſt notionale.

3. Contra. Secundum Dionyſium (de divin. Nom. cap. II.) omne nomen connotans effectum aliquem in creatura, dictum de Deo pertinet ad communitatem eſſentiæ. Sed miſſio importat effectum aliquem in creatura, ut dictum eſt. Ergo ſignificat eſſentiam.

4. Præterea. Nulla notio communis eſt Filio, & Spiritui ſancto. Sed miſſio communis eſt utrique: uterque enim legitur miſſus, ut in littera dicitur. Ergo miſſio non dicit aliquam notionem.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod quædam nomina ſunt in divinis quæ ſignificant tantum perſonam, ut *Pater*, & *Filius*; quædam quæ tantum ſignificant eſſentiam, ſicut hoc nomen *eſſentia*; quædam quæ ſignificant utrumque, ſicut dictum eſt (diſt. VII. qu. I. art. I.) de potentia generandi, & ſpirandi. Et ita dico, quod miſſio eſt & eſſentiale, & notionale, ſecundum aliud & aliud. Secundum enim reſpectum quem importat

portat miſſio ad ſuum principium, eſt notionale, ſecundum autem reſpectum quem importat ad effectum in creatura, eſt eſſentiale.

Sed circa hoc eſt duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod principaliter ſignificat notionem, & ex conſequenti eſſentiam ſecundum effectum connotatum. Alii dicunt e converſo: & hoc mihi videtur verius eſſe, conſiderata virtute vocabuli. Miſſio enim ſecundum rationem ſui nominis non dicit exitum ab aliquo, ſicut a principio a quo miſſio eſſe habet; ſed ſolum in ordine ad effectum miſſionis ponitur auctoritas alicuius ad miſſum. Servus enim qui mittitur a domino, non exit ab ipſo ſecundum ſuum eſſe, ſed ſicut a principio movente ipſum per imperium ad hunc actum. Sed quia in divinis perſonis non poteſt eſſe auctoritas reſpectu miſſi, niſi ſecundum originem eſſendi; ideo ex conſequenti importatur relatio originis in miſſione, ſecundum quam eſt notionale; & principaliter importatur ordo ad effectum miſſionis, ſecundum quem eſt eſſentiale. Sed in proceſſione temporali eſt e converſo: quia proceſſio ſecundum notionem ſuam, prout ſumitur in divinis, dicit exitum a principio originante, & non dicit ordinem ad effectum niſi ex conſequenti, ſcilicet quantum ad modum proceſſionis, qui eſt temporalis, ut dictum eſt [art. antec.] Et ideo proceſſio temporalis videtur eſſe principaliter notionale, & ex conſequenti ſignificare eſſentiam ratione connotati effectus. Dico autem, quod hic accedit plus ad eſſentiam quam miſſio, ut patet ex dictis [ibid.]

Et per hoc patet ſolutio ad tria prima argumenta.

Ad quartum dicendum, quod notio poteſt ſignificari in divinis dupliciter: aut proprie, ſicut paternitas, vel innaſcibilitas; aut communiter, ſicut eſſe ab alio, vel a quo eſt alius; & hoc modo ſignificatur notio in miſſione: & ideo communis eſt duabus perſonis ab alio exiſtentibus.

QUAESTIO II.

Utrum miſſio conveniat omnibus perſonis.

De Pot. qu. II. *art.* 5.

1. DEinde quæritur cui convenit mitti. Et videtur quod toti Trinitati. Sicut enim dicit Damaſcenus (Lib. I. Fid. orth. cap. II.) in divinis omnia unum ſunt, præter ingenerationem, generationem, & proceſſionem. Sed miſſio nullum horum eſt. Ergo videtur quod toti Trinitati convenit.

2. Præterea. Miſſio divinæ perſonæ intelligitur ſecundum hoc quod ipſa perſona per miſſionem manifeſtatur. Unde dicit Auguſtinus [IV. de Trinit. cap. XX.] quod mitti eſt cognoſci quod ab alio ſit. Sed effectus in creatura qui fit per miſſionem, manifeſtat totam Trinitatem, ſicut cauſatum ſuam cauſam. Ergo videtur quod tota Trinitas mittatur.

3. Præterea. Sicut dona appropriata Filio, & Spiritui ſancto ſunt communicabilia creaturæ, ſcilicet ſapientia, & bonitas; ita & dona appropriata Patri, ſcilicet potentia. Sed ratione illorum donorum appropriatorum eis dicuntur Spiritus ſanctus, & Filius mitti. Ergo eadem ratione & Pater.

4. Item. Ubicumque eſt Filius, vel Spiritus ſanctus, eſt & Pater. Sed Spiritus ſanctus, vel Filius dicuntur mitti, quia novo modo exiſtunt in aliqua creatura. Ergo videtur quod ſimul cum eis Pater mittatur, & ita toti Trinitati convenit mitti.

5. Sed contra. Videtur quod ſolus Filius mittatur. Sicut enim dicit Auguſtinus (IV. de Trinit. cap. XX.) mitti eſt cognoſci quod ab alio ſit. Sed cognitio appropriatur Filio, qui eſt Verbum, & ſapientia Patris. Ergo ſolus Filius videtur mitti.

6. Item. Videtur quod ſolus Spiritus ſanctus. Omnia enim dona ſpiritualia pertinent ad manifeſtationem Spiritus, ut habetur I. Corinth. XII. 7. *Unicuique datur manifeſtatio Spiritus ad utilitatem*. Sed per miſſionem manifeſtatur perſona divina. Ergo videtur quod ſolus Spiritus mittatur in omnibus donis.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (in hac diſt. q. I. art. I.) in omni miſſione oportet quod ponatur aliqua auctoritas alicuius ad ipſum miſſum. In divinis autem perſonis non eſt auctoritas niſi ſecundum originem; & ideo nulli perſonæ divinæ convenit mitti niſi ei quæ eſt ab alio, reſpectu cuius poteſt in alio deſignari auctoritas: & ideo Spiritus ſanctus, & Filius dicuntur mitti, & non Pater, vel Trinitas ipſa.

Ad primum ergo dicendum, quod in miſſione includitur intellectus proceſſionis, & generationis implicite, quantum ad id quod commune eſt eis, ſcilicet eſſe ab alio; quamvis

vis non quantum ad propriam rationem generationis, vel proceſſionis.

Ad ſecundum dicendum, quod in miſſione non tantum eſt effectus doni creati creaturæ collati, ſed etiam, ut dictum eſt (in cor. art.) ponitur auctoritas alicuius principii reſpectu ipſius miſſi. Unde in miſſione perſonæ cognoſcitur perſona ab alia eſſe ſecundum Auguſtinum (ubi ſupra.) Et quia hoc non convenit toti Trinitati, nec ipſi Patri; ideo non poteſt dici Pater, vel Trinitas mitti. Et præterea effectus ille magis appropriatur uni perſonæ quam alii, ſecundum quem una perſona dicitur mitti, & non alia.

Ad tertium dicendum, quod potentia, quæ appropriatur Patri, non habet rationem ut pertineat ad reditum in finem; ſed magis pertinet ad exitum a principio: dicit enim potentia rationem principii: & ideo non pertinet ad miſſionem, quæ fit ad revocandum rationalem creaturam in Deum.

Et præterea Pater, in quo eſt prima auctoritas, non poteſt deſignari mitti, quia reſpectu eius nulla habetur auctoritas.

Ad quartum dicendum, quod cum Pater ſit in Filio, & Filius in Patre, & uterque in Spiritu ſancto, quando Filius mittitur, ſimul & venit Pater, & Spiritus ſanctus; ſive intelligatur de adventu Filii in carnem, cum ipſe dicat Ioan. VIII. 16. *Et non ſum ſolus, ſed ego, & qui miſit me, Pater;* ſive intelligatur de adventu in mentem, cum ipſe dicat Ioan. XIV. 23. *Ad eum veniemus, & manſionem apud eum faciemus*. Et ideo adventus, vel inhabitatio convenit toti Trinitati: quæ non dicuntur niſi ratione effectus coniungentis ipſi Trinitati; quamvis ille effectus ratione appropriationis poſſit ducere magis in unam perſonam quam in aliam. Sed miſſio ſuper hoc addit auctoritatem alicuius reſpectu perſonæ quæ mitti dicitur; & ideo non poteſt convenire niſi perſonæ quæ eſt ab alio principio.

Ad quintum dicendum, quod quamvis cognitio approprietur Filio, tamen donum illud ex quo ſumitur experimentalis cognitio, quæ neceſſaria eſt ad miſſionem, non neceſſario appropriatur Filio, ſed quandoque Spiritui ſancto, ſicut amor.

Ad ſextum dicendum, quod in dono duo eſt conſiderare: ſcilicet rationem doni, & ſic manifeſtat omne donum Spiritum ſanctum, inquantum habet rationem primi doni, ſecundum quod eſt amor; aut ſecundum ſpeciem doni, & ſic aliquod donum manifeſtat ipſum Filium, ſicut ſapientia, vel ſcientia.

QUAESTIO III.

Deinde quæritur de miſſione per comparationem ad mittentem, & circa hoc duo quæruntur.

Primo. Utrum alicui perſonæ conveniat quod mittat ſe, vel procedat a ſe, vel det.

Secundo. Utrum Filius mittatur a Spiritu ſancto.

ARTICULUS I.

Utrum aliqua perſona mittat ſe, vel det.

1. Ad primum ſic proceditur. Videtur quod nulla perſona det ſe, vel mittat ſe. Dans enim ſemper videtur habere auctoritatem reſpectu dati. Sed nulla perſona habet auctoritatem reſpectu ſui ipſius. Ergo videtur quod nulla perſona det ſe.

2. Item. Supra [diſt. XIV.] dixit Magiſter, quod homines non poſſunt dare Spiritum ſanctum, quia ab eis non procedit. Sed nulla perſona procedit a ſeipſa: alias eſſet principium ſui ipſius. Ergo nulla perſona ſeipſam dare poteſt.

3. Item. Sicut dictum eſt [in hac diſt. qu. 1. art. 2.) miſſio ponit exitum ipſius miſſi a mittente. Sed nulli perſonæ convenit mittere ſe.

4. Item. Sicut dictum eſt (ubi ſup.) proceſſio principaliter importat reſpectum perſonæ ad principium a quo diſtinguitur. Sed nulla perſona divina diſtinguitur a ſeipſa. Ergo nec a ſe procedit.

5. Præterea. Hæc præpoſitio *a* importat habitudinem principii. Sed nulla res eſt principium ſuiipſius. Ergo etſi conceditur quod aliqua perſona mittit ſe, non debet concedi quod mittatur a ſe.

Contra. Auguſtinus IV. de Trinit. (cap. XX.) *Sicut generari eſt Filium eſſe a Patre, ita Filium cognoſci eſſe a Patre, eſt Filium mitti*. Sed iſta cognitio poteſt cauſari a Filio. Ergo & miſſio Filii poteſt eſſe a Filio.

Item. Hoc videtur ex his quæ in littera dicuntur.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ſecundum differentiam donationis, miſſionis, & proceſſionis ſuperius aſſignatam [in hac diſt. qu. 1. art. 1.] diverſimode oportet in hac quæſtione loqui. Si enim accipiamus donatio-

nem, ſive dationem, de ratione dationis non videtur plus eſſe niſi quod datum libere a dante habeatur. Hoc autem poteſt eſſe dupliciter: aut ſicut aliquis libere ſeipſum habet, vel aliquid quod in ipſo eſt; aut ſicut libere aliquis habet ſuam poſſeſſionem, vel id reſpectu cuius dominium habet, ſecundum quod habere multis modis dicitur. Unde de ratione donationis non eſt quod ponatur aliqua auctoritas reſpectu ipſius dati (poteſt enim aliquis & ſeipſum ex amore dare alicui in amicum) niſi ſpecificetur datio ſecundum ſpecialem modum habendi, qui eſt ſecundum dominium. Talis autem donatio nulla eſt reſpectu divinorum. Et ideo donatio non exigit aliquam rationem principii reſpectu ipſius dati. Unde dari, poteſt convenire & eſſentiæ divinæ, prout dicimus, quod Pater dat eſſentiam ſuam Filio: & poteſt convenire Patri, ut dicatur Pater ſeipſum dare: & ſimiliter Filio, & Spiritui ſancto. Nec notabitur aliqua diſtinctio dantis ad datum, niſi forte ſecundum rationem, ſicut intelligentis ad intellectum. Et ſic concedimus ſimpliciter quod perſona dat ſe, & datura ſe.

Sed circa miſſionem eſt maior difficultas, quam atteſtatur opinionum diverſitas. Quidam enim dicunt, quod omnes tales ſunt falſæ, *Spiritus ſanctus mittit ſe*; vel, *Filius mittit ſe*. Et dicunt, rationes Magiſtri non valere: quia cum miſſio includat in ſe motionem, non oportet quod in potentia, vel operatione miſſionis, tres perſonæ conveniant, ſicut nec in generatione, vel potentia generandi. Et dicunt etiam non eſſe ſimile de miſſione in carnem, ſecundum quam Filius ſeipſum mittere dicitur: quia in illa miſſione natura creata aſſumitur in unitatem divinæ perſonæ; quod non contingit in aliis miſſionibus. Et ſi in auctoritate aliqua invenitur, quod Spiritus ſanctus mittat ſe, gloſſandum eſt: Ideſt, a Spiritu ſancto eſt effectus, in quo ab alio cognoſcitur eſſe. Sed quia ſancti communiter talibus locutionibus utuntur, & præcipue Auguſtinus, & Magiſter hoc concedunt; ideo alii dixerunt, quod miſſio aliquando proprie ſumitur, aliquando improprie. Quando miſſio ſumitur proprie, importat diſtinctionem miſſi ab eo a quo fit miſſio: & ideo hoc modo non poteſt dici, quod Spiritus ſanctus mittat ſe. Communiter autem ſumitur & improprie miſſio pro influentia, vel datione; & ſic dicunt, Spiritum ſanctum mittere ſe, quia dat ſe, vel quia inſpirat ſe. Et hæc opinio eſt Præpoſitivi, (a) & Altiſſiodorenſis [Lib. I. ſuæ ſummæ cap. VIII.] Et quia hæc opinio parum videtur recedere a prima; ideo dixerunt alii, quod proprie dicitur Spiritus ſanctus ſe mittere. Et huic conſentiendum videtur, ſi virtus nominis attendatur. Miſſio enim, ut dictum eſt (in hac diſt. qu. 1. art. 1.) importat duo: ſcilicet miſſum eſſe ab alio, ratione auctoritatis quam importat; & iterum effectum, ſecundum quem novo modo in aliqua creatura Spiritus ſanctus dicitur. Unde ſenſus eſt. *Spiritus ſanctus mittitur*; ideſt, eſt ab aliquo, & ſit novo modo in aliquo; nulla tamen mutatione facta circa ipſum, ut prius dictum eſt [loc. cit.]

Notandum eſt autem, quod diverſimode verificatur locutio, quando aliquod coniunctum prædicatur de aliquo ſecundum eſſe, & quando ſecundum fieri. Quando enim prædicatur ſecundum eſſe, oportet quod utrumque illorum eſſe dicatur; ut ſi dicam, Sortes eſt homo albus, oportet eum eſſe hominem, & album eſſe; niſi alterum diminuat rationem alterius, ut cum dicitur, Homo mortuus. Sed quando prædicatur coniunctum ſecundum fieri, ſufficit quod alterum in fieri prædicetur; ut ſi dicam, Sortes eſt nunc factus homo albus, ſufficit ad veritatem huius locutionis, quod ſit nunc factus albus, quamvis non ſit factus homo.

Item notandum eſt, quod quando aliquod compoſitum prædicatur de aliquo ſecundum fieri, diverſimode ſe habet in faciente, & in facto. Quia ex parte facti oportet quod utrumque prædicetur ſecundum eſſe, etſi non utrumque ſecundum fieri: ut ſi dicam, Iſte eſt factus homo albus, oportet eum eſſe hominem, & eſſe album, niſi alterum ſit diminuens; non autem oportet quod fiat homo, ſed ſufficit quod fiat album. Ex parte autem facientis (quia faciens non refertur ad factum, niſi ſecundum id quod fit in ipſo) ſufficit quod faciens dicatur facere alterum tantum; ut ſi dicam, Pictor facit parietem album, non oportet quod faciat eum eſſe parietem, & eſſe album; ſed ſufficit ſi facit eſſe eum album tantum.

Dico igitur, quod miſſio, quia ponit miſſum eſſe in aliquo eo modo quo prius non erat, & ſic fieri in illo, ſecundum illum modum, importat quamdam factionem: non dico realem factionem, ſed rationis tantum, quæ terminatur ad relationem rationis, & non rei, ſicut dicitur Deus factus refu-

(a) *Nicolai per Altiſſiodorenſem Guillelmum Altiſſiodorenſem Epiſcopum intelligit, qui teſte Bellarmino floruit an. 1149. De Præpoſitivo autem nihil certi habet.*

Digitized by Google

refugium. Senſus ergo eſt. *Spiritus ſanctus eſt miſſus*; ideſt, factus eſt ens ab alio exiſtens in creatura per gratiam. Unde oportet ad hoc ut dicatur miſſus, quod & ſit ab alio, & fiat in aliquo, ſecundum novam habitudinem. Propter quod Pater non poteſt dici mitti, quia non eſt ab aliquo. Si autem accipiamus ex parte mittentis, tunc mittere Spiritum ſanctum nihil aliud eſt quam facere Spiritum ſanctum exiſtentem ab alio, eſſe in aliquo ſecundum novam habitudinem: & ideo cuicumque perſonæ convenit facere alterum iſtorum, ſcilicet quod ſit in aliquo ſecundum novam habitudinem, dicetur mittere Spiritum ſanctum; quamvis non ſit principium Spiritus ſancti, ſecundum quod eſt ab aliquo. Et quia tota Trinitas facit Spiritum ſanctum eſſe in aliquo ſecundum novam habitudinem, propter donum collatum totius Trinitatis; ideo tota Trinitas dicitur mittere Spiritum ſanctum: & ipſe ſeipſum mittit, & ipſe a ſe mittitur ſub eodem ſenſu.

Ulterius, ſi loquamur de proceſſione, habebit minus de proprietate, & minus proprie dicetur, Spiritum ſanctum procedere a ſe, quam mitti a ſe. Sed tamen, quia proceſſio temporalis, ut dictum eſt (loc. cit.) ponit novam habitudinem ad creaturam in quam procedit, & omnis novitas pertinet ad aliquam factionem; ideo etiam ſecundum proceſſionem temporalem Spiritus ſanctus ens ab alio eſt, & exiſtens novo modo in aliquo. Et ſic ſub eodem ſenſu conceditur, quod Spiritus ſanctus procedat a ſe temporaliter.

Ad primum ergo dicendum, quod non eſt de ratione dationis quod ponatur aliqua auctoritas reſpectu dati, niſi quando datur aliquid quod habetur per modum dominii: & talis datio non eſt in divinis, ut dictum eſt (in corp. art.)

Ad ſecundum dicendum, quod neutrum horum homines efficiunt quæ in miſſione importantur: quia nec gratiam conferunt, nec ab eis Spiritus ſanctus procedit: & ideo nullo modo poteſt homo mittere Spiritum ſanctum.

Ad tertium dicendum, quod miſſio non ponit tantum exitum, ſed cum hoc aliquid aliud, ſcilicet eſſe in creatura ſecundum novam habitudinem. Et quamvis ſecundum alterum, ſcilicet exitum, non referatur ad ſe ſicut ad principium; tamen ſecundum utrumque coniunctum refertur ad ſe ſicut ad principium: ipſe enim facit, ſe exiſtentem ab alio, ſecundum novam habitudinem eſſe in aliquo, ratione perfectionis quam illi confert.

Ad quartum dicendum, quod quamvis proceſſio importet tantum reſpectum ad perſonam a qua habet eſſe, tamen proceſſio temporalis, ut dictum eſt (loc. cit.) importat reſpectum ad creaturam in quam procedit: & huius ratione temporaliter dicitur procedere a ſe, ſicut & mitti a ſe.

Ad quintum dicendum, quod ipſe Spiritus ſanctus quamvis non ſit principium ſui ipſius ſimpliciter, tamen ipſe facit, ſe exiſtentem ab alio, eſſe in aliquo ſecundum novam habitudinem: & ſecundum hoc, totum coniunctum refertur in ſe ſicut in principium, ratione alterius tantum, ut patet ex prædictis (in hoc art.)

ARTICULUS II.

Utrum Spiritus ſanctus mittat, vel det Filium.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Spiritus ſanctus non det, vel mittat Filium. Auguſtinus enim dicit (I. de Trinit. cap. v.) quod exire Filium a Patre, & venire in mundum, hoc eſt Filium mitti a Patre. Sed Filius non exit a Spiritu ſancto. Ergo non mittitur ab ipſo.

2. Item. Sicut Filius ſe habet ad Patrem, ita Spiritus ſanctus ad Filium. Sed Filius nullo modo mittit Patrem. Ergo nec Spiritus ſanctus Filium.

Contra. Iſa. xlviii. 16. *Et tunc miſit me Dominus, & Spiritus eius:* & exponit Gloſſa de Filio. Ergo mittitur a Patre, & Spiritu ſancto.

Item. Ambroſius Lib. (III. cap. 11.) de Spiritu ſancto. *Datus Filius eſt a Patre, ut Iſaias dicit* ix. 6. *Filius datus eſt nobis: Datus eſt (audeo dicere) & a Spiritu ſancto, quia a Spiritu ſancto miſſus eſt*. Ergo &c.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod quidam diſtinguunt triplicem miſſionem Filii: unam qua miſſus eſt in carnem; aliam qua mittitur in mentem; tertiam qua mittitur ad prædicandum; & ſecundum hanc ultimam miſſionem dicunt Filium miſſum a Spiritu ſancto, non autem ſecundum duas primas, ſed ſolum a Patre. Cuius ratio eſt, ſecundum eos, quia miſſio ad prædicandum poteſt convenire Chriſto ratione humanæ naturæ, cuius aſſumptio præſupponitur; ſed duæ primæ miſſiones referuntur ad ipſam perſonam Filii, quia miſſio in carnem convenit ipſi perſonæ ſecundum ſe, & non ratione

tione humanæ naturæ, cuius aſſumptio conſequitur miſsionem ſecundum intellectum, ſicut effectus cauſam, & ſicut terminus motum. Et ſimiliter in mentem non mittitur ratione humanæ naturæ. Et quia Spiritus ſanctus non habet auctoritatem reſpectu perſonæ Filii, ſed tantum reſpectu naturæ aſſumptæ; ideo concedunt tertiam miſsionem Filii eſſe a Spiritu ſancto, & non duas primas.

Sed quia, ut dictum eſt (in hac diſtin. quæſt. 1. art. 2.) non requiritur de neceſsitate quod in mittente ſit auctoritas reſpectu miſsi, ſed tantum efficientia reſpectu eius ſecundum quod miſſus dicitur mitti; ideo concedimus, quod Spiritus ſanctus, & tota Trinitas miſit Filium, ſecundum quamlibet miſsionem; & præcipue cum Auguſtinus expreſſe dicat eum miſſum a Spiritu ſancto, loquens de miſsione in carne in II. de Trin. (cap. v.) *Mitti*, inquiens, a *Patre ſine Spiritu ſancto non potuit: quia Pater intelligitur eum miſiſſe, cum fecit eum ex femina; quod utique non fecit ſine Spiritu ſancto*.

Ad primum ergo dicendum, quod quando Pater dicitur mittere Filium, in mittente intelligitur auctoritas reſpectu miſsi, non inquantum eſt mittens, ſed inquantum eſt Pater: & ideo Filium mitti a Patre eſt ipſum exire a Patre. Non autem oſtenditur auctoritas in mittente, cum ſeipſum Filius mittere dicitur, vel cum Spiritus ſanctus eum mittat: & ideo Filium mitti a ſe, vel a Spiritu ſancto, non eſt ipſum exire a ſe, vel a Spiritu ſancto.

Ad ſecundum dicendum, quod Filius non poteſt mittere Patrem: quia Pater non poteſt mitti, cum non ſit ab alio. Si ab alio eſſet, & mitti poſſet; & Filius eum mitteret.

EXPOSITIO PRIMAE PARTIS TEXTUS.

SI enim Spiritus ſanctus ſeipſum dare non poteſt, & eum Pater dare poteſt, & Filius; poteſt utique Pater dare aliquid, & Filius, quod non poteſt Spiritus ſanctus. Hic ponit Magiſter duas rationes, ad oſtendendum quod Spiritus ſanctus dat ſe: quarum prima ſumitur ex parte potentiæ; ſecunda ex parte operationis: quorum utrumque commune eſt tribus perſonis. Sed videtur quod non valeant: quia nos dicimus, quod Pater poteſt generare Filium, & generat. Filius autem non poteſt, nec generat; nec tamen aliqua diviſio poteſtatis, aut operationis ſequitur: & ſimiliter videtur in propoſito.

Sed dicendum, quod ſi dare, & procedere temporaliter, eſſet tantum ſecundum relationem æternæ originis, rationes non valerent, ſicut nec de generatione. Sed quia hoc includit etiam efficientiam reſpectu quorumdam effectuum in creatura, qui communiter ſunt a tota Trinitate; ideo rationes neceſſario concludunt.

DIVISIO SECUNDAE PARTIS TEXTUS.

HIc quæritur, utrum ſemel tantum miſſus ſit Filius, an ſæpe mittatur. Hic determinat de miſſione Filii ſecundum ſpeciales modos ipſius: & dividitur in partes duas. In prima determinat veritatem; in ſecunda removet obiectionem, ibi, *Hic quæritur, cur Pater non dicitur miſſus, cum ex tempore a quoquam cognoſcitur, ſicut Filius*. Prima in duas. In prima diſtinguit duos modos miſſionis Filii; in ſecunda aſſignat ipſorum differentiam, ibi, *Ecce diſtincti ſunt duo modi miſſionis Filii*. Prima in duas. In prima movet quæſtionem; in ſecunda ponit ſolutionem, ibi, *Ad quod dicimus, quod duobus modis dicitur Filius mitti*.

Ecce diſtincti ſunt duo modi miſſionis Filii. Hic aſſignat differentiam inter duos modos aſſignatos: & dividitur in duas, ſecundum duas differentias quas aſſignat. Secunda ibi, *Præterea notandum eſt*.

Hic quæritur, cur Pater non dicitur miſſus, cum ex tempore a quoquam cognoſcitur, ſicut Filius. Hic excludit obiectionem, & circa hoc tria facit. Primo movet obiectionem; ſecundo ponit ſolutionem, ibi, *Ad quod dicimus: Quia in eo eſt principii auctoritas*; tertio ex ſolutione improbat quorumdam errorem, quem primo ponit, ibi, *Ideoque putaverunt quidam hæretici.... Patrem eſſe maiorem, & Filium minorem*; ſecundo improbat, ibi, *Quod Auguſtinus improbat*.

QUAESTIO IV.

AD intellectum huius partis de duobus quæritur. Primo de miſſione Filii inviſibili, ſecundum ſe: quia de viſibili dicetur in III. Secundo de miſſione per comparationem ad eos ad quos ſit miſſio.

Circa primum tria quæruntur.

Primo. Utrum miſſio inviſibilis conveniat Filio.

Se-

Secundo. Utrum ſit diſtincta a miſſione Spiritus ſancti inviſibili.

Tertio. Utrum aliqua miſſio ſit æterna, ſicut proceſſio eſt æterna, & temporalis.

ARTICULUS I.

Utrum Filius inviſibiliter mittatur in mentem.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod Filius inviſibiliter in mentem non mittatur. Ad miſſionem enim divinæ perſonæ requiritur quod cognoſcatur ipſa perſona adveniens; & præcipue in miſſione ſapientiæ, quam nullus habens ignorat. Sed adveniente Filio, non cognoſcitur eius adventus. Iob IX. 11. *Si venerit ad me, non intelligam*. Ergo videtur quod Filius non mittatur in mentem.

2. Item. Miſſio eſt idem quod proceſſio temporalis, ut ſupra dictum eſt (diſt. iſta quæſt. 1. art. 1.) Sed, ſicut ſupra (ibidem) diximus, proceſſio non habet quod dicatur temporalis, niſi ſecundum reſpectum in quem eſt: quem reſpectum habet proceſſio Spiritus ſancti ex ipſo modo proceſſionis, inquantum procedit ut amor. Cum igitur proceſſio Filii ex ſuo modo non habeat reſpectum ut in quem, ſed ſolum ut a quo, videtur quod proceſſio temporalis Filio non conveniat, & ita nec miſſio.

3. Præterea. Perſona divina non mittitur niſi in donis gratiæ gratum facientis. Sed dona pertinentia ad intellectum quæ appropriantur Filio, non ſunt gratum facientia, cum ſint communia bonis, & malis, ut dicitur I. Corinth. XIII. *Si habuero omnem ſcientiam..... caritatem autem non habuero, nihil ſum*. Ergo Filius non dicitur mitti inviſibiliter in donis ſibi appropriatis; & ita nullo modo.

In contrarium eſt quod habetur Sap. IX. 10. *Mitte illam*, ſapientiam, *de cælis*, ſcilicet tuis, *a ſede magnitudinis tuæ*. Non autem loquitur de ſapientia eſſentialiter dicta: quia illa non mittitur, cum non ſit ab alio[1]. Ergo loquitur de ſapientia genita, quæ eſt Filius.

Item. Auguſtinus (Libro IV. de Trinit. cap. XX.) *Sicut Filium generari, eſt ipſum eſſe a Patre; ita Filium mitti, eſt cognoſci quod ſit a Patre*. Hoc autem contingit. Ergo & Filium mitti.

(1) *Al.* naturalium.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut in exitu rerum a principio dicitur bonitas divina in creaturas procedere, inquantum repræſentatur in creatura per ſimilitudinem bonitas divina in ipſa recepta; ita in reductione rationalis creaturæ in Deum intelligitur proceſſio divinæ perſonæ, quæ & miſſio dicitur, inquantum propria relatio ipſius perſonæ divinæ repræſentatur in anima per ſimilitudinem aliquam receptam, quæ eſt exemplata, & originata ab ipſa proprietate relationis æternæ: ſicut proprius modus quo Spiritus ſanctus refertur ad Patrem, eſt amor, & proprius modus referendi Filium in Patrem eſt, quia eſt verbum ipſius manifeſtans ipſum. Unde ſicut Spiritus ſanctus inviſibiliter procedit in mentem per donum amoris, ita Filius per donum ſapientiæ: in quo eſt manifeſtatio ipſius Patris, qui eſt ultimum ad quod recurrimus. Et quia ſecundum receptionem horum duorum efficitur in nobis ſimilitudo ad propria perſonarum; ideo ſecundum novum modum eſſendi, prout res eſt in ſua ſimilitudine, dicuntur perſonæ divinæ in nobis eſſe, ſecundum quod novo modo eis aſſimilamur: & ſecundum hoc utraque proceſſio dicitur miſſio.

Ulterius. Sicuti prædicta originantur ex propriis perſonarum; ita etiam effectum ſuum non conſequuntur, ut coniungantur fini, niſi virtute divinarum perſonarum: quia in forma impreſſa ab aliquo agente, eſt virtus imprimentis. Unde in receptione huiuſmodi donorum habentur perſonæ divinæ novo modo, quaſi ductrices in finem, vel coniungentes. Et ideo utraque proceſſio dicitur datio, inquantum eſt ibi novus modus habendi.

Ad primum ergo dicendum, quod ad rationem miſſionis non requiritur quod ſit ibi cognitio actualis perſonæ ipſius, ſed tantum habitualis, inquantum ſcilicet in dono collato, quod eſt habitus, repræſentatur proprium divinæ perſonæ, ſicut in ſimilitudine: & ita dicitur, quod mitti eſt cognoſci quod ab alio ſit per modum repræſentationis. Sicut aliquid dicitur ſe manifeſtare, vel facere cognitionem de ſe, inquantum ſe repræſentat in ſui ſimilitudine. Sed tamen me habere actuale donum, in quo perſona divina detur, non poſſum ſcire certitudinaliter in actu, propter ſimilitudinem actuum (*a*) moralium ad actus meritorios (etſi

(etſi poſſim ex aliquibus ſignis coniicere) niſi per revelationem fiat certitudo: & ideo dicit Iob: *Si venerit ad me, non videbo eum; ſi abierit, non intelligam*: quia certitudinaliter gratia gratum faciens, in qua eſt adventus divinæ perſonæ, cognoſci non poteſt; quamvis ipſum donum perceptum ſit in ſe ſufficienter ductivum in cognitionem advenientis perſonæ.

Ad ſecundum dicendum, quod proprium Spiritus ſancti, quod eſt amor, poteſt dupliciter habere reſpectum ad creaturam, vel ut obiectum, vel ſecundum rationem principii exemplaris ad principiatum exemplatum. Sed proprium Filii unam tantum habere poteſt relationum dictarum, ſcilicet illam quæ eſt ſecundum rationem principii: & hoc ſufficit ad proceſſionem temporalem Filii, quamvis ſecundum plura poſſit attendi reſpectus temporalis in proceſſione Spiritus ſancti: & ita etiam miſſio utrique convenire poteſt.

Ad tertium dicendum, quod quando aliquid participatur, non ſecundum ſuum actum perfectum, ſed ſecundum aliquem modum, non dicitur proprie haberi; ſicuti animalia habent aliquem modum prudentiæ, non tamen dicuntur prudentiam habere, quia non habent actum rationis, qui proprie eſt actus prudentiæ, ſcilicet ipſa electio: unde magis habent aliquid ſimile prudentiæ quam prudentiam. Videmus autem in cognitione duos gradus. Primum, ſecundum quod cognitio intellectiva tendit in unum; ſecundum, prout verum accipit ut conveniens, & bonum. Et niſi ſit aliqua reſiſtentia ex tali cognitione, ſequitur amor, & delectatio: quia ſecundum Philoſophum VII. Ethic. (cap. XIII. & XIV.) delectatio conſequitur operationem perfectam non impeditam. Unde felicitas contemplativa eſt quando aliquis pervenit ad ultimam operationem intellectus, & ipſam ſine impedimento exercet. Conſtat autem quod in proceſſione Verbi æterni eſt cognitio perfecta, ſecundum omnem modum; & ideo ex tali notitia procedit amor. Unde dicit Auguſtinus, (III. de Trinit. cap. x.) *Verbum, quod inſinuare intendimus, cum amore notitia eſt.* Quandocumque igitur habetur cognitio ex qua non ſequitur amor gratuitus, non habetur ſimilitudo Verbi, ſed aliquid illius. Sed ſolum tunc habetur ſimilitudo Verbi, quando habetur cognitio talis ex qua procedit amor, qui coniungit ipſi cognito ſecundum rationem convenientis. Et ideo non habet Filium in ſe inhabitantem niſi qui recipit talem cognitionem. Hoc autem non poteſt eſſe ſine gratia gratum faciente. Unde conſtat quod, ſimpliciter, & proprie loquendo, Filius nec datur, nec mittitur, niſi in dono gratiæ gratum facientis; ſed in aliis donis quæ pertinent ad cognitionem, participatur aliquid de ſimilitudine Verbi.

ARTICULUS II.

Utrum miſſio Filii diſtinguatur a miſſione Spiritus ſancti.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod miſſio Filii diſtinguitur a miſſione Spiritus ſancti. Miſſio enim eſt temporalis proceſſio, ut ſupra dixit Magiſter (diſt. XIV.) Sed alia eſt ratio proceſſionis Filii, alia ratio proceſſionis Spiritus ſancti: quia Spiritus ſanctus procedit ut amor, Filius ut verbum. Ergo & alia ratio miſſionis.

2. Item. Omne quod convenit aliquibus ſecundum prius, & poſterius, non convenit eis ſecundum eamdem rationem. Sed Spiritui ſancto convenit datio per prius quam Filio: quia habet rationem primi doni. Ergo alia eſt ratio dationis in utroque. Ergo & miſſionis, cum miſſio ſit ipſa datio.

3. Præterea. Dona in quibus datur Filius, & Spiritus ſanctus, ſunt diverſa, & non dependentia ad invicem. Sed eorum quæ non dependent ad invicem, unum poteſt eſſe ſine alio. Ergo miſſio Filii poteſt eſſe ſine miſſione Spiritus ſancti, & e converſo: & ita ſunt diſtinctæ etiam ſecundum tempus miſſionis.

4. Præterea. Videmus ſenſibiliter quoſdam ſimplices ferventes eſſe in amore divino, qui tamen ſunt valde hebetes in cognitione divinæ ſapientiæ, & e converſo. Cum igitur miſſio Filii ſit ſecundum donum ſapientiæ, & miſſio Spiritus ſancti ſit ſecundum donum amoris, videtur quod una miſſio ſine alia poſſit eſſe.

Contra. Miſſio Spiritus ſancti eſt ad ſanctificandum creaturam, ut ſupra dixit Magiſter (diſt. XIV.) Si igitur miſſio Filii quæ eſt etiam in gratia gratum faciente, cuius eſt ſanctificare, eſſet alia a miſſione Spiritus ſancti, eſſent duæ miſſiones ad ſanctificandum creaturam rationalem; & ita altera ſuperflueret, quod non invenitur in operibus divinis. Ergo una miſſio non diſtinguitur ab alia.

SO-

Digitized by Google

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod de diſtinctione miſſionum Filii, & Spiritus ſancti, tripliciter contingit loqui: aut quantum ad ipſarum diverſitatem realem; aut quantum ad rationem miſſionis; aut quantum ad earum ſeparationem. Si primo modo, cum in miſſione duo conſiderentur, ſcilicet exitus perſonæ miſſæ ab alia, & effectus ſecundum quem novo modo in creatura, perſona divina eſſe dicitur; utroque (*a*) modo miſſio Filii eſt alia a miſſione Spiritus ſancti, ſecundum rem: quia & generatio qua Filius exit a Patre, eſt alia a proceſſione Spiritus ſancti qua exit ab utroque. Similiter donum, ſecundum quod perficit intellectum, ſcilicet ſapientia, ſecundum quod attenditur miſſio Filii, eſt aliud a dono quod perficit affectum, vel voluntatem, ſecundum quod attenditur miſſio Spiritus ſancti. Si autem ſecundo modo de earum diſtinctione loquamur, hoc poteſt eſſe dupliciter: aut ſecundum rationem propriam utriuſque, aut ſecundum communem. Si ſecundum communem, tunc eadem ratio eſt miſſionis Filii, & Spiritus ſancti quantum ad utrumque: quia & eſſe ab alio commune eſt utrique, & ſimiliter eſſe novo modo in creatura. Sed ſecundum propriam rationem utrumque differt: quia & propria ratio proceſſionis Filii non eſt propria ratio proceſſionis Spiritus ſancti, cum ille procedat ut amor, & hic ut Filius, vel Verbum: & ſimiliter proprius modus quo Filius dicitur eſſe in creatura, non eſt proprius modus quo Spiritus ſanctus eſt; quinimmo unus per ſapientiam, alter per amorem. Si autem tertio modo, tunc dico, quod una miſſio numquam eſt ſine alia: quia amor ſequitur notitiam; notitia perfecta, ſecundum quam eſt miſſio Filii, ſemper inducit in amorem: & ideo ſimul infunduntur, & ſimul augmentantur.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis ſit alia proceſſio ſecundum rem, conveniunt tamen in quodam communi ſecundum rationem, quod eſt eſſe ab alio.

Ad ſecundum dicendum, quod, ut prius diximus, in divinis non eſt prius & poſterius; tamen exitus Spiritus ſancti præſupponit exitum Filii, ſecundum ordinem naturæ: & ex parte iſta, ſi liceret ita loqui, poſſemus dicere, quod miſſio Filii ex parte exitus importati, eſt prior miſſione Spiritus ſancti. Sed hoc eſſet ſecundum rationem propriam utriuſque, & non ſecundum rationem communem. Si autem conſiderentur iſtæ miſſiones quantum ad effectum in creatura, hoc dupliciter: vel ex parte ipſius dantis, vel mittentis; vel ex parte ipſorum donorum, in quibus fit miſſio. Si ex parte donorum, tunc ſimpliciter naturaliter notitia præcedit amorem, & ex parte illa miſſio Filii miſſionem Spiritus ſancti. Sed hoc erit ſecundum rationis propriæ conſiderationem, & non communis; ſicut omnes ſpecies motus æqualiter conveniunt in ratione communi motus; tamen ſecundum eſſe ſuum proprium, motus localis eſt prior aliis motibus. Si autem ex parte dantis, cum primum movens, & inclinans ad dandum ſit ipſe amor, ſic datio Spiritus ſancti eſt prior datione Filii. Sed hoc non ita exprimitur in ratione miſſionis.

Ad tertium dicendum, quod dona in quibus mittitur Filius, & Spiritus ſanctus, conſequuntur ſe invicem neceſſario, ut ſupra oſtenſum eſt (in corp. art.) & ideo ratio procedit ex falſis.

Ad quartum dicendum, quod illa notitia ex qua procedit amor, viget in ferventibus divino amore, qua ſcilicet cognoſcunt divinam bonitatem, inquantum eſt finis, & inquantum eſt largiſſime in eos profluens ſua beneficia: & talem notitiam perfecte non habent qui amore ipſius non accenduntur.

Ad quintum dicendum, quod utraque miſſio ordinatur ad finem unum ultimum, ſcilicet coniungere Deo; ſed effectus utriuſque miſſionis differt ſecundum duo, quæ inveniuntur in rationali creatura, quibus Deo coniungitur, ſcilicet intellectus, & affectus: & ita neutra ſuperfluit.

ARTICULUS III.

Utrum miſſio poſſit eſſe æterna.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod miſſio poſſit eſſe æterna. Sicut enim dicit Gregorius (homil. XXVI. (*b*) in nocte Paſchæ) eo mittitur Filius quo generatur. Sed generatio eius eſt æterna. Ergo & miſſio.

2. Item. Sicut miſſio dicit reſpectum a quo eſt, & in quem; ita & proceſſio amoris, ut ſupra dictum eſt (in hac diſt. quæſt. 1. art. 2.) Sed proceſſio amoris eſt æterna a Pa

(*a*) *Al. additur* autem. (*b*) *Lege* in octav. Paſchæ, ſeu dominica in albis, *ut corrigit Nicolaius.*

Patre in Filium. Ergo & miſſio poteſt eſſe æterna.

3. Præterea. Sicut miſſio dicitur per reſpectum ad creaturam, ita & donum. Sed donum Spiritus ſancti dicitur ab æterno. Ergo & miſio poteſt dici æterna.

Contra eſt illud quod Auguſtinus in littera dicit: *Non eo quod de Patre natus eſt, dicitur Filius miſſus.*

Præterea. Miſſio ſemper ponit novum modum exiſtendi in aliquo ipſius miſſi. Sed nihil novum eſt æternum. Ergo non eſt æterna, ſed tantum temporalis: & hoc ſimpliciter concedendum eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Gregorii poteſt tripliciter exponi. Uno modo quod loquatur de generatione temporali ipſius Filii, ſecundum quam dicitur miſſus in carne. Secundo modo ut ly *eo* non ſit adverbium, ſed ablativi caſus; ut ſit ſenſus: Ab eo a quo generatur mittitur: & hoc verum eſt. Tertio modo ut loquatur non de miſſione in actu, ſed ſecundum aptitudinem: ex hoc enim Filius eſt, ut ita dicam, miſſibilis, quo a Patre per generationem exivit. Eſſe enim ab alio non dicit totam rationem miſſionis, ut patet ex dictis (loc. cit.)

Ad ſecundum dicendum, quod proceſſio amoris, quamvis ſit in aliquem, non tamen ponit novum modum exiſtendi in illo, & ideo poteſt eſſe æterna; ſed miſſio ponit novitatem exiſtendi in aliquo, & ideo non poteſt eſſe æterna. Et propter hoc, quamvis poſſit concedi aliquo modo quod Spiritus ſanctus procedat a Patre in Filium ab æterno, non tamen conceditur quod mittatur a Patre in Filium ab æterno.

Ad tertium dicendum, quod miſſio eſt nomen verbale, unde importat actualem relationem ad creaturam; ſed donum imponitur ab aptitudine donandi, & ideo non importat actualem reſpectum ad creaturam: propter quod ab æterno Spiritus ſanctus dicitur donum, non autem miſſus, ſicut nec datus.

QUAESTIO V.

Deinde quæritur de miſſione Filii per comparationem ad eos ad quos mittitur, & circa hoc tria quæruntur.

Primo. Ad quos fiat miſſio Filii, vel Spiritus ſancti.

Secundo. Suppoſito quod ad omnes ſanctos, utrum plenius poſt incarnationem quam ante.

Tertio. De effectu inviſibilis miſſionis: utrum faciat eos ad quos mittitur, non in hoc mundo eſſe.

ARTICULUS I.

Utrum miſsio fiat ad creaturas irrationales.

1. Ad primum ſic proceditur. Videtur quod miſſio fiat etiam ad creaturas irrationales. Eſt enim miſſio ad ſanctificandum creaturam, ut dictum eſt (diſtin. XIV. quæſt. 1. art. 2.) Sed quædam creaturæ irrationales dicuntur ſanctificari, ut templum, & vaſa. Ergo & ad eas fit miſſio.

2. Item. In nullo poteſt eſſe gratia, niſi miſſio ad ipſum fiat. Sed in ſacramentis continetur gratia, & tamen ſunt inſenſibiles creaturæ. Ergo ad eas fit miſſio.

3. Item. Filius non tantum procedit ut Verbum manifeſtans Patrem per modum cognitionis, ſed etiam ut repræſentans Patrem ſecundum ſimilitudinem naturæ. Sed omnes creaturæ, etiam inſenſibiles, habent ſimilitudinem generationis Filii, inquantum procedunt in aliqua imitatione divinæ naturæ, ſecundum attributa participata; ſicut rationalis creatura participando ſapientiam, habet ſimilitudinem ipſius, inquantum procedit ut Verbum. Ergo cum ratione iſtius aſſimilationis dicatur Filius mitti ad rationales creaturas, inquantum eſt Verbum, eadem ratione debet mitti ad irrationales, inquantum eſt Filius.

4. Contra. Miſſio divinæ perſonæ eſt tantum ſecundum gratiam gratum facientem, ut dictum eſt. Huius autem creaturæ rationales tantum capaces ſunt. Ergo ad eas tantum fit miſſio.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. Quæritur, utrum ad omnes ſanctos ratione augmenti gratiæ, dicatur mitti Filius, vel Spiritus ſanctus. Et videtur quod non. Quia miſſio dicit novum modum exiſtendi perſonæ divinæ in creatura. Sed per gratiæ augmentum non dicitur alio modo Deus eſſe in ſanctis quam prius. Ergo ad eos non fit miſſio divinæ perſonæ.

Præterea. Miſſio perſonæ fit ad revocandum rationalem creaturam, ut Magiſter * dicit. Sed non revocantur niſi errantes. Ergo

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Non occurrit expreſſe in Magiſtro, ſed colligitur ex diſtinct. XVII. §. 6.

Digitized by Google

go cum ſancti non ſint errantes, ad eos non ſit miſſio.

Contra. Spiritus ſanctus miſſus eſt ad Apoſtolos in Pentecoſte in viſibili miſſione. Sed miſſio viſibilis demonſtrat inviſibilem. Ergo etiam & inviſibiliter. Sed ipſi prius habebant gratiam. Ergo ſecundum augmentum gratiæ in ſanctis, dicitur ad eos mitti Filius, vel Spiritus ſanctus.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. Quæritur, utrum ad Angelos, & ad alios beatos fiat miſſio Spiritus ſancti. Videtur quod non. Miſſio enim ſemper eſt ſecundum aliquem effectum gratiæ, (a) qui in ea mittitur. Sed in Angelis, & beatis, qui devenerunt ad terminum vitæ, neque datur de novo graria, neque augetur. Ergo ad eos non fit miſſio.

Item. Non eſt idem nuntius, & ad quem fit miſſio. Sed in miſſione Filii, & Spiritus ſancti, Angeli ſe habent ut nuntii: quia cuſtodiunt, & ſuggerunt. Ergo videtur quod ad eos non fiat miſſio: quia ſic oporteret ire in infinitum.

Sed contrarium habetur ex littera.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. Quæritur, utrum ad Chriſtum, ſecundum quod homo, poſſit fieri miſſio. Videtur quod non. Miſſio enim ſemper eſt ad diſtans. Sed humana natura numquam fuit in Chtiſto diſtans a divina; immo a principio conceptionis ſuæ fuit coniuncta per unionem, & plenitudinem omnis gratiæ. Ergo videtur quod ad eum non fiat miſſio.

Præterea, Miſſio eſt ad ſanctificandum creaturam. Sanctificatur autem quod non eſt ſanctum. Cum igitur Chriſtus numquam fuerit non ſanctus, videtur quod ad eum non poſſit fieri miſſio.

Contra. Miſſio Spiritus ſancti eſt ipſa datio. Sed Spiritus ſanctus datus eſt Chriſto, ut dicitur Ioan. III. 34. *Non ad menſuram dat Deus Spiritum* (b). Ergo ad eum fit miſſio.

Præterea. Miſſio viſibilis eſt ſignum inviſibilis. Sed ad Chriſtum facta eſt miſſio viſibilis Spiritus ſancti in columbæ ſpecie, Matth. III. Ergo & inviſibilis.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum, quod cum miſſio divinæ perſonæ ſit ſolum in donis gratiæ gratum facientis, ad illos ſolum fit miſſio quibus huiuſmodi dona conferri poſſunt: & ideo concedimus quod ad omnes rationales creaturas poteſt fieri miſſio, niſi ſint depravatæ per obſtinationem in malo, ſicut dæmones, & damnati, & non ad irrationales creaturas.

Ad primum igitur dicendum, quod ſanctificari tripliciter dicitur. Uno modo ſecundum quod ſanctum dicitur mundum, prout ſanctificatio dicitur emundatio a peccato per gratiam. Alio modo ſecundum quod ſanctum dicitur firmum, prout dicitur ſanctificatio, confirmatio in bono per donum gratiæ, vel gloriæ. Et iſtis duobus modis eſt tantum in rationali creatura, & ſecundum hos tantum fit miſſio. Tertio modo dicitur ſanctificatio, ſecundum quod aliquid accommodatur ad uſum divini cultus, quem decet omnis munditia: & hoc modo dicuntur templum, & vaſa ſanctificari.

Ad ſecundum dicendum, quod in ſacramentis non habetur gratia ſicut in ſubiecto gratiæ, ſed ſicut in inſtrumento in quo confertur gratia. De hoc tamen habebitur in IV. [diſtin. 1. quæſt. 1. art. 1.] Unde ſanctificatio ſacramentorum pertinet ad tertium modum, ſecundum quem non fit miſſio.

Ad tertium dicendum, quod miſſio pertinet ad reditum creaturæ in finem: & ideo non poteſt eſſe miſſio, niſi ſecundum illa quæ poſſunt dicere relationem in finem. Sed generatio Filii, inquantum Filius eſt, dicitur tantum ſecundum exitum a principio: & ideo ſecundum rationem illam non pertinet ad miſſionem, ſed magis ad creationem, ſecundum quod res educuntur in eſſe, prout dicitur, quod per Filium omnia facta ſunt. Sed ratio verbi, & amoris poſſunt ſe habere ad utrumque: & ideo ratio verbi, & amoris pertinet ad creationem, & ad miſſionem.

Et præterea, imitatio divinæ naturæ, quam Filius perfecte accipit, eſt etiam ſecundum primos effectus, quibus in eſſe naturæ ſubſiſtimus: qui non ſufficiunt ad talem coniunctionis rationem qualem miſſio requirit.

Quartum concedimus.

SOLUTIO II.

Ad id quod ultetius quæritur, dicendum, quod Filius, & Spiritus ſanctus dicuntur mitti ad ſanctos ſecundum augmentum gratiæ. Sed augmentum gratiæ poteſt eſſe dupli-

(a) Al. cui in eo mittitur. (b) *Addit Nicolai* nempe Filio.

Digitized by Google

pliciter: aut ſecundum intenſionem eiuſdem virtutis tantum, & ratione huius augmenti non dicitur nova miſſio; aut ſecundum quod per augmentum gratiæ perficit in novum uſum, vel actum gratiæ, & ſecundum hoc dicitur Spiritus ſanctus, & Filius mitti nova miſſione. Verbi gratia. Notitia talis quæ habetur de Deo, ut ex ea procedat amor, ſufficit ad rationem miſſionis Filii. Quando autem ita notitia per inſpirationem elevatur ut etiam divina myſteria cognoſcat, ſic datur in dono prophetiæ. Et ſimiliter eſt de Spiritu ſancto, quia amor caritatis quicumque ſufficit ad miſſionem Spiritus ſancti. Sed quando virtus amoris excreſcit, ut ratione amoris conferatur ſibi aliquis alius uſus gratiæ, ut miracula facere, vel ſine difficultate omnem tentationem vincete, vel aliquid huiuſmodi, tunc dicitur eſſe nova miſſio Spiritus ſancti. Quidam tamen dicunt, quod in omni augmento gratiæ gratum facientis, eſt miſſio divinæ perſonæ: quod etiam facile poteſt ſuſtineri.

Ad primum igitur dicendum, quod quamvis non ſit alius modus, accipiendo generales modos, tamen eſt ſecundum aliquem ſpecialem modum, inquantum ſecundum ſpecialem uſum gratiæ aſſimilat ſibi illum ad quem fit miſſio. Vel etiam eſt in eo pleniori modo: & hoc ſufficit ad miſſionem quantum ad ſecundam opinionem.

Ad ſecundum dicendum, quod revocare aberrantem accidit miſſioni ex parte eius ad quem fit miſſio qui eſt in culpa. Miſſio enim determinat terminum ad quem, ut ſcilicet per miſſionem gratia conſequatur; non autem ex ratione miſſionis determinatur terminus a quo, ſive ſit ſtatus culpæ, ſive ſit ſtatus naturalium tantum, vel etiam ſtatus minoris gratiæ. Vel dicendum, quod quamvis non revocet actu errantem, tamen gratia facit ne erret: & hæc eſt quædam revocatio ab errore.

SOLUTIO III.

Ad id quod ulterius quæritur de Angelis, & beatis, dicendum, quod viſio quæ eſt eſſentialis beatitudini, & caritas, & huiuſmodi quæ pertinent ad præmium ſubſtantiale, non augentur in eis ex quo iam beati ſunt effecti; ſed per hoc non tollitur quin aliquæ revelationes novæ fiant in eis, cum quantumcumque perficiatur eorum cognitio, in infinitum a Dei cognitione excedatur; & ſecundum illas novas revelationes conſurgunt ad Dei amorem, non quidem ut magis ament, ſed ut ſub alia ratione eorum amor dirigatur in Deum.

Dicendum igitur ad primum, quod Angelis facta eſt miſſio Filii, & Spiritus ſancti in ipſa collatione gratiæ, vel gloriæ. Ulterius etiam fit ad eos miſſio Filii, & Spiritus ſancti, poſtquam beati ſunt effecti, ſecundum novas revelationes, & novos modos amandi.

Et per hoc patet reſponſio ad primum. Quia quamvis non fiat ad eos miſſio ſecundum augmentum gratiæ intenſive, fit tamen, ſecundum quod quodammodo eorum gratia extenſive ad plura augetur ex novis revelationibus.

Ad ſecundum dicendum, quod in eadem miſſione non eſt idem nuntius, & ad quem fit miſſio; ſed in diverſis non eſt inconveniens. Dico igitur, quod in miſſione divinarum perſonarum ad nos, Angeli ſunt miſſi, vel nuntii, non tamquam ipſi menti illabentes, ſed per miniſterium exterius. In miſſione vero quæ fit ad eos, non ſunt ipſi ſicut nuntii, niſi forte ſecundum quod ſuperiores Angeli cooperantur divinis perſonis in illuminatione inferiorum. Sed tamen non erit abire in infinitum: quia eſt devenire ad ſupremos Angelos, qui immediate lumen divinæ revelationis recipiunt.

SOLUTIO IV.

Ad id quod ulterius quæritur de Chriſto, dicendum, quod non eſt dubium quin ad humanam naturam in Chriſto miſſus ſit Dei Filius miſſione viſibili quæ eſt in carnem. Sed utrum ad Chriſtum, ſecundum quod homo eſt, mittatur Filius inviſibiliter, vel Spiritus ſanctus viſibiliter, vel inviſibiliter, dubium eſt. Quidam enim dicunt, quod ad ipſum nulla inviſibilis miſſio facta eſt. Cuius rationem aſſignant: quia Chriſtus ab initio conceptionis ſuæ plenus fuit omni gratia: unde gratia in eo nullo modo fuit augmentata. Et ideo neque ratione collationis gratiæ, neque ratione augmenti poteſt ad eum fieri miſſio inviſibilis. Sed miſſio viſibilis Spiritus ſancti ad ipſum facta eſt, ad manifeſtationem interioris gratiæ, & non alicuius miſſionis interioris quæ aliquam novitatem in gratia importaret. Alii dicunt, & verius, ut videtur, quod ad animam Chriſti facta eſt miſſio inviſibilis in collatione gratiæ quam in initio ſuæ conceptionis accepit; ſed poſtmodum nulla miſſio ad eum facta eſt, quia nulla circa ipſius gratiam innovatio facta eſt.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod humana natura, quamvis tempore non fuerit ante unionem, tamen prius eſt ipſam conſiderare ſecundum intellectum in ſe quam ut unitam; & ideo ad ipſam fit miſſio Filii per gratiam unionis, quæ dicitur miſſio in carnem. Similiter etiam ſecundum quod intelligitur unita, adhuc eſt diſtans a divina natura, ſecundum conditionem naturæ, quamvis non ſecundum unitatem perſonæ: & ideo ad naturam humanam etiam unitam poteſt fieri miſſio per gratiam inviſibilem in mentem, quamvis tempore natura gratiam non præcedat.

Ad ſecundum dicendum, quod ſanctificare eſt ſanctum facere. Sanctum autem facere contingit dupliciter: vel ex non ſancto, vel ex ſancto. Ex non ſancto dupliciter: vel privative, ideſt quod primum fuerit natum habere ſanctitatem, non habens; & ſic ſanctificari non convenit Chriſto: vel negative, & ſic convenit Chriſto ex non ſancto fieri ſanctum ſecundum humanam naturam, quæ prius quam eſſet, ſancta non erat: & hoc ſufficit ad rationem miſſionis. Ex ſancto autem fieri ſanctum, eſt dupliciter. Vel ex minus ſancto facere magis ſanctum, & in tali ſanctificatione adhuc ſalvatur ratio miſſionis: ſed talis ſanctificatio, vel miſſio, Chriſto non competit. Vel ſecundum continuationem ſanctitatis, ut ſit ſanctificari, in ſanctitate continuari. Sed hoc proprie non dicitur. Unde hæc ſanctificatio non ſufficit ad rationem miſſionis, quia non ponitur aliqua innovatio; quamvis talis ſanctificatio Chriſto conveniat, ut ipſe dicit Ioan. XVII. 19. *Ego pro eis ſanctifico meipſum*.

Ad tertium, ſecundum aliam opinionem, poteſt dici, quod non omnis datio eſt miſſio, ſed illa quæ fit alicui præexiſtenti; quamvis hoc non multum habeat rationis.

Ad quartum patet reſponſio per prædicta (in cor. art.)

ARTICULUS II.

Utrum miſsio inviſibilis fuerit plenior poſt incarnationem quam ante.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod miſſio inviſibilis non plenior fuerit poſt incarnationem quam ante. Miſſio enim fit per quamdam irradiationem divinæ bonitatis in donis gratiæ gratum facientis. Sed ſol corporalis, cui bonitatem divinam Dionyſius aſſimilat IV. cap. de divin. Nom. ſemper æqualiter irradiat. Ergo videtur quod miſſio omni tempore æqualiter fiat.

2. Præterea. Auguſtinus (Lib. de bono coniugali cap. XXI.) dicit, quod cælibatus Ioannis non præfertur coniugio Abrahæ: & ita videtur quod ſancti novi teſtamenti non ſint maioris meriti quam ſancti veteris teſtamenti. Sed plenitudo miſſionis attenditur ſecundum copiam gratiæ, quæ eſt principium merendi. Ergo videtur quod non plenius ſit facta poſt incarnationem quam ante. Hoc etiam videtur, quod ſancti veteris teſtamenti proponuntur nobis in exemplum perfectæ virtutis, ſicut patet ad Hebr. XI. ut Iob proponitur in exemplum patientiæ, Abraham in exemplum Fidei; & ſic de aliis.

Contra. Auguſtinus IV. de Trin. (cap. XX.) exponens illud Ioan. VII. 39. *Nondum erat Spiritus datus, quia Ieſus nondum erat glorificatus: ait: Quomodo hoc intelligitur niſi quod illa datio Spiritus, vel miſſio futura erat, qualis numquam ante fuerat? Non enim antea nulla erat, ſed non talis erat*. Ergo videtur quod poſt incarnationem plenior fuerit.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod de miſſione poſſumus loqui dupliciter. Vel ex parte ipſius mittentis, & ſic cum apud ipſum nulla ſit tranſmutatio, æqualis ſit miſſio in omni tempore; niſi forte ſecundum prædeterminationem ſapientiæ, & præſcientiæ ſuæ, ſecundum quod præordinavit ſine ſui mutatione, ſecundum diverſas congruitates temporum, aliquid uno tempore facere, & non alio. Vel ex parte eorum ad quos ſit miſſio, & ſic illi qui magis ſunt parati ad perceptionem gratiæ, pleniorem gratiam conſequuntur.

Dicendum igitur, quod quia per adventum Chriſti remotum eſt obſtaculum antiquæ damnationis, totum humanum genus effectum eſt paratius ad perceptionem gratiæ quam ante: tum propter ſolutionem pretii, & victoriam diaboli: tum etiam propter doctrinam Chriſti, per quam clarius nobis innoteſcunt divina. Et ideo, loquendo communiter, plenior facta eſt miſſio poſt incarnationem quam ante: quia de plenitudine eius omnes accepimus. Sed verum eſt quod ad aliquas ſpeciales perſonas eſt in veteri teſtamento pleniſſima facta miſſio, ſecundum perfectionem virtutis; & ipſi tamen de plenitudine Chriſti acceperunt, inquantum in fide mediatoris ſalvati ſunt, ſecundum Auguſtinum (Lib. de peccato origin. ſive de Gratia Chriſti.)

Ad primum igitur dicendum, quod illa ratio procedit ex parte ipſius mittentis, qui, quantum in ſe eſt, ſemper æqualiter ſe habet ad gratiam conferendam.

Ad ſecundum dicendum, quod ſancti veteris teſtamenti dupliciter poſſunt conſiderari. Vel quantum ad gratiam perſonalem; & ſic per fidem mediatoris conſecuti ſunt gratiam æque plenam his qui ſunt in novo teſtamento, & multis plus, & multis minus. Vel ſecundum ſtatum naturæ illius temporis; & ſic cum adhuc continerentur obnoxii divinæ ſententiæ pro peccato primi parentis, nondum ſoluto pretio, erat in eis aliquod impedimentum, ut non ad eos ita plena miſſio fieret, ſicut fit in novo teſtamento etiam per traductionem in gloriam, in qua omnis perfectio naturæ amovetur.

ARTICULUS III.

Utrum per miſsionem inviſibilem efficimur ne ſimus in hoc mundo.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod per miſſionem inviſibilem efficimur quod non in hoc mundo ſimus. Qui enim eſt in cælis, non eſt in mundo. Sed Apoſtolus in perſona omnium ſanctorum dicit Phil. III. 20. *Noſtra converſatio in cælis eſt*. Ergo videtur quod ſancti ad quos fit miſſio, non ſint in mundo.

2. Item. Auguſtinus (Bernardus in tract. de præcepto, & diſpenſatione circa finem.) dicit, quod anima verius eſt ubi amat, quam ubi eſt. Sed eſſe eſſentialiter in aliquo, eſt veriſſimus modus eſſendi in eo. Ergo ſancti eſſentialiter ſunt in cæleſtibus, quæ amant.

3. Præterea. Cum anima ſit ſubſtantia incorporalis, non determinatur ad locum niſi per accidens. Ibi ergo erit anima eſſentialiter ubi eſt per accidens. Sed in ſuo obiecto eſt anima per accidens ſicut in ſua materia. Ergo eſſentialiter eſt ubi eſt ſuum obiectum.

4. Præterea. Nos dicimus Angelos eſſe in aliquo loco, propter hoc quod ibi operantur. Sed operatio animæ eſt circa obiectum. Ergo anima eſſentialiter eſt ubi eſt ſuum obiectum.

Contra. Forma numquam excedit id cuius eſt forma. Sed anima eſt forma eſſentialis corporis. Ergo non eſt eſſentialiter niſi ubi eſt corpus. Corpus autem numquam eſt extra mundum, quamdiu vivimus. Ergo miſſio inviſibilis non facit nos in hoc mundo non eſſe.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod anima noſtra comparatur ad duo: ſcilicet ad corpus, cui dat eſſe ſubſtantiale, per quod etiam ipſa eſt: non enim eſt aliud animæ eſſe quam hoc quod corpori dat, ut ſupra dictum eſt (diſt. VIII. quæſt. v. art. 2.) Comparatur etiam ad obiectum ſuum, a quo recipit eſſe ſecundum perfectionem ſecundam, quod eſt eſſe accidentale. Et ideo anima eſſentialiter eſt ubi eſt corpus ſuum, ad quod habet eſſentialem relationem. Ubi autem eſt obiectum ſuum, non eſt eſſentialiter, ſed ſolum per quamdam conformitatem, prout dicitur, quod ſcientia eſt aſſimilatio ſcientis ad rem ſcitam.

Et hoc modo intelligitur, quod dicitur in littera: *Secundum quod aliquod æternum mente percipimus, non in hoc mundo ſumus*: quia non conformatur affectus noſter, & intellectus mundanis rebus, & caducis, ſed cæleſtibus, & æternis: & ſic etiam intelligendum eſt quod Apoſtolus dicit (loc. cit.) *Noſtra converſatio in cælis eſt*.

Unde patet reſponſio ad primum.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis eſſe ſubſtantiale animæ ſit in coniunctione ad corpus, tamen tota nobilitas ipſius eſt, ſecundum quod per actus ſuos nobiliſſimos ſuis perfectionibus coniungitur. Et ideo Auguſtinus dicit animam verius eſſe ubi amat, quia ubi eſt, ſecundum ſuum nobilius eſſe, quod eſt ſecundum perfectionem ultimam.

Ad tertium dicendum, quod locus non convenit animæ niſi per accidens; tamen ad hoc quod in loco eſſentialiter eſſe dicatur, oportet quod etiam eſſentialiter coniungatur ei, ratione cuius ſibi locus attribuitur. Sed anima non coniungitur obiecto ſuo eſſentialiter, ſed tantum ſecundum ſimilitudinem ipſius receptam in anima: quia lapis non eſt in anima, ſed ſpecies lapidis, ſecundum Philoſophum (III. de Anim. text. XXXVIII.) cui etiam ſpeciei, ſive intentioni, coniungitur anima, non quantum ad eſſe primum, quod eſt ſubſtantiale, ſed quantum ad eſſe ſecundum, quod eſt eſſe accidentale. Et ideo ratione obiecti ſui non dicitur anima eſſentialiter eſſe in loco.

Ad quartum dicendum, quod operatio Angeli in res corporales eſt operatio activa; & ideo oportet quod per virtutem ſuam, quæ non ſeparatur ab eſſentia ſua, coniungatur corpori in quod operatur, ſicut motor mobili. Sed operatio animæ intellectualis in rem quam cognoſcit, & diligit, eſt ope-

operatio non activa, ſed receptiva; & ideo non oportet quod coniungatur ei eſſentialiter, ſed quod intentio illius recipiatur in ipſa anima.

EXPOSITIO SECUNDAE PARTIS TEXTUS.

Secundum quam etiam miſſus poſſet dici: quia ex hoc ipſo quod Filius à Patre eſt, convenientiam habet, ut ab eo mittatur, ut miſſio non ſecundum actum miſſionis intelligatur, ſed ſecundum aptitudinem ad miſſionem.

Et tunc unicuique mittitur, cum a quoquam cognoſcitur. Hoc intelligendum eſt non tantum de cognitione ſpeculativa, ſed quæ eſt etiam quodammodo experimentalis: quod oſtendit hoc quod ſequitur, *Atque percipitur*: quod proprie experientiam in dono percepto demonſtrat. Dicitur autem anima rationalis in Deum proficiens quantum ad ſtatum viæ, perfecta in Deo quantum ad ſtatum patriæ, ubi utraque miſſio complebitur propter perfectam cognitionem, & perfectum amorem.

Quomodo quotidie mittitur ad ſanctos. Non quod ei qui gratiam habet, quotidie miſſio fiat; ſed per hoc oſtenditur nullum tempus eſſe determinatum miſſioni Spiritus ſancti, vel Filii, ad quod divina liberalitas coaptetur.

Pater enim eſt ... principium totius Divinitatis. Hoc poteſt exponi dupliciter. Primo ut in totalitate Deitatis perfectio deſignetur; & ſic principium totius Deitatis Pater dicitur, inquantum eſt principium Filii, in quo eſt perfecta Deitas. Sed hoc intentioni Auguſtini non competit: quia per hunc modum etiam Filius totius Divinitatis principium diceretur: quia Spiritus ſanctus, cuius eſt principium, perfectam Divinitatem habet. Unde melius exponitur ut deſignetur totalitas divinarum perſonarum quantum ad numerum; ut ſic intelligatur principium totius Divinitatis, quia in omnibus perſonis divinis ipſe eſt principium, non quod ſui ipſius principium ſit; ſicut & fundamentum dicitur principium totius domus, quamvis non ſui ipſius. Ideo vero melius dicitur principium Deitatis, quam Divinitatis, quia divinum a Deo denominatur: unde Divinitas importat participatam Deitatem, & non per eſſentiam, qualiter in Deo eſt.

DISTINCTIO XVI.

De miſſione Spiritus ſancti, quæ fit duobus modis, viſibiliter, & inviſibiliter.

NUnc de Spiritu ſancto videndum eſt, præter illam ineffabilem, & æternam proceſſionem, qua procedit a Patre, & Filio, & non a ſeipſo, quæ ſit eius temporalis proceſſio, quæ dicitur miſſio, ſive datio. Ad quod dicimus, quod ſicut Filius duobus modis dicitur mitti: uno quo viſibiliter apparuit; altero quo inviſibiliter caſtis mentibus percipitur: ita & Spiritus ſanctus a Patre, & Filio, ac ſeipſo duobus modis procedere, ſive mitti, ſive dari dicitur: uno viſibiliter, altero inviſibiliter. Datus enim eſt viſibilis creaturæ demonſtratione, ſicut in die pentecoſtes, aliiſque vicibus; & datur quotidie inviſibiliter illabendo mentibus fidelium.

Prius de illo modo miſſionis qui fit viſibiliter.

ET primo agamus de illo miſſionis modo qui fit viſibili ſpecie. De hoc Auguſtinus in II. Lib. de Trinit. (cap. v.) ita ait: „ In promptu eſt intelligere de Spiritu ſancto, cur miſſus ipſe dicatur. Facta eſt enim quædam creaturæ ſpecies ex tempore, in qua viſibiliter oſtenderetur Spiritus ſanctus, ſive cum in ipſum Dominum corporali ſpecie columbæ deſcendit (Matth. III.) ſive cum in die pentecoſtes factus eſt ſubito de cælo ſonus, quaſi ferretur flatus vehemens, & viſæ ſunt illis linguæ diviſæ, ſicut ignis, qui & inſedit ſuper

„ ſin-

„ ſingulos eorum (Act. 11.) Hæc operatio viſibiliter expreſſa, & oculis oblata „ mortalibus, miſſio Spiritus ſancti dicta eſt: non ut appareret eis ipſa ſubſtantia, „ qua & ipſe inviſibilis, & incommutabilis eſt, ſicut Pater, & Filius; ſed ut ex- „ terioribus viſis, corda hominum commota, a temporali manifeſtatione venientis „ ad occultam æternitatem ſemper præſentis convetterentur. “ Ecce his verbis aperit Auguſtinus illum modum miſſionis qui viſibiliter exhibetur; cum tamen ipſe Spiritus in ſui natura non videatur. Qui nec in illis creaturis magis erat quam in aliis, ſed ad aliud. In illis enim erat, ut per eas ad homines veniens, oſtenderetur eſſe in illis ad quos creaturæ illæ veniebant. Non enim Spiritus ſanctus temporali motu tunc venit, vel deſcendit in homines; ſed per temporalem motum creaturæ ſignificata eſt ſpiritualis, & inviſibilis Spiritus ſancti infuſio. Et, ut apertius dicam, per illum modum miſſionis Spiritus ſancti corporaliter exhibitum monſtrata eſt ſpiritualis, & interior miſſio Spiritus ſancti, ſive donatio, de qua agendum eſt.

Cum Filius ſit minor Patre ſecundum formam creatam, in qua apparuit, cur non & Spiritus ſanctus ſimiliter?

SEd prius quærendum eſt, cum Filius dicatur minor Patre ſecundum miſſionem, qua in forma creata apparuit, cur Spiritus ſanctus non dicatur ſimiliter minor Patre, cum in forma creata apparuerit. Nam de Filio, quod minor ſit ſecundum formam, qua miſſus apparuit, aperte oſtendit Auguſtinus in IV. Lib. de Trinit. (cap. XIX.) dicens: „ Miſit Deus Filium ſuum factum ex muliere, „ factum ſub lege (Galat. IV. 4.) uſque adeo parvum, ut factum; itaque eo miſ- „ ſum quo factum. Fateamur ergo factum minorem, & intantum minorem inquantum „ factum, & intantum factum inquantum miſſum. “ Ecce habes quia Filius, inquantum eſt miſſus, ideſt factus, minor eſt Patre. Cur ergo Spiritus ſanctus non dicitur minor Patre, cum & ipſe creaturam aſſumpſerit, in qua apparuit? Quia aliter Spiritus ſanctus aſſumpſit creaturam, in qua apparuit, aliter Filius. Nam Filius accepit per unionem, Spiritus vero non. Filius enim accepit hominem, ita ut fieret homo; Spiritus vero ſanctus non ita accepit columbam, ut fieret columba. De hoc Auguſtinus in II. Lib. de Trinit. (cap. VI.) ita ait. „ Ideo nuſquam „ ſcriptum eſt, quod Deus Pater maior ſit Spiritu ſancto, vel Spiritus ſanctus mi- „ nor Patre: quia non ſic eſt aſſumpta creatura, in qua apparet Spiri- „ tus ſanctus, ſicut aſſumptus eſt Filius hominis, in qua forma, ipſius Dei Verbi „ perſona præſentaretur, non ut haberet Verbum Dei, ſicut alii ſancti ſapientes, „ ſed quod ipſum Verbum erat. Aliud eſt enim Verbum in carne, aliud Verbum „ caro; ideſt, aliud eſt Verbum in homine, aliud eſt Verbum homo. Caro enim „ pro homine poſita eſt in eo quod ait (Ioan. I. 14.) Verbum caro factum eſt. „ Non ergo ſic aſſumpta eſt creatura, in qua apparuit Spiritus ſanctus, ſicut aſſum- „ pta eſt caro illa, & humana forma ex virgine Maria. Non enim columbam, „ vel illum flatum, vel illum ignem beatificavit, ſibique in unitatem perſonæ „ coniunxit Spiritus ſanctus in æternum. “ Aperte ex prædictis oſtenſum eſt, ſecundum quid Filius minor dicatur Patre, & quare Filius dicatur Patre minor, & non Spiritus ſanctus.

Quod Filius, ſecundum quod homo factus eſt, non modò Patre, ſed Spiritu ſancto, & etiam ſeipſo minor eſt.

NOtandum autem, quod Filius, ſecundum quod homo factus eſt, non tantum Patre, ſed Spiritu ſancto, & etiam ſeipſo minor dicitur. Et quod etiam ſeipſo minor dicatur, ſecundum formam ſervi, Auguſtinus oſtendit in I. Lib. de Tri-

Trinit. (cap. VII. VIII. & IX.) dicens: „ Erraverunt homines ea quæ de Chri-
„ ſto ſecundum hominem dicta ſunt, ad eius ſubſtantiam, quæ ſempiterna eſt,
„ transferentes: ſicut illud quod ipſe Dominus ait (Ioan. XIV. 28.) Pater ma-
„ ior me eſt: quod propter formam ſervi Veritas dicit: ſecundum quem modum
„ etiam ſeipſo minor eſt Filius: quomodo enim non etiam ſeipſo minor eſt fa-
„ ctus qui ſeipſum exinanivit, formam ſervi accipiens? Non enim ſic accepit
„ formam ſervi ut formam Dei amitteret, in qua erat æqualis Patri. In forma
„ Dei, Unigenitus Patris eſt æqualis Patri; in forma ſervi etiam ſeipſo minor
„ eſt. Non ergo immerito Scriptura dicit utrumque, ſcilicet & æqualem Patri
„ Filium, & Patrem maiorem Filio. Illud enim propter Dei formam, hoc autem
„ propter formam ſervi intelligitur. " De hoc eodem in Lib. II. de Trinit. (cap.
I.) ait: „ Dei Filius æqualis eſt Patri ſecundum Dei formam, in qua eſt, &
„ minor Patre ſecundum formam ſervi, quam accepit: in qua non modo Patre,
„ ſed etiam Spiritu ſancto; nec hoc tantum, ſed etiam ſeipſo minor inventus
„ eſt: " propter quam, ut idem ait in Lib. contra Maximinum * (epiſt. LXVI.)
hic etiam non tantum Patre, ſed etiam ſeipſo, Spirituque ſancto minor factus
eſt, & etiam minoratus eſt paulo minus ab Angelis (Pſalm. VIII.) Eſt ergo
Dei Filius (ut ipſe ait in II. Lib. de Trinit. (cap. VII.) Deo Patri natura æ-
qualis, habitu minor, ideſt in forma ſervi quam accepit. His auctoritatibus aper-
te oſtenditur Filius ſecundum formam ſervi minor Patre, & ſeipſo, & Spiritu
ſancto.

Hilarius aliter dicit, ſcilicet quod Pater ſit maior, nec Filius tamen minor.

Hilarius autem dicere videtur, quod Pater ſit maior Filio, nec tamen Filius
ſit minor Patre. Pater enim dicitur maior propter auctoritatem, quia in
eo eſt auctoritas generationis, ſecundum quam ipſe Filius dicit (Ioan. XIV. 28.)
„ Pater maior me eſt: " & Apoſtolus (Philip. II. 9.) „ Donavit ei nomen
„ quod eſt ſuper omne nomen. " Cum ergo ait: „ Pater maior me eſt: " hoc
eſt ac ſi diceret: Donavit mihi nomen. „ Si ergo (inquit Hilarius in Lib. IX.
„ de Trinit. poſt med.) donantis auctoritate Pater maior eſt, numquid per do-
„ ni confeſſionem Filius minor eſt? Maior itaque donans eſt; ſed minor
„ iam non eſt cui unum eſſe donatur: ait enim (Ioan. X. 30.) Ego, & Pa-
„ ter unum ſumus. Si non hoc donatur Ieſu, ut confitendus ſit in gloria Dei
„ Patris, minor Patre eſt. Si autem in eadem gloria ei donatur eſſe qua Pater
„ eſt, habes & in donantis auctoritate, quia maior eſt, & in donati confeſſio-
„ ne, quia unum ſunt. Maior itaque Pater Filio eſt, & plane maior, cui tan-
„ tum donat eſſe quantus eſt ipſe, cui innaſcibilitatis imaginem ſacramento nati-
„ vitatis impartit, quem ex ſe in forma ſua generat. " Audiſti lector quid ſu-
per hoc dicat Hilarius, cuius verba ubicumque occurrerint, diligenter nota, pie-
que intellige.

DIVISIO TEXTUS.

Poſtquam determinavit de proceſſione temporali Spiritus ſancti in communi, hic deſcendit ad ſpeciales modos miſſionis: & dividitur in partes duas. In prima determinat de miſſione viſibili; in ſecunda de inviſibili, XVII. diſtinct. ibi, *Iam nunc accedamus ad aſſignandum miſſionem Spiritus ſancti qua inviſibiliter mittitur in corda fidelium.* Prima in duas. In prima diſtinguit duos modos proceſſionis temporalis Spiritus ſancti; in ſecunda oſtendit differentiam ipſius ad viſibilem miſſionem Filii, ibi, *Sed prius quærendum eſt*. Et hæc in duas. In prima oſtendit differentiam per hoc quod Filius ſecun-

EX EDIT. P. NICOLAI.

* In Epiſtola ad Maximum, ſcilicet Epiſt. LXVI. quam Maximo Medico recens ad Eccleſiam ab hæreſi converſo ſuam converſionem gratulatur.

Digitized by Google

dum viſibilem miſſionem minor Patre dicitur, non autem Spiritu ſancto; in ſecunda ex conſequenti oſtendit alium modum quo Pater maior Filio dici poteſt, quam propter miſſionem viſibilem, ibi, *Hilarius autem videtur dicere, quod Pater maior ſit Filio, nec tamen Filius minor Patre*. Circa primum duo facit. Primo oſtendit quod Filius propter miſſionem viſibilem minor Patre dicitur, non autem Spiritu ſancto; ſecundo oſtendit quod propter eamdem viſibilem miſſionem Filius ſeipſo, & Spiritu ſancto minor dici poteſt, ibi, *Notandum autem, quod Filius, ſecundum quod homo factus eſt, non tantum Patre, ſed Spiritu ſancto, & etiam ſeipſo minor dicitur*.

QUAESTIO I.

AD intellectum huius partis quatuor quæruntur.

Primo. De ipſa miſſione viſibili ſecundum ſe.

Secundo. Ad quos fieri debeat.

Tertio. Quibus ſpeciebus.

Quarto. Per quos miſſio viſibilis adminiſtrata ſit.

ARTICULUS I.

Utrum miſſio viſibilis conveniat divinæ perſonæ.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod miſſio viſibilis divinæ perſonæ non competat. Miſſio enim eſt, ut prius dictum eſt (diſt. xv. q. 1. art. 1.) ſecundum quod divina perſona aliquo novo modo eſt in aliquo quo prius non fuit. Sed in nulla creatura viſibili poteſt eſſe aliquo modo quo prius non fuerit: eſt enim in omnibus creaturis eſſentialiter, potentialiter, præſentialiter; & præter hoc eſt in ſanctis mentibus per gratiam, quo modo in aliquo viſibili corporeo eſſe non poteſt. Ergo videtur quod miſſio viſibilis non poſſit eſſe.

2. Si dicis, quod eſſe in illis creaturis viſibilibus alio modo eſt, quia ſicut in ſigno: contra. Omnis effectus repræſentans cauſam eſt ſignum illius quo in ipſam poteſt deveniri. Sed omnes creaturæ repræſentant ipſum Deum tamquam cauſam per imaginem, vel veſtigium. Ergo ſecundum hoc in omnibus creaturis mittetur viſibiliter, nec alio modo erit in illis viſibilibus creaturis, in quibus mitti dicitur, quam prius.

3. Præterea. Ratio ſacramenti eſt quod in ipſo ſit Deus ſicut in ſigno viſibili. Si igitur propter hoc dicitur viſibiliter mitti, quia in rebus viſibilibus eſt, ſicut in ſignis; tunc illæ res eſſent ſacramenta, & in omnibus ſacramentis eſſet miſſio viſibilis.

4. Præterea. Auguſtinus dicit in littera, quod ex hoc Spiritus ſanctus viſibiliter mitti dicitur, quod facta eſt quædam ſpecies creaturæ ex tempore, in qua viſibiliter oſtenderetur. Sed in apparitionibus veteris teſtamenti in viſibilibus creaturis oſtendebantur divinæ perſonæ, ſicut ipſi Abrahæ, Geneſ. xviii. Ergo ſecundum hoc videtur quod miſſio viſibilis non ſit aliud quam apparitio.

5. Si dicatur, quod miſſio viſibilis oſtendit miſſionem inviſibilem, quod non facit apparitio: contra. Per miſſionem inviſibilem efficitur aliquis dignus Dei amore. *Sed nemo ſcit utrum amore, vel odio dignus ſit*: Eccle. ix. 1. nec videtur hoc utile ſcire, quia alias non eſſet ita homini occultatum. Ergo videtur quod nulla viſibilis apparitio fiat ad miſſionis interioris manifeſtationem.

6. Præterea. Nihil poteſt manifeſtari per aliquid, niſi ſufficienter illud ducat in ipſum. Sed nulla creatura viſibilis ducit ſufficienter in cognitionem gratiæ inviſibilis. Ergo videtur quod inviſibilis miſſio per viſibiles ſpecies non manifeſtetur.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut proceſſio temporalis non eſt alia quam proceſſio æterna eſſentialiter; ſed addit aliquem reſpectum ad effectum temporalem: ita etiam miſſio viſibilis non eſt alia eſſentialiter ab inviſibili miſſione Spiritus ſancti; ſed addit ſolam rationem manifeſtationis per viſibile ſignum.

Ad rationem ergo viſibilis miſſionis Spiritus ſancti tria concurrunt, ſcilicet quod miſſus ſit ab aliquo, & quod ſit in alio ſecundum aliquem ſpecialem modum, & quod utrumque iſtorum per aliquod viſibile ſignum oſtendatur, ratione cuius tota miſſio viſibilis dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod illa viſibilis creatura, ſecundum quam miſſio dicitur viſibilis, aliter ſe habet in miſſione viſibili Filii, & in miſſione viſibili Spiritus ſancti. Quia in miſſione Filii ſe habet non ſolum ut per quod, vel in quo oſtenditur miſſio, ſed etiam ut ad quod ſit miſſio: quia naturam humanam viſibilem aſſumpſit in unitatem perſonæ: ſecundum quam aſſumptionem viſibiliter in carnem mitti dicitur.

Digitized by Google

Et ideo in ipſa natura viſibili quodam novo modo (a) per carnem exiſtit, ſcilicet per unionem non tantum in anima, ſed etiam in corpore. At in miſſione viſibili Spiritus ſancti illa creatura viſibilis non ſe habet ut ad quod ſit miſſio; ſed ſolum ut oſtendens miſſionem inviſibilem factam in aliquem: & ideo non oportet quod in illa creatura viſibili ſit novo modo, niſi ſicut in ſigno; ſed eſt novo modo in eo ad quem ſit miſſio.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis omnis creatura ſignificet Deum eſſe, & bonitatem ipſius; non tamen ſignificat ipſum eſſe per gratiam in aliquo, niſi ad hoc ſpecialiter inſtituatur; ſicut illæ creaturæ viſibiles ad hoc ſpecialiter factæ ſunt, ut in eis præſentia Spiritus ſancti inſinuetur.

Ad tertium dicendum, quod per ſacramenta ſignificatur præſentia divinæ inhabitationis, ſicut in ſignis inſtitutis, non ad tempus, ſed ſemper. Sed illæ creaturæ viſibiles non fuerunt inſtitutæ ut ſignificarent gratiam divinæ inhabitationis ſemper, ſed ſolum in illo tempore determinato: & ideo non eſt ſimile. Vel aliter dicendum, & melius, quod ſacramenta veteris legis ſignificabant quidem gratiam affuturam, ſed non præſentem, eo quod in eis gratia non conferebatur. Sacramenta vero novæ legis non tantum ſunt ſigna, ſed etiam cauſæ quodammodo; & ideo non ſignificant gratiam ut iam habitam, ſed ut per ſacramenta inducendam. Sed illæ ſpecies ſunt tantum ſigna præſentis gratiæ, & non cauſæ: ſicut patet quod circa Chriſtum, ad quem viſibilis miſſio facta eſt, nihil gratiæ inviſibilis effectum eſt. Unde etiam omnes ad quos miſſio viſibilis facta eſt, gratiam habent; non autem omnes quibus ſacramenta conferuntur, gratiam ſuſcipiunt, quia cauſalitas ſacramentorum impeditur: ſignificant enim gratiam, non ut exiſtentem, ſed ut cauſandam quodammodo per ipſa.

Ad quartum dicendum, quod miſſio viſibilis includit in ſe apparitionem, & ſuper hoc aliquid addit, ſcilicet rationem miſſionis: quæ in duobus conſiſtit, ut dictum eſt (in corp. art.) Unde de ratione apparitionis non eſt niſi quod aliquod divinum in ſigno viſibili manifeſtetur; non autem quod manifeſtetur origo unius perſonæ ab alia, nec inhabitatio ſecundum ſpecialem modum eſſendi in eo cui ſit apparitio, vel in aliquo alio; ſicut patet in apparitione facta Abrahæ: quamvis enim apparuerint tres ad manifeſtandum numerum perſonarum, tamen ordo unius perſonæ, ſecundum quem eſt ab alio, in illo ſigno viſibili non manifeſtabatur: & inde eſt quod apparitio poteſt Patri convenire, non autem miſſio viſibilis.

Ad quintum dicendum, quod nullus per ſe poteſt ſcire utrum dignus ſit odio, vel amore; ſed poteſt ſibi divinitus propter aliquam utilitatem manifeſtari; & non ſolum ſibi, ſed aliis etiam: quia quod eſt uni utile, non eſt utile omnibus. Unde non oportet quod ſi uni reveletur, quod omnibus.

Ad ſextum dicendum, quod quamvis una creatura viſibilis non ſufficiat ad hoc quod ducat in cognitionem inviſibilis miſſionis, tamen ex ſua novitate excitat videntes in admirationem, & inquiſitionem, & tunc inquirentibus per gratiam inviſibilem, & per doctrinam prædicatoris exterius poteſt miſſio inviſibilis deſignata edoceri.

ARTICULUS II.

Utrum miſſio viſibilis debuerit fieri ad patres veteris teſtamenti.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur etiam quod ad patres veteris teſtamenti miſſio viſibilis fieri debuerit. Miſſio enim viſibilis eſt ſignum inviſibilis miſſionis. Sed ad patres veteris teſtamenti facta eſt miſſio inviſibilis, ut ſupra dictum eſt [diſtinct. xv. q. 5. art. 2.] Ergo videtur quod etiam viſibilis fieri debuerit.

2. Præterea. Conſtat quod gratia novi teſtamenti eſt gratia plenitudinis, inquantum de plenitudine Chriſti omnes accepimus. Si igitur ad illos de primitiva Eccleſia propter gratiæ plenitudinem miſſio Spiritus ſancti fiebat, videtur quod etiam ad omnes fideles fieri debuerit.

3. Præterea. Per viſibiles miſſiones, & viſibilia ſigna, Apoſtoli notitiam fidei in multos diffuderunt, ſicut dicitur Marci ult. *Illi autem profecti, prædicaverunt ubique, Domino cooperante, & ſermonem confirmante ſequentibus ſignis.* Sed ſicut illi tenebantur ad prædicationem fidei, ita etiam & prælati noſtri temporis. Ergo videtur quod ad eos etiam miſſio viſibilis fieri debeat.

4. Præterea. Conſtat quod beata Virgo pleniſſimam gratiam habuit inter omnes puras creaturas. Si igitur miſſio viſibilis

(a) *Al. omittitur per carnem.*

Digitized by Google

ſit ad oſtendendum plenitudinem gratiæ inhabitantis, videtur quod ad ipſam fieri debuerit miſſio ſpecialis.

5. E contrario videtur quod ad Chriſtum non debuit fieri miſſio. Miſſio enim viſibilis eſt ſignum inviſibilis miſſionis. Sed ad Chriſtum nulla miſſio inviſibilis Spiritus ſancti facta eſt, niſi forte in principio ſuæ conceptionis. Ergo videtur quod poſtmodum nulla miſſio viſibilis ad eum fieri debuerit.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut in miſſione inviſibili Spiritus ſancti ex plenitudine divini amoris redundat gratia in mentem, & per illum effectum gratiæ accipitur cognitio illius perſonæ divinæ experimentalis ab ipſo cui fit miſſio; ita in miſſione viſibili attenditur alius gradus redundantiæ, inquantum ſcilicet gratia interior propter ſui plenitudinem quodammodo redundat in viſibilem oſtenſionem, per quam manifeſtatur inhabitatio divinæ perſonæ, non tantum ei cui fit miſſio, ſed etiam aliis. Unde oportet quod ad miſſionem viſibilem duo concurrant, ſcilicet quod ſit gratiæ plenitudo in illis ad quos fit miſſio, & ulterius quod plenitudo ordinetur ad alios, ut per aliquem modum gratia abundans redundet in eos: propter quod manifeſtatio gratiæ interioris non tantum habenti, ſed etiam aliis fit. Et ideo Chriſto primo, & poſtmodum Apoſtolis miſſio, viſibilis ſcilicet, facta eſt: quia per eos pluries gratia diffuſa eſt, ſecundum quod per eos Eccleſia plantata eſt.

Ad primum igitur dicendum, quod quamvis aliqui patres veteris teſtamenti gratiam pleniſſimam acceperint perſonalem, tamen quia nondum erat tempus gratiæ, propter impedimentum originalis peccati, a quo nondum morte Chriſti natura humana remedium acceperat, ideo non debuit ſignificari plenitudo gratiæ ut præſens, ſed tantum ut futura in apparitionibus, & legalibus ſacramentis. Vel ex alia parte non erat tunc tempus ſpiritualis propagationis, per quam ſpirituali modo diverſæ gentes in Dei cognitione regenerantur; ſed carnali propagatione cultus divinus a patribus in filios procedebat: & ideo non debuit ſignificari gratia per miſſionem viſibilem, quæ ſignificat gratiam tendentem in alios.

Ad ſecundum dicendum, quod fideles primitivæ Eccleſiæ erant quaſi ſemen quoddam ſpirituale, per quos debuit pullulare fides in omnibus gentibus; & ideo ad eos viſibilis miſſio facta eſt, ad oſtendendum quod per eos plantanda erat Eccleſia in cognitione Dei per univerſum mundum.

Ad tertium dicendum, quod duplici ratione non oportet modo fieri miſſionem viſibilem, ſicut tunc. Primo quia iſte eſt naturalis ordo quod ex viſibilibus in inviſibilia veniatur. Unde primis tamquam adhuc rudibus in Dei cognitione ſigna viſibilia oſtendebantur; ſed iam modo innoteſcente, & publicata fide, ſufficit cognitio in inviſibilibus ſignis, quæ ſunt dona gratiarum mentibus infuſa. Videmus enim aliquid proficere novæ plantulæ, quod poſtmodum ſibi non adhibetur, quando ad perfectum venit. Alia ratio eſt, quia ſigna illa, & viſibiles miſſiones fuerunt quaſi argumentum confirmans fidei veritatem. Illius autem cuius probatio ſemel perfecta eſt, non oportet probationem iterari; ſed ex ſuppoſitione prioris probationis procedere. Ita etiam non oportet quod per nova ſigna modo fides probetur, ſed per ea quæ tunc facta ſunt.

Ad quartum dicendum, quod inter alios qui fuerunt de primitiva Eccleſia, in die pentecoſtes, etiam beatæ Virgini viſibilis miſſio Spiritus ſancti facta eſt. Sed quamvis ſingularem plenitudinem gratiæ conſecuta ſit, tamen non fuit ad ipſam facta miſſio viſibilis ſpecialis: quia non ordinabatur gratia ſua ad plantationem Eccleſiæ per modum doctrinæ, & adminiſtrationis ſacramentorum, ſicut per Apoſtolos factum eſt. Unde Apoſtolus dicit I. ad Timoth. II. 12. (a). *Mulierem in Eccleſia loqui non permitto*.

Ad quintum dicendum, quod miſſio viſibilis oſtendit miſſionem inviſibilem non ſemper tunc fieri, ſed ſufficit ſi etiam prius facta fuerit. Quare autem tunc miſſio viſibilis ad Chriſtum facta ſit, dicetur infra (art. ſeq.)

ARTICULUS III.

Utrum miſſio viſibilis fiat tantum in ſpecie corporali.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod miſſio viſibilis non ſolum fiat in ſpecie corporali. Eſt enim triplex miſſionis genus, ſcilicet corporalis, imagina-

(a) Vulgata: *Docere autem mulieri non permitto.*

Digitized by Google

ria, & intellectualis, ut dicitur * in Gloſſa Iſidori. Per quamlibet autem harum poteſt fieri divinorum manifeſtatio. Ergo videtur quod ſicut eſt miſſio aliqua quæ fit ſecundum viſionem intellectualem, ſcilicet per gratiam invisibilem, & aliqua quæ fit ſecundum corporalem, ſcilicet ſecundum ſpecies corporales; ita etiam ſit aliqua ſecundum viſionem imaginariam per ſpecies imaginarias.

2. Præterea. Quanto aliquid nobilius eſt, tanto nobiliores proprietates habet. Sed nobilioribus proprietatibus creatura nobilior divinam bonitatem repræſentat. Ergo cum miſsio viſibilis, ſit ad manifeſtandum divinas perſonas, videtur quod ſemper per creaturas nobiliſsimas fieri debet, ut per ſtellam, vel aliquid huiuſmodi, & non per columbam, vel ignem.

3. Præterea. Spiritum veritatis non decet aliqua fictio. Sed Spiritus ſanctus eſt ſpiritus veritatis, ut dicitur Ioan. xv. Ergo non decet quod per aliquas ſpecies, quibus non ſubſit rei veritas, appareat: & ita videtur quod columba illa, in qua apparuit, verum animal fuerit, & linguæ, & ignis, veræ linguæ, & verus ignis. Quod non videtur, quia non comburebat ignis, & columba peracto illo officio, reverſa eſt in priſtinam materiam, ut ſancti dicunt. Et præterea ſi eſſent veræ res, non dicerent in aliud.

4. Præterea. Spiritus ſanctus unus eſt, ut dicitur I. Corinth. xii. 13. *Uno ſpiritu potati ſumus*. Sed ſignum debet reſpondere ſignato. Ergo videtur quod in uno tantum ſigno Spiritus ſanctus apparere debuerit.

5. Præterea. Sicut Spiritus ſanctus inviſibiliter mittitur in mentem, ita & Filius; & per utramque miſſionem ordinatur aliquis ad plantationem Eccleſiæ. Cum igitur miſſio viſibilis ad hoc oſtendendum facta ſit, videtur quod ſicut Spiritus ſanctus viſibilibus ſignis ad aliquos miſſus eſt, ita & Filius etiam ſine hoc quod carnem aſſumpſit.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (art. anteced.) miſsio viſibilis fit ad ſignificandum plenitudinem gratiæ redundantis in multos: propter quod manifeſtatio talis aliis etiam fit. Redundat autem gratia dupliciter, ſcilicet per inſtructionem, & per operationem, ſecundum quod ſe habet aliquo modo ille in quo eſt gratiæ plenitudo, efficienter ad gratiam. Uterque autem modus redundantiæ fuit in Chriſto. Ipſe enim per doctrinam ſuam nos in Dei cognitionem adduxit, ut dicitur Ioan. 1. 18. *Unigenitus, qui eſt in ſinu Patris, ipſe enarravit*. Ipſe etiam gratiam dedit, inquantum Deus effective, & inquantum homo per modum meriti. Unde ad ſignificandum redundantiam gratiæ ipſius in nos per modum operationis, facta eſt miſsio viſibilis ad ipſum in baptiſmo: quia tunc ipſe nihil accipiens a baptiſmo, tactu ſuæ mundiſſimæ carnis vitam regenerantem contulit aquis, efficienter ut Deus, & meritorie ut homo. Et ideo in ſpecie columbæ facta eſt ad eum miſsio Spiritus ſancti, ad ſignificandum fecunditatem ſpiritualem: quia columba animal fecundiſſimum eſt. Propter quod etiam Pater apparuit in ſono vocis naturalem filiationem ipſius proteſtans, dicens (Matth. xvii. 5.) *Hic eſt Filius meus dilectus*. Ad cuius filiationis ſimilitudinem per baptiſmalem gratiam in filios adoptionis regeneramur, ut dicitur Roman. viii. 29. *Quos præſcivit, eos & prædeſtinavit conformes fieri imagini Filii eius*. Ad inſinuandum vero redundantiam gratiæ ex ipſo in alios per modum doctrinæ, apparuit Spiritus ſuper ipſum in nube lucida, cuius eſt lumen ſpargere. Iob xxxvii. 11. *Nubes ſpargunt lumen ſuum*. In quo ſignatur effuſio doctrinæ per prædicationem, ſecundum Gregorium (Lib. XVII. Moral. cap. xxii. al. xix.) Et hoc in transfiguratione, ut dicitur Matth. xvii. ſecundum Gloſſam Auguſtini (Lib. Annot. in Iob cap. xxxvii.) & (a) Bernardi. Et ideo cum vox Patris tunc ſuper ipſum intonuit, *Hic eſt Filius meus dilectus*, additum eſt, *ipſum audite*. Unde patet quod non oportet fieri viſibilem miſſionem ad Chriſtum a principio conceptionis ſuæ; ſed tunc quando incepit eius gratia in alios redundare. Similiter etiam Apoſtolis bis facta eſt viſibilis miſſio Spiritus ſancti. Primo ad inſinuandum redundantiam gratiæ ex ipſis per modum operationis, in ad-

(a) *Nicolai regerit Beda: & colligi ait ex Lib. III. Beda in Iob cap.* vi.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Sine nomine Iſidori habetur ſuper illud Iſaiæ 1. *Viſio Iſaiæ filii Amos* &c. Sed colligitur ex Iſidoro Lib. VII. Etymol. vel Originum, titulo de Prophetis.

adminiſtratione ſacramentorum, in ſpecie flatus, ut legitur Ioan. xx. unde & ibi dicitur 23. *Quorum remiſeritis peccata, remittuntur eis; & quorum retinueritis, retenta ſunt:* ut oſtenderetur quia talis auctoritas non devenit in eos, niſi ex influxu capitis, ſcilicet Chriſti. In Chriſtum autem devenit immediate ab ipſo Patre: & propter hoc in ipſo ſignificabatur hæc auctoritas per volatum columbæ deſuper advenientis; in Apoſtolis autem per ſpeciem flatus a Chriſto procedentis. Secundo facta eſt ad eos miſsio viſibilis, ad inſinuandum redundantiam per modum doctrinæ: & hoc in die pentecoſtes, ut legitur Actuum 11. Et ideo apparuit ſuper eos in linguis igneis; *verbis ut eſſent profiui, & caritate fervidi* (hymn. Ambr.) zelantes proximorum ſalutem.

Ad primum igitur dicendum, quod viſio imaginaria dicitur proprie revelatio, & non apparitio, vel miſſio; & huiuſmodi viſiones Prophetis ſæpe factæ ſunt. In miſſione enim viſibili oſtenditur præſentia gratiæ inhabitantis. Species autem, quæ eſt in imaginatione, non eſt neceſſario rei præſentis, ſicut ſpecies quæ eſt in ſenſu: & ideo per corporales ſpecies exteriori viſioni ſubiectas, magis debet manifeſtari interior miſſio, quam per imaginarias.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis in nobilioribus creaturis divinæ perfectionis ſimilitudo, quo ad attributa eſſentialia, magis inveniatur expreſſa; tamen quo ad exitum unius perſonæ ab alia, & quantum ad modum proceſſionis donorum a Deo, & effectus ipſorum, poteſt etiam in ignobilioribus creaturis ſimilitudo convenientior attendi, ſicut fecunditas in columba, & locutio in lingua: & hoc oportuit per miſſionem viſibilem ſignificari. Vel dicendum ſecundum Dionyſium v. cap. cæl. Hierar. quod inferiores creaturæ eo ipſo quo magis diſtant a participatione divinarum perſonarum, convenientius per ea divina manifeſtantur, vel ſignificantur: quia non poteſt ex hoc aliquis error provenire propter manifeſtam diſtantiam eorum a divinis: qui error poſſet contingere, ſi per nobiles creaturas divina ſignificarentur: de facili enim poſſet aliquis errare, credens aliquod numen eſſe in ſtella, vel in aliqua nobiliori creatura.

Ad tertium dicendum, quod columba illa non fuit verum, & naturale animal, ſed tantum ſimilitudo columbæ viſibiliter oſtenſa in aliqua materia ad hoc præparata. Unde etiam peracto officio in priſtinam materiam eſt reverſa. Nec fuit ibi aliqua fictio, quia illa ſimilitudo columbæ non oſtendebatur ad manifeſtandum aliquam veritarem in ipſa columba, ſed ad manifeſtandas proprietates inviſibilis miſſionis. Et ideo non fuit ibi falſitas ſigni, quia ſignatum reſpondebat ſigno, & res ſimilitudini; ſicut aliquis loquens per metaphoricas locutiones, non mentitur: non enim intendit ſua locutione ducere in res quæ per nomina ſignificantur, ſed magis in illas quarum illæ res ſignificatæ per nomina ſimilitudinem habent: & ſimiliter de igne. Sed natura viſibilis, in qua Filius apparuit, aſſumebarur ad eſſe, & non tantum ad ſignum: & ideo oportuit quod verum eſſe hominis haberet.

Ad quartum dicendum, quod ſpecies illæ, in quibus Spiritus ſanctus apparuit, ſignificant effectus Spiritus ſancti, ſecundum quos Spiritus ſanctus dicitur multiplex, quamvis ſubſtantialiter ſit unus, ut dicitur Sap. VII. Et ideo ſecundum plures ſpecies apparuit, & pluries. Sed quia natura viſibilis, in qua Filius apparuit, aſſumptá eſt ad eſſe unum in perſona Filii Dei; ſicut eſt unum eſſe perſonæ, ita eſt una tantum talis miſſio.

Ad ultimum dicendum, quod apparitio ſub aliena ſpecie, quæ includitur in miſſione viſibili, non competit niſi ei quod non habet ſpeciem, per quam corporaliter videri poſſit. Miſſio autem viſibilis, ut dictum eſt (art. anteced.) non debuit eſſe ante tempus gratiæ. Tempus autem gratiæ incepit, quando Filius Dei carnem aſſumpſit. Et quia inſeparabiliter aſſumpſit, ideo tempore quo convenit fieri viſibilem miſſionem, ſemper habet ſpeciem viſibilem propriam, in qua videri poteſt. Unde numquam competit ſibi miſſio viſibilis, niſi una, quæ eſt in natura aſſumpta. Quare autem Spiritus ſanctus naturam non aſſumpſerit in unitatem perſonæ, quæretur in III. (diſtin. 1. quæſt. 11. art. 3.)

ARTICULUS IV.

Utrum ſpecies miſsionis viſibilis ſint formatæ miniſterio Angelorum.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod illæ ſpecies viſibiles, miniſterio Angelorum formatæ non ſint. Dicit enim Auguſtinus III. de Trin. (cap. XI.) quod ſermones Dei in novo teſtamento non per Angelos, ſed per ipſum Deum facti ſunt.

Ergo

Ergo illa locutio, ſive ille ſonus qui in novo teſtamento factus eſt (Matth. XVII. 5.) *Hic eſt Filius meus dilectus*, non eſt per Angelos formatus; & eadem ratione nec alia quæ ad miſſionem pertinent viſibilem.

2. Præterea. Corpori quod per Angelum formatur, unitur Angelus, ſicut motor mobili. Si igitur illæ ſpecies per Angelos formatæ ſunt, tunc ſunt corpora aſſumpta ab Angelis. Ergo in eis non dicetur mitti divina perſona, ſed Angelus.

3. Item. Sicut viſibilis miſſio Filii facta eſt per corpus aſſumptum, ita miſſio viſibilis Spiritus ſancti per huiuſmodi ſpecies. Sed corpus Chriſti aſſumptum, Angeli nullo modo formaverunt. Ergo nec ſpecies illas viſibiles.

4. Contra. Gregorius (*a*) III. Moral. loquens de illa voce, qua Pater reſpondit Filio: *Et clarificavi, & clarificabo*: Ioan. XII. 28. ita dicit. *Nimirum de cæleſtibus loquens verba ſua, quæ ab hominibus audiri voluit, rationali adminiſtrante creatura formavit*: & eadem ratio eſt de aliis. Ergo videtur quod omnes adminiſtratæ ſunt per Angelos.

5. Item. Secundum Dionyſium (cæleſt. Hier. cap. XV.) hæc eſt lex Divinitatis, ut ultima a primis per media perficiantur. Sed Angeli ſunt medii inter Deum & creaturam corporalem. Ergo videtur quod operationes quæ fiunt in corporales creaturas, fiant miniſterio Angelorum.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod in hoc eſt duplex opinio. Quidam dicunt, quod in hoc differunt miſſiones novi teſtamenti ab apparitionibus veteris teſtamenti, quod apparitiones veteris teſtamenti factæ ſunt per Angelos, ut ſancti communiter volunt; miſſiones autem novi teſtamenti factæ ſunt immediate per divinas perſonas. Quapropter in illis ſpeciebus divinæ perſonæ mitti dicuntur, & non Angeli. Alii dicunt e contrario, quod utrumque Angelorum miniſterio perfectum eſt. Videtur autem quod utrique quantum ad aliquid verum dicant. In utroque enim, ſcilicet apparitione veteris teſtamenti, & miſſione viſibili, eſt duo conſiderare, ſcilicet illud quod exterius apparet, & aliquid quod interius efficitur, vel factum ſignatur. Sed tamen diverſimode, quia in apparitione veteris teſtamenti illud exterius apparens non refertur ut ſignum ad illud quod interius eſt, ſed ad aliquid aliud, ſicut ad ſignificandum Trinitatem, vel aliquid huiuſmodi: unde illud quod interius eſt, nihil aliud eſt quam ipſa cognitio, vel illuminatio animæ de rebus quæ per ſigna exteriora ſignificantur. Et quia illuminationes divinæ deſcendunt in nos, ſecundum Dionyſium (cap. IV. & V. cæleſt. Hierar.) per Angelos, ideo miniſterio Angelorum in illis apparitionibus utrumque factum eſt, ſcilicet & quod exterius eſt, & quod interius: & ideo nullo modo eſt ibi miſſio divinæ perſonæ, quæ tantum attenditur ſecundum immediatum effectum ipſius perſonæ divinæ. In miſſione autem viſibili, illud quod exterius apparet, eſt ſignum eius quod interius eſt factum, vel tunc, vel prius: unde interius non ponitur tantum aliqua cognitio, ſed aliquis effectus gratiæ gratum facientis, qui eſt immediate a divina perſona, ratione cuius divina perſona mitti dicitur. Unde in miſſione viſibili illud quod eſt interius, immediate ſine miniſterio Angelorum effectum eſt: propter quod ratione illius effectus perſona divina mitti dicitur; ſed quantum ad id quod eſt exterius, Angeli miniſterium habent, ut Gregorius dicit (loc. cit.)

Ad primum igitur dicendum, quod Auguſtinus loquitur de ſermone quem Filius Dei in corpore aſſumpto protulit, quem conſtat immediate a Deo eſſe prolatum.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis Angelus habeat operationem in creatura exterius apparente, non tamen habet in effectu interiori; & ideo ratione eius perſona divina mitti dicitur. Nec eſt inconveniens ut perſona divina ſimul, & Angelus mittatur.

Ad tertium dicendum, quod corpus aſſumptum eſt unitum ipſi perſonæ divinæ, unione ad unum eſſe perſonale. Unde non decuit propter ſuam dignitatem ut non a Deo formaretur. Non autem ſimilis ratio eſt in aliis.

Ad quartum dicendum, quod dictum Gregorii referendum eſt tantum ad illud quod exterius eſt, & non quantum ad interius ſignificatum.

Ad quintum dicendum, quod dictum Dionyſii (loc. cit.) habet veritatem in effectibus qui a creatura poſſunt eſſe; non autem talis effectus eſt gratia: & ideo quantum ad interius, quod eſt in miſſione viſibili, Angeli non habent operationem, ſed ſolum quantum ad exterius.

EX-

(a) *Ad marginem edit. Veneta an.* 1593. Lib. XVII. Moral. cap. 11. *Nicolai autem* Lib. XXVIII. cap. 11.

EXPOSITIO TEXTUS.

Sed etiam minoratus eſt paulo minus ab Angelis. Sed contra eſt quod dicitur in Gloſſa (interlineali) Hebr. v. „ Natura humana, quam Filius Dei aſſumpſit, nihil melius eſt, niſi ſolus Deus. “ Sed dicendum, quod dicitur minoratus ſecundum quid, ſcilicet propter corporis paſſionem; non autem propter naturæ aſſumptæ inferioritatem, quantum ad illud individuum in quo eſt aſſumpta. Quamvis non univerſaliter ſit verum de humana natura, quod Angelis non ſit inferior.

Hilarius aliter dicere videtur: Videtur hoc eſſe impoſſibile: quia magis, & minus relative dicuntur. Ergo ſi Pater eſt maior, Filius eſt minor. Ad quod quidam dicunt, quod Pater dicitur eſſe maior Filio, quia plures habet notiones; nec tamen Filius eſt minor, quia una notio Patris, ſcilicet innaſcibilitas, non habet correſpondentem notionem in Filio, ex qua Filius minor dici poſſit. Sed hoc nec proprietas locutionis admittit. Tum quia ſecundum relationes non attenditur æqualitas, vel inæqualitas, ut infra (diſt. xix.) ex verbis Auguſtini habebitur. Tum quia ex pluribus proprietatibus nulla res maior dicitur, ſed ex maiori quantitate. Eſt etiam præter intentionem Hilarii, ut verba ſequentia oſtendunt. Et ideo aliter dicendum eſt, quod dans, & recipiens poſſunt comparari dupliciter: vel quantum ad id quod datur, vel quantum ad rationem dationis. Si primo modo, ſic dans aliquando invenitur eo maius cui dat, quando ſcilicet non tantum recipit recipiens quantum eſt in dante; & aliquando æquale, quando tantumdem recipitur, ſicut etiam in generatione univoca. Numquam autem dans poteſt eſſe minus. Si autem conſiderentur ſecundo modo, ſic dans ex eo quod dat, habet dignitatem quamdam, ſed accipiens nullam imperfectionem habet ex hoc quod accipit, niſi imperfecte accipiat. Et ideo ſi comparemus Patrem ad Filium, quantum ad id quod Filio a Patre datur, neque Pater maior, neque Filius minor dicitur. Si autem quantum ad rationem dationis, ſic dignitas dantis Patri non ſubtrahitur, ratione cuius maior dicitur, ut maior magis ſonet perfectionem dignitatis, quam comparationem magnitudinis. Sed quia Filius perfecte recipit quidquid Pater habet, nulla minoratio ſibi convenit: & ideo etiam nullum nomen minorationis Filio poteſt convenire. Et quamvis Patri attribuatur auctoritas a ſanctis, tamen Filio non attribuitur ſubauctoritas, ſed eſt per abuſum loquentium præſumptum: & hoc ſonant verba Hilarii dicentis (IX. de Trinit. poſt med.) quod *maior eſt donans; ſed non eſt minor, cui unum eſſe donatur*.

Innaſcibilitatis imaginem. Sic expone. *Cui*, ſcilicet Filio, Pater *impartit*, ideſt dat, eſſe *imaginem innaſcibilitatis*, ideſt ſui innaſcibilis: & hoc *ſacramento nativitatis*, ideſt ſacra, & ſecreta nativitate.

DISTINCTIO XVII.

De miſſione Spiritus ſancti, qua inviſibiliter mittitur.

IAm nunc accedamus ad aſſignandam miſſionem Spiritus ſancti, qua inviſibiliter mittitur in corda fidelium. Nam ipſe Spiritus ſanctus, qui Deus eſt, ac tertia in Trinitate perſona, ut ſupra oſtenſum eſt (diſt. xvi.) a Patre, & Filio, ac ſeipſo temporaliter procedit, id eſt mittitur, ac donatur fidelibus. Sed quæ ſit iſta miſſio, ſive donatio, vel quomodo fiat, conſiderandum eſt.

Præmittitur quiddam ad hanc oſtenſionem neceſſarium, ſcilicet quod Spiritus eſt caritas, qua Deum diligimus, & proximum.

HOc autem ut intelligibilius doceri, ac plenius perſpici valeat, præmittendum eſt quiddam ad hoc valde neceſſarium. Dictum quidem eſt ſupra, & ſacris auctoritatibus oſtenſum (diſt. xi.) quod Spiritus ſanctus amor eſt Patris, & Filii, quo ſe invicem amant, & nos. His autem addendum eſt, quod ipſe idem Spiritus ſanctus eſt amor, ſive caritas, qua nos diligimus Deum, & proximum: quæ

quæ caritas cum ita eſt in nobis ut nos faciat diligere Deum, ac proximum ; tunc Spiritus ſanctus dicitur mitti, ac dari nobis : & qui diligit ipſam dilectionem, qua diligit proximum, in eo ipſo Deum diligit : quia ipſa dilectio Deus eſt, ideſt Spiritus ſanctus.

Auctoritatibus ita eſſe confirmat.

NE autem in re tanta aliquid de noſtro influere videamur, ſacris auctoritatibus, quod dictum eſt, corroboremus. De hoc autem Auguſtinus in VIII. Lib. de Trinit. (cap. VII.) ait: „Qui proximum diligit, conſequens eſt ut ipſam „ præcipue dilectionem diligat. Deus autem dilectio eſt. Conſequens ergo eſt ut „ præcipue Deum diligat. " Item in eodem (ibid.) „ Deus dilectio eſt, ut ait „ Ioannes Apoſtolus (Epiſt. I. cap. IV.) ut quid ergo imus, & currimus in ſu„ blimia cælorum, & ima terrarum, quærentes eum qui eſt apud nos, ſi nos ve„ limus eſſe apud eum? Nemo dicat: Non novi quid diligam. Diligat fratrem, „ & diligat eamdem dilectionem. Magis enim novit dilectionem qua diligit, „ quam fratrem quem diligit. Ecce iam poteſt notiorem Deum habere quam fra„ trem: plane notiorem, quia præſentiorem, quia interiorem, quia certiorem. „ Amplectere dilectionem Deum, & dilectione amplectere proximum. Ipſa eſt di„ lectio, quæ omnes bonos Angelos, & omnes Dei ſervos conſociat vinculo ſan„ ctitatis. Quanto ergo ſanctiores ſumus, quanto a tumore ſuperbiæ inaniores, „ tanto ſumus dilectione pleniores: & quo niſi Deo eſt plenus, qui plenus eſt „ dilectione? " His verbis ſatis oſtendit Auguſtinus, quod dilectio ipſa, qua diligimus Deum, vel proximum, Deus eſt. Sed adhuc apertius in eodem Lib. (cap. VIII.) ſubdit, dicens: „ Dilectionem fraternam quantum commendet Ioannes A„ poſtolus I. Epiſtola, attendamus. Qui diligit (inquit cap. II. 10.) fratrem, in „ lumine manet, & ſcandalum in eo non eſt. Manifeſtum eſt quod iuſtitiæ per„ fectionem in fratris dilectione poſuerit. Nam in quo ſcandalum non eſt, uti„ que perfectus eſt. Et tamen videtur dilectionem Dei tacuiſſe : quod numquam „ faceret, niſi quia in ipſa fraterna dilectione vult intelligi Deum. Apertiſſime „ enim in eadem Epiſtola paulo poſt dicit ita (cap. IV. 7.) Dilectiſſimi, diliga„ mus invicem, quia dilectio ex Deo eſt: & omnis qui diligit, ex Deo natus „ eſt, & cognovit Deum: qui non diligit non cognovit Deum, quia Deus di„ lectio eſt. Iſta contextio ſatis aperte declarat eamdem ipſam fraternam dile„ ctionem (nam fraterna dilectio eſt qua diligimus invicem) non ſolum ex Deo, „ ſed etiam Deum eſſe, tanta auctoritate, Ioannis ſcilicet, prædicari. Cum ergo de „ dilectione diligimus fratrem, de Deo diligimus fratrem: nec poteſt fieri ut eam„ dem dilectionem non præcipue diligamus, qua fratrem diligimus, quoniam Deus „ dilectio eſt. " Item: „ Qui non diligit fratrem, non eſt in dilectione; & qui non „ eſt in dilectione, non eſt in Deo, quia Deus dilectio eſt. " Ecce apertiſſime dicit fraternam dilectionem Deum eſſe.

Quod fraterna dilectio cum ſit Deus, non eſt Pater, vel Filius, ſed Spiritus ſanctus tantum.

CUm autem fraterna dilectio ſit Deus, nec Pater eſt, nec Filius, ſed tantum Spiritus ſanctus, qui proprie in Trinitate dilectio, vel caritas dicitur. Unde Auguſtinus in Lib. XV. de Trinit. (cap. XIX.) „ Si in donis Dei nihil ma„ ius eſt caritate, & nullum eſt maius donum Dei quam Spiritus ſanctus ; quid „ conſequentius eſt quam ut ipſe ſit caritas, quæ dicitur & Deus, & ex Deo: ita „ enim ait Ioan. (I. Epiſt. IV. 7.) Dilectio ex Deo eſt: & paulo poſt (verſ.8.) „ Deus dilectio eſt: ubi manifeſtat eam ſe dixiſſe caritatem, vel dilectionem Do„ mini, quam dixit ex Deo. Deus ergo ex Deo eſt dilectio. " Item in eodem:

Digitized by Google

„ Ioannes volens de hac re apertius loqui (I. Epiſt. IV. 13.) In hoc, inquit. „ cognoſcimus, quia in ipſo manemus, & ipſe in nobis, quia de Spiritu ſuo „ dedit nobis. Spiritus itaque ſanctus, de quo dedit nobis, facit nos in Deo ma- „ nere, & ipſum in nobis. Hoc autem facit dilectio. (1) Ipſe eſt igitur Deus dile- „ ctio: ipſe ergo ſignificatur ubi legitur: Deus dilectio eſt. " Ex his apparet quod Spiritus ſanctus dilectio eſt, vel caritas.

Quod non eſt dictum per cauſam illud, Deus caritas eſt, *ſicut illud*, Tu es patientia mea, & ſpes mea.

SEd ne forte aliquis dicat, illud dictum eſſe per expreſſionem cauſæ, „ Deus „ caritas eſt, " eo ſcilicet quod caritas ſit ex Deo, & non ſit ipſe Deus; ſicut dicitur Deus noſtra patientia, & ſpes, non quod ipſe ſit iſta, ſed quia iſta ex eo ſunt: occurrit Auguſtinus oſtendens, non hoc eſſe dictum per cauſam, ſicut illa, in XV. Lib. de Trinit. (cap. XVII.) ita dicens: „ Non dicturi ſumus, „ quod quidam dicunt, ſcilicet caritatem non propterea eſſe dictam Deum, quod „ ipſa caritas ſit ipſa ſubſtantia quæ Dei digna ſit nomine, ſed quod donum ſit „ Dei, ſicut dictum eſt de Deo (Pſalm. LXX. 5.) Tu es patientia mea. Non „ ideo utique dictum eſt, (2) Tu es patientia mea, quod Dei ſubſtantia eſt no- „ ſtra patientia, ſed quia ab illo nobis eſt. Unde alibi (Pſal. LXI. 6.) Ab ipſo „ eſt patientia mea. Hunc enim ſenſum ſtatim refellit Scripturarum ipſa locutio: „ tale eſt enim: Tu es patientia mea, quale eſt (Pſal. LXX. 5.) Domine ſpes „ mea: & (Pſal. LVIII. 11.) Deus meus, miſericordia mea: & multa ſimilia. Non „ eſt autem dictum, Domine, caritas mea; aut, Tu es caritas mea; aut, Deus „ caritas mea: ſed ita dictum eſt: Deus caritas eſt, ſicut dictum eſt: Deus Spi- „ ritus eſt. Qui hoc non diſcernit, intellectum a Domino, non expoſitionem quæ- „ rat a nobis: non enim apertius quidquam poſſumus dicere. Deus ergo caritas „ eſt. " Ex prædictis clareſcit, quod Spiritus ſanctus caritas eſt, qua diligimus Deum, & proximum. Unde facilius eſt nobis oſtendere quomodo Spiritus ſanctus mittatur, ſive detur nobis.

Quomodo Spiritus ſanctus mittatur, vel detur nobis.

TUnc enim mitti, vel dari dicitur, cum ita in nobis eſt ut faciat nos diligere Deum, & proximum: per quod manemus in Deo, & Deus in nobis. Unde Auguſtinus hunc modum miſſionis inſinuans in XV. Lib. de Trinit. (cap. XVII.) ait: „ Deus Spiritus ſanctus, qui procedit ex Deo, cum datus fuerit ho- „ mini, accendit eum ad diligendum Deum, & proximum, & ipſe dilectio eſt. „ Non enim habet homo unde diligat Deum, niſi ex Deo. " Ecce quomodo datur, vel mittitur nobis Spiritus ſanctus, ſecundum quod dicitur datum, ſive donum: quod donum Auguſtinus commendat, explanans apertius quomodo detur, in eodem Lib. (& cap.) „ Dilectio (inquit) Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris, „ ut Apoſtolus ait (Rom. V. 5.) per Spiritum ſanctum, qui datus eſt nobis. Nul- „ lum eſt iſto Dei dono excellentius, (Et cap. XVIII.) Hoc ſolum eſt quod „ dividit inter filios regni, & filios perditionis. Dantur & alia per Spiritum mu- „ nera, ſed ſine caritate nil proſunt. Niſi ergo tantum impartiatur cuiquam Spi- „ ritus ſanctus, ut eum Dei, & proximi faciat amatorem, a ſiniſtra non trans- „ fertur ad dexteram: nec Spiritus ſanctus proprie dicitur donum niſi propter di- „ lectionem: quam qui non habuerit, etſi loquatur omnibus linguis, & habuerit „ prophetiam, & omnem ſcientiam, & omnem fidem, & diſtribuerit omnem ſub- „ ſtantiam ſuam, & tradiderit corpus ſuum ita ut ardeat; nihil ei prodeſt (I. Cor. „ XIII.) Quantum ergo bonum eſt, ſine quo ad æternam vitam neminem tan- „ ta

(1) *Al. tantum* Ipſe igitur Deus dilectio eſt. (2) *Al. omittitur hic* Tu es patientia mea.

„ ta bona perducunt? Ipſa vero caritas, vel dilectio (nam unius rei nomen eſt „ utrumque) perducit ad regnum. Dilectio ergo, (1) quæ Deus eſt, & proprie „ ex Deo eſt, Spiritus ſanctus eſt: per quem diffunditur in cordibus noſtris Deus „ caritas, per quam nos tota inhabitat Trinitas. Quocirca rectiſſime Spiritus ſan- „ ctus, cum ſit Deus, vocatur etiam donum Dei: quod donum proprie quid niſi „ caritas intelligendum eſt, quæ perducit ad eum, & ſine qua quodlibet aliud „ Dei donum non perducit ad Deum? “ Ecce hic aperitur quod ſupra dictum erat (diſt. x.) ſcilicet quod caritas ſit Spiritus ſanctus, & donum excellentius; & quomodo hoc donum, ideſt Spiritus ſanctus, detur nobis, ſcilicet cum ita impartitur alicui, ideſt ita habet eſſe in aliquo, ut eum faciat Dei, & proximi amatorem: quod cum facit, tunc dicitur dari, ſive mitti alicui; & tunc ille dicitur proprie habere Spiritum ſanctum.

Utrum concedendum ſit, quod Spiritus ſanctus augeatur in homine, & magis vel minus habeatur, vel detur.

HIc quæritur, ſi caritas Spiritus ſanctus eſt, cum ipſa augeatur, & minuatur in homine, & magis, vel minus per diverſa tempora habeatur, utrum concedendum ſit, quod Spiritus ſanctus augeatur, vel minuatur in homine, (2) vel magis & minus habeatur. Si enim in homine augetur, & magis vel minus datur, vel habetur, mutabilis eſſe videtur. Deus autem omnino immutabilis eſt. Videtur ergo quod vel Spiritus ſanctus non ſit caritas, vel caritas non augeatur, vel minuatur in homine. Item caritas non habenti datur, ut habeat; & habenti, ut plenius habeat. Si ergo Spiritus ſanctus caritas eſt, & non habenti datur, ut habeat, & habenti, ut plenius habeat: (3) quomodo datur non habenti, cum ipſe ut Deus ſit ubique, & in omnibus creaturis totus? Et quomodo plenius datur, vel habetur ſine ſui mutatione?

Reſponſio ad primam quæſtionem.

HIs (4) itaque reſpondemus dicentes, quod Spiritus ſanctus, ſive caritas, penitus immutabilis eſt, nec in ſe augetur, vel minuitur, nec in ſe recipit magis, vel minus; ſed in homine, vel potius homini augetur, & minuitur, & magis, vel minus datur, vel habetur: ſicut Deus dicitur magnificari, & exaltari in nobis, qui tamen in ſe nec magnificatur, nec exaltatur. Unde Propheta (Pſal. lxiii. 8.) „ Accedet homo ad cor altum, & exaltabitur Deus: “ ſuper quem locum ait auctoritas (Gloſ. Caſſiodori:) „ Deus non in ſe, ſed in „ corde hominis grandeſcit. “ Sic igitur Spiritus ſanctus homini datur, & datus, amplius datur, ideſt augetur, & magis ac minus habetur, & tamen immutabilis exiſtit.

Reſponſio ad ſecundam.

CUmque ubique ſit, & in omni creatura totus, ſunt tamen multi qui eum non habent. Non enim omnes habent Spiritum ſanctum in quibus eſt: alioquin & irrationales creaturæ haberent Spiritum ſanctum, quod fidei pietas non admittit.

Auctoritate confirmat utramque reſponſionem.

UT autem certius fiat quod diximus, auctoritate firmamus, quod Spiritus ſanctus magis, & minus percipiatur, & homini augeatur, & non habenti

Hh 2. detur,

(1) *Al.* quæ ex Deo eſt, & Deus, proprie Spiritus ſanctus eſt. (2) *Al.* magis, vel minus. (3) *Al.* ſed quomodo. (4) *Al.* ita.

detur, & habenti, ut plus, vel plenius habeatur: Auguſtinus oſtendit ſuper Ioan. (tract. lxxiv.) dicens: „ Sine Spiritu ſancto conſtat Chriſtum nos diligere, & „ eius mandata ſervare non poſſe, & id nos poſſe, atque agere tanto minus, „ quanto illum percipimus minus; tanto vero amplius, quanto illum percipimus „ amplius. Ideoque non ſolum non habenti, verum etiam habenti non incaſſum „ promittitur: non habenti quidem, ut habeatur; habenti autem, ut amplius „ habeatur. Nam ſi ab alio minus, & ab alio amplius non haberetur, ſanctus „ Eliſeus ſancto Eliæ non diceret (IV. Reg. II. 9.) Spiritus, qui eſt in te, „ duplo ſit in me. Chriſto autem, qui eſt Dei Filius, non ad menſuram datus „ eſt Spiritus: neque enim ſine gratia Spiritus ſancti eſt mediator Dei & ho„ minum, homo Chriſtus. Quod enim eſt unigenitus Filius æqualis Patri, non „ eſt gratiæ, ſed naturæ; quod autem in unitatem perſonæ Unigeniti aſſum„ ptus eſt homo, gratiæ eſt, non naturæ. Ceteris autem ad menſuram datur, „ & datus additur, donec unicuique pro modo ſuæ perfectionis propria menſura „ compleatur. " Ecce expreſſum habes, quod Spiritus ſanctus magis, & minus datur, vel accipitur, & homini datus augetur, & habenti, & non habenti datur: quia Spiritus ſanctus eſt caritas, quæ non habenti datur, & in habente augetur, & proficit: immo (ut verius, & magis proprie loquar) homo in ea proficit, & deficit aliquando: & tunc ipſa dicitur proficere, vel deficere, quæ tamen non proficit, nec deficit in ſe, quia Deus eſt. Unde Auguſtinus in hom. (ſeu tract.) IX. ſuper Epiſtol. I. Ioan. ait: „ Probet ſe quiſque quantum in il„ lo profecerit caritas, vel potius quantum ipſe in caritate profecerit. Nam ſi „ caritas Deus eſt, nec proficit, nec deficit. Sic ergo dicitur proficere in te cari„ tas, quia tu in ea proficis. " Ecce quomodo intelligendum ſit, cum dicitur Spiritus ſanctus augeri nobis, quia nos in eo ſcilicet proficimus: ſic & alia huiuſmodi.

Quod aliqui dicunt, Spiritum ſanctum non eſſe caritatem, qua diligimus Deum, & proximum.

SUpra dictum eſt, quod Spiritus ſanctus caritas eſt Patris, & Filii, qua ſe invicem diligunt, & nos; & ipſe idem eſt caritas quæ diffunditur in cordibus noſtris ad diligendum Deum, & proximum. Horum alterum omnes catholici concedunt, ſcilicet quod Spiritus ſanctus eſt caritas Patris, & Filii. Quod autem ipſe idem ſit caritas, qua diligimus Deum, & proximum, a pleriſque negatur. Dicunt enim: Si Spiritus ſanctus caritas eſt Patris, & Filii, & noſtra; eadem ergo caritas eſt qua Deus diligit nos, & qua nos diligimus eum. Hoc autem ſanctorum auctoritates negare videntur. Dicit enim Auguſtinus in Lib. de Spiritu, & littera (cap. XXXII.) „ Unde eſt dilectio, niſi unde & ipſa fides, ideſt a „ Spiritu ſancto? Non enim eſſet in nobis, niſi diffunderetur in cordibus per Spi„ ritum ſanctum. Caritas autem Dei dicta eſt diffundi in cordibus noſtris, non „ qua ipſe nos diligit, ſed qua nos facit dilectores ſuos: ſicut iuſtitia Dei dici„ tur, qua nos iuſti eius munere efficimur; & Domini ſalus, qua nos ſalvat; & „ fides Chriſti, qua nos fideles facit. " His verbis videtur monſtrari diſtinctio inter caritatem qua nos Deus diligit, & qua nos diligimus: & ſicut iuſtitia noſtra dicitur Dei, non quod ipſe ſit iuſtus ea, ſed quia ea nos iuſtos facit; ſimiliter & fides, & ſalus: ſic videtur dicta caritas Dei, quæ eſt in nobis, non quod ipſe ea diligat, ſed quia ea nos diligere facit. De hoc etiam idem in Lib. XV. de Trinit. (cap. XVII.) ait: „ Cum Ioannes commemoraſſet Dei dilectionem, „ non qua nos eum, ſed qua nos ipſe dilexit, & miſit Filium ſuum litatorem „ pro peccatis noſtris, & hinc exhortatus eſſet ut & nos invicem diligamus, at„ que ita Deus in nobis maneat; quia utique dilectionem Deum dixerat, ſtatim „ volens de hac re apertius aliquid eloqui, In hoc, inquit, cognoſcimus quia in

„ ipſo

„ ipſo manemus, & ipſe in nobis, quia de Spiritu ſuo dedit nobis. “ Ecce & hic videtur manifeſte dividere dilectionem qua nos diligimus Deum ab ea qua ipſe diligit nos. Si ergo, inquiunt, Spiritus ſanctus dilectio eſt qua Deus diligit, & qua nos diligimus, duplex dilectio eſt, immo duo diverſa eſt: quod abſurdum, & a veritate longe eſt. Non eſt ergo dilectio qua nos diligimus, ſed qua Deus tantum diligit.

Reſponſio ad prædicta, determinans auctoritates.

His reſpondemus, prædictarum auctoritatum verba determinantes, hoc modo: „ Caritas Dei dicta eſt diffundi in cordibus noſtris, non qua ipſe nos diligit, ſed qua nos diligere facit &c. “ His verbis non dividitur, nec diverſa oſtenditur caritas qua Deus nos diligit ab ea qua nos diligimus; ſed potius, cum ſit una atque eadem caritas, & dicatur ipſa Dei caritas, diverſis de cauſis, & rationibus, Dei caritas in Scripturis appellari oſtenditur. Dicitur enim Dei caritas, vel quia Deus ea diligit nos, vel quia nos ea ſuos dilectores facit.

Determinatio primæ auctoritatis.

Cum ergo ab Apoſtolo (Rom. v.) dicitur caritas Dei diffundi in cordibus noſtris, non eſt dicta caritas Dei, qua diligit nos, ſed qua facit nos diligere; ideſt, non ibi appellatur caritas Dei, eo quod Deus ea nos diligit, ſed eo quod nos ea ſui dilectores facit. Et quod ea ratione poſſit dici caritas Dei, quia nos ea diligere facit, ex ſimili genere locutionis oſtenditur; ſicut dicitur iuſtitia Dei qua nos iuſtificat; & Domini ſalus, qua nos ſalvat; & fides Chriſti, qua nos fideles facit.

Determinatio ſecundæ.

Similiter & aliam exponimus auctoritatem, ubi ait, dilectionem Dei commemorari, non qua nos eum, ſed qua ipſe dilexit nos; ac ſi diceret: Commemorat dilectionem Dei, non ſecundum quod nos ea diligimus Deum, ſed ſecundum quod ipſe ea diligit nos.

Aliud obiiciunt.

Sed aliud eſt, inquiunt, quod magis urget: dixit enim ſupra Auguſtinus (de Spiritu & littera loc. cit.) quod dilectio eſt a Spiritu ſancto, a quo fides. Sicut ergo fides non eſt Spiritus ſanctus, a quo eſt, ita nec caritas: quomodo enim caritas Spiritus ſanctus eſt, ſi ab ipſo eſt? Nam ſi ab ipſo eſt, & ipſe eſt; ergo Spiritus a ſeipſo eſt. Ad quod dicimus: Spiritus ſanctus quidem a ſeipſo non eſt; ſed tamen & a ſeipſo datur nobis, ut ſupra dictum eſt: dat enim ſeipſum nobis Spiritus ſanctus: & ex hoc ſenſu dictum eſt, quod caritas ab ipſo eſt in nobis, & tamen ipſa Spiritus ſanctus eſt. Fides autem eſt a Spiritu ſancto, & non eſt Spiritus ſanctus, quia donum, vel datum ſolummodo eſt, non Deus dans.

Quod alias inducunt rationes, & auctoritates ad idem probandum.

Alias quoque inducunt rationes ad idem oſtendendum, ſcilicet quod caritas non ſit Spiritus ſanctus: quia caritas affectio mentis eſt & motus animi; Spiritus ſanctus vero non eſt affectio animi, vel motus mentis: quia Spiritus ſanctus immutabilis eſt, & increatus. Non eſt ergo caritas.

Quod

Quod caritas eſt motus, vel affectus animi.

QUod autem caritas ſit affectio animi, & motus mentis, auctoritatibus confirmant. Dicit enim Auguſtinus in III. Lib. de Doctrina chriſtiana (cap. x.) „ Caritatem voco, motum animi ad fruendum Deo propter ipſum, & ſe ac „ proximo propter Deum. " Idem in Lib. de Moribus Eccleſiæ catholicæ (cap. xi.) tractans illud verbum Apoſtoli (Rom. viii. 38.) „ Nec mors, nec vi- „ ta ... ſeparabit nos a caritate Dei: " „ Caritas Dei, " inquit, „ hic dicta eſt vir- „ tus, quæ animi noſtri rectiſſima affectio eſt, quæ coniungit nos Deo, qua eum „ diligimus. " Ecce his verbis exprimitur quod caritas eſt affectio, & motus animi: ac per hoc non videtur eſſe Spiritus ſanctus.

Reſponſio determinans auctoritates.

AD quod dicimus, hoc ita eſſe dictum, ſicut dicitur (Pſalm. lxx.) Deus eſt ſpes noſtra, & patientia noſtra: quia facit nos ſperare, & pati. Ita caritas dicitur eſſe motus, ſive affectio animi, quia per eam movetur, & afficitur animus ad diligendum Deum. Non autem mireris, ſi caritas, cum ſit Spiritus ſanctus, dicatur motus mentis, cum etiam in Lib. Sapientiæ (cap. viii.) dicatur de ſpiritu Sapientiæ, quæ attingit a fine uſque ad finem, quod eſt actus mobilis, certus, incoinquinatus: quod non ideo dicitur, quod Sapientia ſit aliquid mobile, vel actus aliquis; ſed quia ſui immobilitate omnia attingit, non locali motu, ſed ut ubique ſemper ſit, & nuſquam incluſa teneatur. Sic ergo caritas dicitur motus animi, non quod ipſa ſit motus, vel virtus animi; ſed quia per eam, quaſi eſſet virtus, afficitur mens, & movetur. Sed ſi caritas Spiritus ſanctus eſt, qui operatur in ſingulis prout vult, cum per eum mens hominis afficiatur, & moveatur ad credendum, vel ſperandum, & huiuſmodi, ſicut ad diligendum: quare non ſic dicitur caritas motus, vel affectio mentis, ad credendum, vel ſperandum, ſicut ad diligendum? Ad quod ſane dici poteſt, quia alios actus, atque motus virtutum operatur caritas, ideſt Spiritus ſanctus, mediantibus virtutibus, quarum actus ſunt; utpote actum fidei, id eſt credere fide media; & actum ſpei, ideſt ſperare, media ſpe. Per fidem enim, & ſpem, prædictos operatur actus, diligendi vero actum per ſe tantum ſine alicuius virtutis medio operatur, ideſt diligere. Aliter ergo hunc actum operatur quam alios virtutum actus. Ideoque differenter de hoc, & de aliis loquitur Scriptura, quæ iſtum ſpecialiter caritati tribuit. Eſt ergo caritas vere Spiritus ſanctus. Unde Auguſtinus præmiſſum Apoſtoli verbum tractans in eodem Lib. (& cap.) caritatem dicit eſſe bonum, quo nil melius eſt; & per hoc ipſam eſſe Deum ſignificat, dicens: „ Si nulla res ab eius caritate nos ſeparat; quid eſſe non ſolum melius, „ ſed etiam certius hoc bono poteſt? " Ecce dicit, quia caritate nihil eſt melius. Caritas ergo Spiritus ſanctus eſt, qui eſt Deus, & donum Dei, ſive datum, qui dividit ſingulis fidelibus dona; nec ipſe dividitur, ſed indiviſus ſingulis datur. Unde Auguſtinus ubi Ioannes dicit non ad menſuram dari Chriſto ſpiritum, ait (tract. xiv. ſuper Ioan.) „ Ceteris vero dividitur, non quidem ipſe Spiritus, „ ſed dona eius. "

An concedendum ſit quod per donum donentur dona.

HIc quæritur, cum Spiritus ſanctus per quem dona dividuntur, ipſeſit donum, utrum concedendum ſit quod per donum dividantur, aut dentur dona. Ad quod dicimus, quod per donum, quod eſt Spiritus ſanctus, ſingulis propria dividuntur: & ipſum communiter omnes boni habent.

bent. Unde Auguſtinus in XV. Lib. de Trinit. (cap. xix.) ait : „ Per donum, „ quod eſt Spiritus ſanctus, in commune omnibus membris Chriſti multa dona , „ quæ ſunt quibuſque propria, dividuntur. Non enim ſinguli quique habent o- „ mnia, ſed hi illa, alii alia; quamvis ipſum donum, a quo cuique propria di- „ viduntur , omnes habeant , ideſt Spiritum ſanctum . “ Ecce aperte dicit , per donum dona dari.

DIVISIO PRIMAE PARTIS TEXTUS.

POſtquam determinavit de miſſione viſibili Spiritus ſancti , hic determinat de miſſione eius inviſibili : & dividitur in duas partes. In prima determinat veritatem, ſecundum ſuam opinionem ; ſecundo determinat obiectiones in contrarium factas , ibi , *Hic quæritur, ſi caritas Spiritus ſanctus eſt , cum ipſa augeatur , & minuatur in homine .... utrum concedendum ſit quod Spiritus ſanctus augeatur, vel minuatur in homine*. Circa primum tria facit. In prima prædicit intentionem; in ſecunda proponit veritatem , ibi , *Hoc autem ut intelligibilius doceri , ac plenius perſpici valeat, præmittendum eſt quid dam ad hoc valde neceſſarium* ; in tertia inducit probationem, ibi, *Ne autem in re tanta aliquid de noſtro influere videamur , ſacris auctoritatibus, quod dictum eſt, corroboremus*. Et hæc dividitur in duas , ſecundum duo quæ probat. Primo probat, caritatem eſſe ipſum Spiritum ſanctum ; ſecundo probat, Spiritum ſanctum tunc dari nobis, quando nos facit Deum diligere , ibi , *Tunc enim mitti , vel dari dicitur , cum ita in nobis eſt ut faciat nos diligere Deum*. Prima in duas. In prima probat, caritatem eſſe Spiritum ſanctum ; in ſecunda excludit quamdam reſponſionem, ibi, *Sed ne forte aliquis dicat , illud dictum eſſe per expreſſionem cauſæ, Deus caritas eſt .... occurrit Auguſtinus*. Circa primum duo facit. Primo oſtendit, caritatem eſſe Deum; ſecundo ſpecialiter ipſam eſſe Spiritum ſanctum, ibi, *Cum autem fraterna dilectio ſit Deus, nec Pater eſt, nec Filius , ſed tantum Spiritus ſanctus, qui proprie in Trinitate dilectio, vel caritas dicitur*.

QUAESTIO I.

AD intellectum huius partis quinque quæruntur.

Primo . Utrum caritas ſit aliquid creatum in anima,

Secundo . Utrum ſit ſubſtantia , vel accidens.

Tertio. Ad quam menſuram detur.

Quarto . Utrum poſſit cognoſci ab habente ipſam.

Quinto . Utrum ipſa caritas ſit ex caritate diligenda.

ARTICULUS I.

Utrum caritas ſit aliquid creatum in anima.

II. II. q. XXIII. *art.* 2. *& de virt. q.* II. *art.* 1.

1. AD primum ſic proceditur . Videtur quod caritas non ſit aliquid creatum in anima . Agens enim quod ſine medio operatur, perfectius eſt quam illud quod non agit niſi per medium. Sed Spiritus ſanctus operatur in nobis velle, & perficere in actibus meritoriis , ſecundum Apoſtolum : *Qui enim ſpiritu Dei aguntur , hi filii Dei ſunt* : Roman. VIII. 14. Ergo cum ipſe ſit perfectiſſimum agens, videtur quod non moveat ad hanc operationem per aliquem habitum creatum medium.

2. Item. Sicut anima ſe habet ad corpus, ut vita ipſius ; ita ſe habet Deus ad animam, ut dicit Auguſtinus * (de verbis Apoſt. ſerm. xxx.) Sed anima non vivificat corpus per aliquam formam mediam . Ergo nec Spiritus ſanctus animam per habitum medium.

3. Præterea . Eſſe gratiæ immediatius eſt a Deo, & propinquius, quam eſſe naturæ . Sed Deus in creatione non eſt uſus aliquo medio , quando naturam inſtituit . Ergo nec in recreatione, quando gratiam infundit.

4. Hoc etiam oſtenditur ex dignitate caritatis . Omnis enim creatura eſt vanitas . Si ergo caritas eſt creatura , vanitas erit . Sed vanitas non coniungit veritati, nec confirmat in veritate . Ergo caritas non coniungeret nos Deo: quod falſum eſt.

5. Præterea. Nullum finitum eſt virtutis infi-

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Colligitur ex multis locis , præſertim vero de verbis Apoſt. ſerm. XVIII. & XXVIII. ſed non ſerm. XXX.

Digitized by Google

infinitæ, cum virtus fluat ab eſſentia. Sed omnis creatura finita eſt. Ergo nullius creaturæ virtus infinita eſt. Sed virtus caritatis infinita eſt, quia movet per infinitam diſtantiam: coniungit enim creaturam Creatori, & facit de peccatore iuſtum. Ergo videtur quod non ſit creatura.

6. Item. Nulla creatura eſt dignior quam anima Chriſti. Sed caritas eſt dignior quam anima Chriſti: quia ipſa caritate anima Chriſti bona eſt. Ergo caritas non eſt creatura.

7. Præterea. Maiori bono debetur maior amor. Sed Deus eſt infinitum bonum, & infinita fecit pro nobis. Igitur debemus ſibi infinitum amorem. Sed amor quo diligimus Deum, eſt caritas. Ergo caritas eſt quid infinitum. Ergo non eſt creatura.

8. Præterea. Omne creatum eſt in prædicamento aliquo. Sed quidquid continetur in decem generibus, eſt aliqua natura. Si ergo caritas (a) ſit quid creatum, erit natura quædam. Sed natura adveniens naturæ non facit niſi naturam. Ergo anima habens caritatem, ſi caritas ſit quid creatum, non habebit niſi eſſe naturæ. Sed per caritatem poteſt mereri. Ergo natura aliqua per ſe poterit in actus meritorios: quod eſt hæreſis Pelagiana. Videtur ergo quod caritas non ſit quid creatum.

Contra. Omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Sed amor increatus, qui eſt Spiritus ſanctus, participatur in creatura. Ergo ſecundum modum ipſius creaturæ. Sed modum eius eſt finitus. Ergo oportet quod recipiatur in creatura aliquis amor finitus. Sed omne finitum eſt creatum. Ergo in anima habente Spiritum ſanctum, eſt aliqua caritas creata.

Item. Omnis aſſimilatio fit per formam aliquam. Sed per caritatem efficimur conformes ipſi Deo: qua amiſſa, dicitur anima deformari. Ergo videtur quod caritas ſit quædam forma creata manens in anima.

Præterea. Conſtat quod Deus aliquo modo eſt in ſanctis quo non eſt in creaturis. Sed iſta diverſitas non poteſt poni ex parte ipſius Dei, qui eodem modo ſe habet ad omnia. Ergo videtur quod ſit ex parte creaturæ, ſcilicet quod ipſa creatura habeat aliquid quod alia non habent. Aut ergo habet ipſum divinum eſſe; & ſic omnes iuſti aſſumerentur a Spiritu ſancto in unitatem perſonæ, ſicut natura humana aſſumpta eſt a Chriſto in unitatem perſonæ ipſius Filii Dei: quod non poteſt eſſe. Aut oportet quod illa creatura, in qua ſpeciali modo Deus eſſe dicitur, habeat in ſe aliquem effectum Dei, quem alia non habent. Iſte autem effectus non poteſt eſſe tantum actus: quia ſic in iuſtis dormientibus non eſſet alio modo quam in aliis creaturis. Ergo oportet quod ſit aliquis habitus. Oportet igitur aliquem habitum caritatis creatum eſſe in anima, ſecundum quem Spiritus ſanctus ipſam inhabitare dicitur.

S O L U T I O.

Reſpondeo dicendum, quod tota bonitas ipſius animæ eſt ex caritate: unde quantum bona eſt, tantum habet de caritate: & ſi caritatem non habeat, nihil eſt, ſicut dicitur I. Corinth. XIII. Conſtat autem quod per caritatem anima non habet minus de bonitate in eſſe gratiæ, quam per virtutem acquiſitam in eſſe politico. Virtus autem politica duo facit: quia facit bonum habentem, & opus eius bonum reddit. Multo fortius igitur hoc facit caritas. Neutrum autem horum effici poterit, niſi caritas ſit habitus creatus. Conſtat enim quod omne eſſe a forma aliqua inhærente eſt, ſicut eſſe album ab albedine, & eſſe ſubſtantiale a forma ſubſtantiali. Sicut igitur non poteſt intelligi quod paries ſit albus ſine albedine inhærente; ita non poteſt intelligi quod anima ſit bona in eſſe gratuito ſine caritate, & gratia informante ipſam. Similiter etiam, cum actus proportionetur potentiæ operativæ, ſicut effectus propriæ cauſæ, impoſſibile eſt intelligere quod actus perfectus in bonitate ſit a potentia non perfecta per habitum; ſicut etiam calefacere non poteſt eſſe ab igne, niſi mediante calore. Et ideo cum actus caritatis perfectionem quamdam habeat ex hoc quod eſt meritorius omnibus modis, oportet ponere, caritatem eſſe habitum creatum in anima: quæ quidem efficienter eſt a tota Trinitate, ſed exemplariter manat ab amore, qui eſt Spiritus ſanctus: & ideo frequenter invenitur quod Spiritus ſanctus ſit amor quo diligimus Deum, & proximum; ſicut etiam dicitur a Dionyſio (cap. IV. cæleſt. Hierar.) quod eſſe divinum eſt eſſe omnium rerum, inquantum ſcilicet ab eo omne eſſe exemplariter deducitur. Magiſter tamen vult quod caritas non ſit aliquis habitus creatus in anima; ſed quod ſit tantum actus, qui eſt

(a) *Al. additur* gratia.

eſt ex libero arbitrio moto per Spiritum ſanctum, quem caritatem dicit.

Ad cuius explanationem, quidam dixerunt, quod ſicut lux dupliciter poteſt conſiderari: vel prout eſt in ſe, & ſic dicitur lux; vel prout eſt in extremitate diaphani terminati, & ſic lux dicitur color (quia hypoſtaſis coloris eſt lux, & color nihil aliud eſt quam lux incorporata) ita dicunt, quod Spiritus ſanctus, prout in ſe conſideratur, Spiritus ſanctus, & Deus dicitur; ſed prout conſideratur ut exiſtens in anima, quam movet ad actum caritatis, dicitur caritas. Dicunt enim, quod ſicut Filius univit ſibi naturam humanam ſolus, quamvis ſit ibi operatio totius Trinitatis; ita Spiritus ſanctus ſolus unit ſibi voluntatem, quamvis ibi ſit operatio totius Trinitatis. Sed hoc non poteſt ſtare: quia unio humanæ naturæ in Chriſto terminata eſt ad unum eſſe perſonæ divinæ; & ideo idem actus numero eſt perſonæ divinæ, & naturæ humanæ aſſumptæ. Sed voluntas alicuius ſancti non aſſumitur in unitatem ſuppoſiti Spiritus ſancti. Unde cum operatio a ſuppoſito unitatem habeat, & diverſitatem, non poteſt eſſe quod intelligatur eſſe una operatio voluntatis, & Spiritus ſancti, niſi per modum quo Deus operatur in qualibet re. Sed iſte modus non ſufficit ad operationis perfectionem: quia operatio conſequitur conditiones cauſæ proximæ in neceſſitate, & contingentia, & perfectione, & huiuſmodi, & non primæ cauſæ. Unde non eſt intelligere quod ſit operatio perfecta voluntatis, per quam uniatur Spiritui ſancto, niſi ſit ibi habitus perficiens potentiam operativam: nec poteſt eſſe ſimilitudo actus voluntatis ad Spiritum ſanctum, niſi ſit ſimilitudo Spiritus ſancti in anima per aliquam formam, quæ eſt principium actus, quo Spiritui ſancto conformetur: quia actus ad hoc non ſufficit, ut dictum eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod in gratificatione animæ eſt conſiderare duplicem operationem Spiritus ſancti. Unam, quæ terminatur ad eſſe ſecundum actum primum, qui eſt eſſe gratum in habendo habitum caritatis. Aliam, ſecundum quam operatur actum ſecundum, qui eſt operatio movens voluntatem in opus dilectionis: & utroque modo oportet incidere medium, non propter indigentiam, vel defectum ipſius Spiritus operantis, ſed propter neceſſitatem animæ recipientis; ſed diverſimode. Quia quo ad primum effectum, qui eſt eſſe gratiæ, caritas eſt medium per modum cauſæ formalis: quia nullum eſſe poteſt recipi in creatura, niſi per aliquam formam. Ad effectum autem ſecundum, qui eſt operatio, eſt medium caritas in ratione cauſæ efficientis, ſecundum quod virtutem, quæ eſt principium operandi, reducimus in cauſam agentem: quia etiam non eſt poſſibile aliquam operationem perfectam a creatura exire, niſi principium illius operationis ſit perfectio potentiæ operantis, prout dicimus habitum elicientem actum eſſe principium eius.

Ad ſecundum dicendum, quod anima comparatur ad corpus, non tantum ut cauſa agens, ſecundum quod eſt motrix corporis, ſed etiam ut forma: unde formaliter ſeipſa facit vivere corpus, ſecundum quod vivere dicitur eſſe viventium. Deus autem non eſt forma ipſius animæ, vel voluntatis, qua formaliter vivere poſſit; ſed dicitur vita animæ, ſicut principium exemplariter influens vitam gratiæ ipſi. Similiter dicendum de luce, quod lux poteſt dupliciter conſiderari. Vel prout eſt in ipſo corpore lucido; & ſic ſe habet ad illuminationem aeris, ut principium efficiens, nec illuminat niſi per formam luminis influxam ipſi diaphano illuminato: vel prout eſt in diaphano illuminato; & ſic eſt forma ipſius, qua formaliter eſt lucidum. Deus autem dicitur eſſe illuminans lux per modum lucis, quæ eſt in ipſo corpore lucenti per ſe, & non per modum quo illuminatum formaliter illuminatur a forma lucis in ipſo recepta. Sed illi lumini recepto aſſimilatur caritas, vel gratia recepta in anima.

Ad tertium dicendum, quod omnino ſimile eſt de creatione, & recreatione. Sicut enim Deus per creationem contulit rebus eſſe naturæ; & illud eſſe eſt formaliter a forma recepta in ipſa re creata, quæ eſt quaſi terminus operationis ipſius agentis; & iterum forma illa eſt principium operationum naturalium, quas Deus in rebus operatur: ita etiam & in recreatione Deus confert animæ eſſe gratiæ; & principium formale illius eſſe eſt habitus creatus, quo etiam perficitur operatio meritoria, quam Deus in nobis operatur: & ita iſte habitus creatus partim ſe habet ad operationem Spiritus ſancti ut terminus, & partim ut medium.

Ad quartum dicendum, quod caritas, inquantum eſt ex nihilo, habet quod ſit vanitas; ſed inquantum procedit a Deo, ut ſimilitudo ipſius, non habet rationem vani-

vanitatis, immo coniungendi ipſi Deo.

Ad quintum dicendum, quod aliquid dicitur facere dupliciter. Vel per modum efficientis, ſicut pictor facit parietem album; vel per modum formæ, ſicut albedo facit album. Facere igitur de peccatore iuſtum, vel Deo coniunctum, eſt ipſius Dei, ſicut efficientis, & ipſius caritatis, ſicut formæ. Unde non poteſt concludi, quod caritas ſit virtutis infinitæ; ſed ſolum quod eſt effectus virtutis infinitæ.

Ad ſextum dicendum, quod nobilitas aliquorum poteſt attendi dupliciter: vel ſimpliciter, vel ſecundum quid. Videtur autem ſimpliciter dignius eſſe quod ſecundum ſuum eſſe nobilius eſt: & hoc modo anima Chriſti, & anima cuiuſcumque iuſti eſt nobilior quam caritas creata, quæ habet eſſe accidentis. Videtur etiam aliquid dignius ſecundum quid, quod ſecundum aliquod dignius eſt: & hoc modo caritas creata eſt nobilior quam anima Chriſti. In quolibet enim genere actus eſt nobilior quam potentia, quantum ad illud genus. Unde ſicut albedo corporis Chriſti quantum ad hoc eſſe quod eſt eſſe album, eſt nobilior quam ſit corpus Chriſti; ita etiam ſcientia eius creata eſt nobilior quam anima eius, quantum ad hoc quod eſt eſſe ſcientem, quod eſt eſſe ſecundum quid. Et ſimiliter caritas quantum ad tale eſſe: quia ſe habet in eſſe illo ad animam Chriſti, ſicut actus ad potentiam.

Ad ſeptimum dicendum, quod ſecundum Philoſophum VIII. Eth. (cap. VIII.) numquam in quibuſdam amicitiis contingit æquivalens reddere; ſed ſufficit ad æquitatem amicitiæ illud quod eſt poſſibile reddi; ſicut filius numquam poteſt patri carnali reddere aliquid æquivalens ei quod ab ipſo accepit, ſcilicet eſſe, & doctrinam, & nutrimentum. Multo minus divinis beneficiis, & bonitati ſuæ poſſumus reddere amorem æquivalentem. Unde non ſequitur quod amor, quo Deum diligimus, ſit infinitus quantum ad ſubſtantiam actus; ſed infinitatem habet ex hoc quod obiectum amoris omnibus aliis præponitur; ſed ſufficit quod amemus cum amore commenſurato nobis.

Ad ultimum dicendum, quod natura dicitur multipliciter, ſecundum Boetium (de duabus Naturis in princ.) Dicitur enim uno modo natura omne quod eſt vel ſubſtantia, vel accidens; & hoc modo gratia eſt natura quædam. Alio modo dicitur natura quod eſt principium motus, & quietis ipſius in quo eſt: unde illud dicitur eſſe naturale vel quod cauſatur a principiis naturalibus, vel cauſari poteſt: & hoc modo caritas non eſt natura, quia per principia naturalia creaturæ non poteſt cauſari; & ſecundum hunc modum dicit Pelagius, per naturalia ſola hominem poſſe in actus meritorios.

ARTICULUS II.

Utrum caritas ſit accidens.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod caritas non ſit accidens. Nullum enim accidens extenditur ultra ſuum ſubiectum. Sed caritas extenditur ultra ſuum ſubiectum: quia caritate etiam alios amamus. Ergo videtur quod caritas non ſit accidens.

2. Item. Omne accidens eſt cauſatum a ſubſtantia: quia, ſecundum Avicennam (tract. II. Metaph. cap. I.) ſubiectum eſt quod eſt in ſe completum, præbens alteri occaſionem eſſendi. Sed caritas non cauſatur a principiis animæ, in qua eſt. Ergo videtur quod non ſit accidens.

3. Præterea. Nullum accidens eſt melius, & nobilius ſuo ſubiecto. Sed caritas eſt melior quam anima. Ergo non eſt in anima ſicut accidens in ſubiecto. Probatio mediæ. Propter quod unumquodque tale, & illud magis. Sed anima eſt bona propter caritatem. Ergo caritas eſt melior.

4. Item. Agens ſemper eſt honorabilius patiente, ſecundum Philoſophum in III. de Anima (text. XIX.) Sed caritas agit in animam, mundando ipſam a peccatis. Ergo eſt honorabilior anima: & ita idem quod prius.

Contra. Quidquid poteſt adeſſe, & abeſſe præter ſubiecti corruptionem, eſt accidens. Caritas eſt huiuſmodi. Ergo &c.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod omne illud quod advenit alicui poſt eſſe completum, advenit ſibi accidentaliter; niſi forte aſſumatur ad participationem ipſius eſſe ſubſtantialis, ſicut dictum eſt ſupra VIII. *diſt.* (q. V. art. 2.) de anima. Sed hoc tamen non ſufficit ut dicatur accidens in ſe: poteſt enim aliquid in ſe ſubſtantia eſſe, & advenire alicui accidentaliter, ſicut veſtimenta; ſed ſi adveniat poſt eſſe completum ut forma inhærens, de neceſſitate eſt accidens. Et quia poſt eſſe naturale animæ, advenit ſibi caritas, ut forma perficiens ipſam ad

eſſe

Digitized by Google

eſſe gratiæ, prout dictum eſt (art. antec.) ideo oportet quod ſit accidens.

Ad primum ergo dicendum, quod idem accidens numero numquam extenditur ultra ſubiectum ſuum, ideſt ut ſit in alio ſicut in ſubiecto; ſed bene extenditur extra ſubiectum ſuum ſicut ad obiectum operationis; ſed diverſimode in operatione activa, & paſſiva. Quia in activa extenditur ad obiectum extrinſecum, imprimens ſimilitudinem formæ ſuæ in ipſo, ſicut patet quod calor ignis active calefacit aliud corpus, & eſt operatio activa. Similiter etiam quando eſt operatio paſſiva, & extenditur in aliud obiectum extrinſecum, cuius ſimilitudo in ipſo recipitur: & ita anima per habitum ſcientiæ ſcit ea quæ ſunt extra ipſam, & per habitum amoris eadem amat.

Ad ſecundum dicendum, quod ſubiectum diverſimode ſe habet ad diverſa accidentia. Quædam autem ſunt accidentia naturalia, quæ creantur ex principiis ſubiecti; & hoc dupliciter. Quia vel cauſantur ex principiis ſpeciei; & ſic ſunt propriæ paſſiones, quæ conſequuntur totam ſpeciem: vel ex principiis individui; & ſic ſunt communia conſequentia principia naturalia individua. Sunt etiam quædam accidentia per violentiam inducta, ſicut calor in aqua; & iſta ſunt repugnantia principiis ſubiecti. Quædam autem ſunt quæ quidem cauſantur ab extrinſeco non repugnantia principiis ſubiecti, ſed magis perficientia ipſa, ſicut lumen in aere: & ita etiam caritas in anima eſt ab extrinſeco.

Tamen ſciendum, quod omnibus accidentibus, communiter loquendo, ſubiectum eſt cauſa quodammodo, inquantum ſcilicet accidentia in eſſe ſubiecti ſuſtentantur; non tamen ita quod ex principiis ſubiecti omnia accidentia educantur.

Ad tertium dicendum, quod eadem ratione poſſet probari quod nulla perfectio animæ eſſet accidens, nec aliqua perfectio corporis: quia unumquodque perfectibile habet bonitatem ex ſua perfectione.

Dicendum eſt igitur, quod ſimpliciter anima eſt melior caritate, & quodlibet ſubiectum ſuo accidente; ſed ſecundum quid eſt e converſo. Cuius ratio eſt, quia eſſe, ſecundum Dionyſium v. cap. de div. Nominibus, eſt nobilius omnibus aliis quæ conſequuntur eſſe: unde eſſe ſimpliciter eſt nobilius quam intelligere, ſi poſſet intelligi intelligere ſine eſſe. Unde illud quod excedit in eſſe, ſimpliciter nobilius eſt omni eo quod excedit in aliquo de conſequentibus eſſe; quamvis ſecundum aliud poſſit eſſe minus nobile. Et quia anima, & quælibet ſubſtantia habet nobilius eſſe quam accidens, ideo ſimpliciter nobilior eſt. Sed quantum ad aliquod eſſe, vel ſecundum aliquod accidens, poteſt accidens eſſe nobilius, quia ſe habet ad ſubſtantiam, ſicut actus ad potentiam: & hanc bonitatem conſequentem habet ſubſtantia ab accidentibus, ſed non bonitatem primam eſſendi.

Ad quartum dicendum, quod caritas non dicitur agere in animam per modum efficientis, ſed ſolum formaliter; & ſecundum id quod forma eſt, quantum ad eſſe ſecundum, nobilior eſt.

ARTICULUS III.

Utrum caritas detur ſecundum capacitatem naturalium.

II. II. q. XXIV. *art.* 3.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod caritas detur ſecundum capacitatem naturalium. Ita dicitur Matth. XXV. 15. *Dedit unicuique ſecundum propriam virtutem*: ubi Gloſſa (interlinealis) Hieronymi: *Non pro largitate, vel parcitate, alii plus, vel minus recipiunt; ſed ſecundum virtutem recipientium*. Sed ante adventum caritatis non intelligitur niſi virtus quæ eſt ſecundum naturalia. Ergo videtur quod ſecundum capacitatem naturalium caritas infundatur.

2. Item. Sicut ſe habet forma ſubſtantialis ad eſſe naturæ, ita caritas ad eſſe gratiæ. Sed forma ſubſtantialis datur ſecundum capacitatem materiæ, ut dicit Plato (II. de Anima mundi.) Ergo & caritas datur ſecundum capacitatem naturæ, quæ per eam perficitur.

3. Præterea. Sicut gloria præſupponit gratiam, ita gratia præſupponit naturam. Sed gloria datur ſecundum modum gratiæ, ut qui plus habet de capacitate, plus etiam de gloria recipiat. Ergo videtur quod etiam caritas detur ſecundum capacitatem naturæ, ut qui meliora naturalia habet, maior ſibi caritas infundatur.

4. Item. In quibuſcumque invenitur perfectio eiuſdem rationis, videtur eſſe idem modus conſequendi illam perfectionem, cum unaquæque res proprium modum habeat. Sed caritas invenitur in hominibus,

& Angelis ſecundum rationem eamdem: quod patet ex actu, & fine. Cum igitur Angeli conſecuti ſint maiorem caritatem, & meliora gratuita, ſecundum gradum naturalium, videtur etiam quod in hominibus ita ſit.

Contra. Natura angelica altior eſt, & ſublimior quam natura humana. Sed aliqui homines, ſecundum gradum gratiæ aſſumuntur ad ſublimius præmium quam Angeli, cum ſecundum Gregorium (hom. XXXIV. in Evang.) ad ſingulos ordines Angelorum aliqui homines aſſumantur. Ergo videtur quod perfectiones gratiæ, & gloriæ non dentur ſecundum menſuram naturalium. Hoc idem videtur per hoc quod dicitur (*a*) Prov. XXX. 28. *Stellio manibus nititur*, ubi dicit Gregorius (homil. XVII. ſup. Ezech.) quod gratia maior infunditur, ſecundum quod ad habendum gratiam aliquis magis nititur.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod, cum Deus habeat ſe æqualiter ad omnia, oportet quod diverſitas donorum receptorum ab ipſo, attendatur ſecundum diverſitatem recipientium. Diverſitas autem recipientium attenditur, ſecundum quod aliquid eſt magis aptum, & paratum ad recipiendum. Sicut autem videmus in formis naturalibus, quod per diſpoſitiones accidentales, ſicut calorem, & frigus, & huiuſmodi, materia efficitur magis, vel minus diſpoſita ad ſuſcipiendum formam; ita etiam in perfectionibus animæ ex ipſis operibus animæ anima efficitur habilior, vel minus habilis ad conſequendum perfectionem ſuam. Sed tamen differenter ſe habent operationes animæ ad perfectiones infuſas, vel acquiſitas. Acquiſitæ enim perfectiones ſunt in natura ipſius animæ, in potentia, non pure materiali, ſed etiam activa, qua aliquid eſt in cauſis ſeminalibus. Sicut patet quod omnis ſcientia acquiſita eſt in cognitione primorum principiorum, quæ naturaliter nota ſunt, ſicut in principiis activis ex quibus concludi poteſt. Et ſimiliter virtutes morales ſunt in ipſa rectitudine rationis, & ordine, ſicut in quodam principio ſeminali. Unde Philoſophus VII. Ethic. (cap. V.) dicit eſſe quaſdam virtutes naturales, quæ ſunt quaſi ſemina virtutum moralium. Et ideo operationes animæ ſe habent ad perfectiones acquiſitas, non ſolum per modum diſpoſitionis, ſed ſicut principia activa. Perfectiones autem infuſæ ſunt in natura ipſius animæ, ſicut in potentia materiali, & nullo modo activa, cum elevent animam ſupra omnem ſuam actionem naturalem. Unde operationes animæ ſe habent ad perfectiones infuſas ſolum ſicut diſpoſitiones. Dicendum eſt igitur, quod menſura, ſecundum quam datur caritas, eſt capacitas ipſius animæ, quæ eſt ex natura ſimul, & diſpoſitione, quæ eſt per conatum operum: & quia ſecundum eumdem conatum magis diſponitur natura melior; ideo qui habet meliora naturalia, dummodo ſit par conatus, magis recipiet de perfectionibus infuſis; & qui peiora naturalia, quandoque magis recipiet, ſi adſit maior conatus.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus recipientis non eſt conſideranda ſecundum naturam tantum, ſed etiam ſecundum diſpoſitionem conatus advenientem naturæ: & ita etiam eſt in formis ſubſtantialibus reſpectu materiæ.

Unde patet ſolutio ad ſecundum.

Ad tertium dicendum, quod ipſa gratia eſt diſpoſitio naturæ ad gloriam. Unde non requiritur quod interveniat alia diſpoſitio inter caritatem & gloriam; ſed inter naturam & gratiam cadit conatus medius, quaſi diſpoſitio.

Ad quartum dicendum, quod in Angelis non eſt aliquid quod contendat ad motum naturæ intellectualis, ex quo conatus naturæ retardetur; ſicut in natura hominis eſt natura ſenſitiva, quæ tendit in contrarium de ſe motus naturæ intellectivæ, ſcilicet delectabile ſecundum ſenſum, niſi cogatur, & reguletur ab ipſa: & ideo in Angelis eſt diverſitas ſecundum diverſitatem naturæ. Hæc tamen melius in II. (diſt. III. quæſt. I. art. 4.) dicentur.

ARTICULUS IV.

Utrum caritas certitudinaliter ab habente cognoſcatur.

De ver. qu. X. *art.* 10. *& Quodlib.* X. *artic.* 4.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod caritas certitudinaliter ab habente cognoſcatur. Ita enim dicitur in littera: *Magis novit quis dilectionem qua diligit, quam fratrem quem diligit*. Sed fratrem ſuum certitudinaliter cognoſcit. Ergo

(a) *Al.* Prov. XXX. (*ad marginem autem* Eccli. I.) *Stella matutina inter*, ubi &c.

go multo magis caritatem, qua ipſum diligit.

2. Item. Philoſophus dicit II. Poſter. (lect. xx. contra Platonem) quod inconveniens eſt habere nos nobiliſſimos habitus, & nos lateant. Sed caritas eſt habitus nobiliſſimus. Ergo videtur quod ab habente certitudinaliter cognoſcatur.

3. Præterea. Quicumque habet fidem, ſcit ſe habere fidem. Sed fides non magis eſt præſens quam caritas. Ergo & qui habet caritatem, ſcit ſe habere illam.

4. Item. Quidquid cognoſcitur ab anima, cognoſcitur ab ea per hoc quod præſens ſibi efficitur per ſimilitudinem. Sed magis eſt præſens animæ quod eſt in ipſa eſſentialiter, quam quod eſt per ſui ſimilitudinem. Ergo cum caritas eſſentialiter ſit in anima, videtur quod certius cognoſcatur ab habente quam res exteriores, quæ per ſui ſimilitudinem cognoſcuntur.

5. Præterea. Caritas eſt quoddam lumen ſpirituale, ut habetur I. Ioan. II. 10. *Qui diligit fratrem, in lumine manet*. Sed lux ſeipſa videtur. Ergo videtur quod ſimiliter caritas; & ſic certius quam alia cognoſcatur.

Contra. Per caritatem quæ eſt in aliquo, efficitur dignus Dei amore. Sed, ut dicitur Eccle. IX. 1. (a) *nemo ſcit, utrum amore, an odio dignus ſit*. Ergo videtur quod nullus ſciat ſe habere caritatem certitudinaliter.

Præterea. Apoſtolus dicit I. Corinth. IV. 4. *Nihil mihi conſcius ſum, ſed non in hoc iuſtificatus ſum*. Cum ergo nullum maius ſignum poſſit haberi de caritate, quam non habere conſcientiam peccati mortalis, & hoc non ſufficit; videtur quod per nullum ſignum poſſit aliquis certitudinaliter ſcire ſe habere caritatem.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod, ſecundum Philoſophum II. Metaph. (text. I.) aliquid dicitur eſſe difficile ad cognoſcendum dupliciter: vel ſecundum ſe, vel quo ad nos. Dicendum eſt igitur, quod ea quæ per eſſe ſuum non ſunt unum in materia, quantum in ſe eſt, ſunt maxime nota; ſed quo ad nos ſunt difficillima ad cognoſcendum: propter quod dicit Philoſophus ibidem, quod intellectus noſter ſe habet ad manifeſtiſſima naturæ, ſicut oculus veſpertilionis ad lucem ſolis. Cuius ratio eſt, quia cum intellectus noſter potentialis ſit in potentia ad omnia intelligibilia, & ante intelligere non ſit in actu aliquod eorum; ad hoc quod intelligat actu, oportet quod reducatur in actum per ſpecies acceptas a ſenſibus, illuſtratas lumine intellectus agentis: quia, ſicut dicit Philoſophus III. de Anima (text. XXXII.) ſicut ſe habent colores ad viſum, ita ſe habent phantaſmata ad intellectum potentialem. Unde cum naturale ſit nobis procedere ex ſenſibilibus ad intelligibilia, ex effectibus in cauſas, ex poſterioribus in priora, ſecundum ſtatum viæ, quia in patria alius modus erit intelligendi; ideo eſt quod potentias animæ, & habitus non poſſumus cognoſcere niſi per actus, & actus per obiecta. In actu autem animæ eſt plura conſiderare, ſcilicet ſpeciem ipſius actus, quæ eſt ab obiecto, & modum, & effectum. Si igitur accipiamus actum caritatis, qui eſt diligere Deum, & proximum, ex ſpecie actus, non diſcernitur utrum ſit a potentia imperfecta, vel perfecta per habitum: quia ad idem obiectum ordinatur potentia, & habitus; ſicut ſcientia, & intellectus poſſibilis. Modus autem quem ponit habitus in opere eſt facilitas, & delectatio, ut dicit Philoſophus II. Ethic. (cap. III.) quod ſignum habitus oportet accipere fientem in opere delectationem. Per iſtum autem modum non diſcernitur utrum ſit ab habitu caritatis infuſo, vel ab habitu acquiſito. Effectus autem proprius dilectionis, ſecundum quod eſt ex caritate, eſt in virtute merendi. Hoc autem nullo modo cadit in cognitionem noſtram niſi per revelationem. Et ideo nullus certitudinaliter poteſt ſcire ſe habere caritatem; ſed poteſt ex aliquibus ſignis probabilibus conicere. Caritatem etiam increatam, quæ Deus eſt, quamdiu vivimus per ſpeciem non videmus, ut dicitur I. Corinth. XIII. Quamvis quidam aliter dicant, quod ipſam caritatem, quæ Deus eſt, in nobis videmus; ſed viſio eſt adeo tenuis, ſcilicet quod nec viſio poteſt dici, nec aliquis percipit ſe videre: eo quod viſio ipſius Dei quaſi confunditur, & admiſcetur in cognitione aliorum. Sicut etiam dicunt, quod anima ſemper ſe intelligit, ſed tamen non ſemper de ſe cogitat. Hoc autem quomodo intelligendum eſt, ſupra diſt. III. (qu. I. artic. 2.) dictum eſt.

Ad primum igitur dicendum, quod auctoritates Auguſtini in littera poſitæ loquuntur de cognitione ex parte ipſius cognoſcibilis, & non ex parte cognoſcentis.

Ad

(a) Vulgata: *Neſcit homo &c.*

Ad ſecundum dicendum, quod Philoſophus ibi loquitur de habitibus nobiliſſimis partis cognitivæ. Sed iſtorum habituum actus perfecte exprimunt ſuos habitus quantum ad id quod eſt proprium eis; ſicut in actu ſcientiæ eſt certitudo per cauſam, in qua expreſſe ſcientia demonſtratur; & multo plus eſt hoc in intellectu principiorum. Et ideo qui habet ſcientiam, ſcit ſe habere, quamvis non e converſo: quia aliqui ſe credunt habere, qui non habent. Semper enim ad rectum menſuratur obliquum: & ideo, ſecundum Philoſophum in Ethic. (III. cap. VIII.) virtuoſus eſt menſura in operibus humanis: quia illud eſt bonum, quod virtuoſus appetit: & ſimiliter etiam eſt de rectitudine intellectus: quia illud eſt verum quod videtur habenti rectum intellectum; non autem quod videtur cuilibet.

Et per hoc patet etiam ſolutio ad tertium. Quia actus fidei per ipſum obiectum, quod eſt creditum, diſtinguitur ab actibus aliorum habituum, vel potentiæ imperfectæ, quæ non poteſt per ſe in tale obiectum; & ideo habens fidem ſcit ſe illam habere.

Ad quartum dicendum, quod ad hoc quod aliquid cognoſcatur ab anima, non ſufficit quod ſit ſibi præſens quocumque modo, ſed in ratione obiecti. Intellectui autem noſtro nihil eſt ſecundum ſtatum viæ præſens ut obiectum, niſi per aliquam ſimilitudinem ipſius, vel ab ipſo effectu acceptam: quia per effectus devenimus in cauſas. Et ideo ipſam animam, & potentias eius, & habitus eius non cognoſcimus niſi per actus, qui cognoſcuntur per obiecta. Niſi largo modo velimus loqui de cognitione, ut Auguſtinus loquitur, ſecundum quod intelligere nihil aliud eſt quam præſentialiter intellectui quocumque modo adeſſe.

Ad quintum dicendum, quod per hoc quod caritas creata, vel increata, eſt lux, oſtenditur quod in ſe cognoſcibilis ſit; ſed non cognoſcitur ab intellectu noſtro in ſe, niſi per effectum ſuum, ratione iam dicta (in corp. art.)

ARTICULUS V.

Utrum caritas ſit ex caritate diligenda.

II. II. q. XXV. *art.* I.

1. AD quintum ſic proceditur. Videtur quod caritas non ſit ex caritate diligenda. Quatuor enim tantum ſunt diligenda ex caritate, ut in III. (diſt. 27. q. unica art. 5.) dicetur, ſcilicet Deus, proximus, anima, corpus. Sed caritas nullum horum eſt. Ergo &c.

2. Item. Nulla res denominat ſeipſam, quia albedo non dicitur alba. Sed dilectum denominatur a dilectione. Ergo dilectio non diligitur, nec caritas caritate amatur.

3. Præterea. Sicut ſe habet ſenſus ad ſentire, ita ſe habet affectus ad diligere. Sed ſenſus proprius non ſentit ſe ſentire. Ergo nec affectus diligit ſuam dilectionem. Caritas autem eſt in affectu. Ergo caritas ex caritate non diligitur.

4. Præterea. Omne quod diligitur, aliqua dilectione diligitur. Si igitur actus caritatis amatur, oportet quod aliquo alio actu ametur; & ille eadem ratione erit diligendus. Ergo hoc modo ducitur in infinitum: quod non eſt ponendum. Ergo videtur quod caritas non ſit ex caritate diligenda.

Contra eſt quod habetur in littera ex verbis Auguſtini: *Qui proximum diligit, conſequens eſt ut ipſam præcipue dilectionem diligat*. Sed proximus diligendus eſt ex caritate. Ergo & caritas.

Item. Proximus non eſt diligendus ex caritate, niſi inquantum habet imaginem Dei. Sed expreſſius repreſentat Deum caritas, quam imago naturalis quæ eſt in anima. Ergo videtur quod ipſa ſit magis ex caritate diligenda.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod aliquid eſt diligibile dupliciter: vel ſicut ratio dilectionis, vel ſicut obiectum: ſicut etiam color videtur ut obiectum, & lumen ut ratio per quam color eſt viſibilis in actu. Sicut autem eodem actu videtur color, & lux; ita etiam eodem actu diligitur quod amatur ut obiectum, & ut ratio obiecti. Sciendum eſt igitur, quod caritas poteſt tripliciter ſumi: vel pro caritate increata, quæ Spiritus ſanctus eſt; vel pro caritate habituali; vel pro actu caritatis. Quodlibet autem iſtorum eſt ratio diligendi, & poteſt eſſe obiectum dilectionis; ſicut proximum diligimus inquantum in ipſo Deus inhabitat, & habitum caritatis habet, & actum exercet; & ſic diliguntur ut ratio diligibilis. Si autem conſiderentur in ſe, ſic adhuc diliguntur ut obiectum dilectionis. Sic autem non diligitur caritatis habitus, vel actus dilectione amicitiæ, vel benevolentiæ, quæ inanimatorum eſſe non poteſt, ut Philoſophus VIII. Ethicor.

Digitized by Google

cor. (cap. I.) dicit; ſed dilectione cuiuſdam complacentiæ, ſecundum quod diligere dicimur illud quod approbamus, & quod eſſe volumus.

Ad primum ergo dicendum, quod caritas eſt quodammodo medium inter Deum & proximum: quia eſt ſimilitudo Dei, & etiam eſt ratio diligendi ipſum proximum: & ideo conſequitur ad dilectionem utriuſque.

Ad ſecundum dicendum, quod denominatio proprie eſt ſecundum habitudinem accidentis ad ſubiectum: ſic autem dilectum non denominatur a dilectione, ſed magis ſicut obiectum: & ideo ratio non procedit.

Ad tertium dicendum, quod in potentiis materialibus hoc contingit quod potentia non reflectitur ſuper ſuum actum, propter hoc quod determinata eſt ſecundum compilationem organi. Viſus enim particularis non poteſt cognoſcere niſi illud cuius ſpecies ſpiritualiter in pupilla poteſt recipi; & ideo viſus non poteſt comprehendere ſuum actum. Si autem hoc eſſet neceſſarium in omnibus, quod actus cuiuslibet potentiæ non cognoſceretur a propria potentia, ſed a ſuperiore, tunc oporteret quod vel in potentiis animæ iretur in infinitum, vel remaneret aliquis actus animæ imperceptibilis. Et ideo dicendum, quod potentiæ immateriales reflectuntur ſuper ſua obiecta: quia intellectus intelligit ſe intelligere, & ſimiliter voluntas vult ſe velle, & diligit ſe diligere. Cuius ratio eſt, quia actus potentiæ immaterialis non excluditur a ratione obiecti. Obiectum enim voluntatis eſt bonum; & ſub hac ratione diligit voluntas omne quod diligit: & ideo poteſt diligere actum ſuum inquantum eſt bonus, & ſimiliter eſt ex parte intellectus: & propter hoc Lib. de Cauſ. (prop. xv.) dicitur, quod cuiuſcumque actio redit in eſſentiam agentis per quamdam reflexionem, oportet eſſentiam eius ad ſeipſam redire, ideſt in ſe ſubſiſtentem eſſe, non ſuper aliud delatam, ideſt non dependentem a materia.

Ad quartum dicendum, quod actus dilectionis, ſecundum quod tendit in alterum, conſtat quod differt numero ab actu dilectionis qui in alio diligitur, ſive diligatur ut obiectum, ſive ut ratio diligendi. Sed quia etiam animam ſuam poteſt aliquis ex caritate diligere, poteſt etiam ex caritate actum ſuæ caritatis diligere. Et tunc diſtinguendum eſt. Quia vel dilectio fertur in actum dilectionis proprium, ſicut in rationem dilectionis tantum; & ſic conſtat quod eodem actu numero diligitur diligens, & actus eius; & ſic idem actus diligitur per actum, qui eſt ipſe. Vel diligitur ut obiectum dilectionis; & ſic eſt alius actus dilectionis numero qui diligitur, & quo diligitur; ſicut patet planius in actu intellectus. Cum enim actus diſtinguantur per obiecta, oportet dicere diverſos actus, qui terminantur ad obiecta diverſa. Unde ſicut ſunt diverſi actus, quibus intellectus intelligit equum, & hominem; ita ſunt diverſi actus in numero, quo intelligit equum, & quo intelligit actum illius ſub ratione actus. Nec eſt inconveniens quod in actibus animæ eatur in infinitum in potentia, dummodo actus non ſint infiniti in actu. Unde etiam Avicenna (III. Metaph. cap. x.) concedit, non eſſe impoſſibile quin relationes conſequentes actum animæ, multiplicentur in infinitum.

EXPOSITIO PRIMAE PARTIS TEXTUS.

Conſequens eſt (a) *ut ipſam præcipue dilectionem diligat*. Hoc intelligitur & de dilectione creata, & increata. Qui enim diligit aliquem, vult ſe diligere illum; & ita actum dilectionis ſuæ diligit; & in ipſo diligitur ipſa dilectio increata, ſicut exemplar in exemplato: quia nihil eſt bonum, vel diligibile, niſi ſecundum quod eſt in eo ſimilitudo boni increati.

Magis enim novit dilectionem qua diligit, quam fratrem quem diligit. Totum quod ſequitur de certitudine dilectionis, ſive de habitu creato intelligatur, ſive de dilectione increata, exponitur ſecundum quod aliquid dicitur certum ex ſe, & non ex parte cognoſcentis. Sed actus dilectionis etiam ex parte cognoſcentis notus eſt. Sed utrum ex tali habitu procedat, incertum eſt.

Et quo niſi Deo plenus eſt qui plenus eſt dilectione? Hoc ideo dicitur, quia cum dono caritatis etiam ipſe Spiritus ſanctus datur, ſecundum quod novo modo inhabitare dicitur creaturam per novam ſimilitudinem ſui ipſius in ea.

Qui diligit fratrem, in lumine manet. Lumen comparatur caritati, non quantum ad virtutem manifeſtationis, quia ſic magis ad dona pertinet intellectus; ſed quantum ad virtutem actionis: ſicut enim lumen eſt forma univerſaliter motiva in tota natura, eo quod eſt qualitas primi alterantis; ita cari-

(a) Al. *ut ipſa prædicata &c.*

Digitized by Google

caritas movet, & informat omnia dona, inquantum eſt ſimilitudo primi doni, quod eſt Spiritus ſanctus.

Iſta contextio ſatis aperte declarat, eamdem ipſam fraternam dilectionem non ſolum ex Deo, ſed etiam Deum eſſe, tanta auctoritate prædicari. Hoc enim quod dicitur, *Nam fraterna dilectio eſt qua diligimus invicem*, interponitur per parentheſim. Dicitur autem fraterna dilectio Deus eſſe, prædicatione cauſali, per modum quo Dionyſius (IV. cap. de cæl. Hierar.) dicit, quod eſſe divinum eſt eſſe omnium, quia ab eo omne eſſe traducitur, & exemplatur.

Non dicturi ſumus, caritatem non propterea eſſe dictum Deum, quia ipſa caritas ſit ulla ſubſtantia quæ Dei digna ſit nomine, ſed quod donum ſit Dei. In hoc differt caritas ab aliis virtutibus ſecundum intentionem Magiſtri, & Auguſtini, quia aliæ virtutes, quæ in ſe aliquid imperfectionis important in habente, ut fides, patientia, & huiuſmodi, ita ſunt a Deo quod in Deo non ſunt per eſſentiam. Caritas autem, quæ nihil imperfectionis habet, etiam de Deo eſſentialiter prædicatur, & ab eo in nobis eſt. Nec tamen ſequitur quod illa caritas, quæ forma mentis noſtræ eſt, ſit illa eadem numero quæ eſſentialiter de Deo dicitur: ſicut etiam eſſe dicitur de Deo proprie, nec tamen illud eſſe eſt idem numero cum noſtro eſſe.

Nullum enim (a) *eſt iſto dono Dei excellentius*. Videtur hoc eſſe falſum: quia ſapientia ponitur excellentiſſimum donorum: Ad quod dicendum, quod ſecundum quod dona condividuntur virtutibus, ſapientia digniſſimum donorum dicitur: & hanc dignitatem habet a caritate, cui ſemper coniungitur, ſecundum quam divinam veritatem ſaporat. Si autem donum univerſaliter ſumatur pro omni eo quod ex Dei munere poſſidemus; ſic caritas ſimpliciter potiſſima eſt, quæ nos fini coniungit.

DIVISIO SECUNDAE PARTIS TEXTUS.

HIc *quæritur, ſi caritas Spiritus ſanctus eſt, cum ipſa augeatur, & minuatur in homine, utrum concedendum ſit quod Spiritus ſanctus augeatur, vel minuatur in homine*. In parte iſta Magiſter obiicit contra prædeterminata: & dividitur in partes duas. In prima obiicit per rationem; in ſecunda per auctoritates, ibi, *Supra dictum eſt, quod Spiritus ſanctus caritas eſt Patris, & Filii*. Prima in tres. Primo ponit obiectionem; ſecundo reſponſionem, ibi, *His itaque reſpondemus dicentes, quod Spiritus ſanctus, ſive caritas, penitus immutabilis eſt*; tertio reſponſionis confirmationem, ibi, *Ut autem certius fiat quod diximus, auctoritate confirmamus*. Obiectio autem eſt duplex, ut patet in littera, & ſimiliter ſolutio.

Supra dictum eſt, quod Spiritus ſanctus caritas eſt Patris, & Filii. Hic obiicit per auctoritates, & dividitur in tres partes, ſecundum tria quæ contra Magiſtrum ex auctoritatibus eliciuntur. Primum eſt quod alia eſt dilectio qua nos diligimus Deum, & Deus diligit nos. Dilectio autem qua Deus diligit nos, eſt Spiritus ſanctus. Ergo dilectio qua nos diligimus Deum, eſt aliud quam Spiritus ſanctus. Secundum eſt quod dicitur caritas eſſe ex Deo, ſicut & fides. Sed fides eſt ex Deo, ita quod non eſt Deus. Ergo & caritas: & hoc ponit ibi, *Sed aliud eſt, inquiunt, quod magis urget*. Tertium eſt quod caritas dicitur affectio, vel motus mentis. Sed Spiritus ſanctus non eſt huiuſmodi. Ergo &c. & hoc ponit ibi, *Alias quoque inducunt rationes ad idem oſtendendum*. Quælibet harum partium dividitur in obiectionem, & ſolutionem.

QUAESTIO II.

AD intelligentiam huius partis quinque quæruntur.

Primo. Utrum caritas augeatur.

Secundo. De modo augmenti.

Tertio. Utrum quolibet actu augeatur.

Quarto. Utrum ſit aliquis terminus augmenti.

Quinto. Utrum diminuatur.

ARTICULUS I.

Utrum caritas augeatur.

II. II. qu. XXIV. *ar.* 4.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod caritas non augeatur. Nihil enim augetur, niſi quantum. Sed nullum ſimplex eſt quantum, quia omne quantum eſt diviſibile. Caritas autem eſt ſimplex habitus, & ita non eſt quantum per ſe, nec ſimiliter per accidens, cum eius ſubiectum, ſcilicet anima, ſit etiam indiviſibile. Ergo non augetur.

2. Si

(a) Al. *Nullum enim iſtorum divido &c.*

2. Si dicis, quod quanta eſt, non quantitate molis, ſed virtutis: contra. Quantitas virtutis dividitur ſecundum obiecta in quæ virtus poteſt. Sed in omnia obiecta caritatis poteſt quælibet caritas, quantumcumque parva. Ergo non augetur ſecundum quantitatem virtutis.

3. Item. Cum augmentum ſit ſpecies motus, quidquid augetur, movetur, & quod eſſentialiter augetur, eſſentialiter movetur. Sed quod movetur, eſt corpus, ut probat Philoſophus (VI. Phyſicor. text. XXXII.) & quod naturaliter movetur, corrumpitur. Cum igitur caritas non corrumpatur, quia *caritas numquam excidit*: I. Corinth. XIII. 8. nec ſit corpus mobile; videtur quod non eſſentialiter augeatur.

4. Item. Cuius cauſa ſemper ſe habet eodem modo, illud neque augetur, neque minuitur, nec aliquo modo variatur. Sed cauſa immediata caritatis Deus eſt, qui ſemper eodem modo ſe habet. Ergo caritas non variatur per augmentum.

5. Præterea. Conſtat quod augmentum qualitatis non poteſt reduci ad aliquam ſpeciem motus, niſi ad alterationem. Sed alteratio, ut probat Philoſophus in VII. Phyſic. (text. XX.) non eſt niſi circa partem animæ ſenſitivam, & circa obiecta eius. Cum ergo caritas qualitas ſit, & ſit in parte intellectiva, (*a*) alioquin non eſſet in Angelis, qui ſenſitiva carent, videtur quod non augeatur.

Contra. Auguſtinus (tract. V. ſupra I. Epiſt. Ioan.) dicit: *Caritas cum fuerit nata, nutritur; cum fuerit roborata, perficitur*. Omne autem in quo progreſſus ſecundum diverſos gradus attenditur, augetur. Ergo &c.

Præterea. Per actum devenimus in cognitionem habitus. Sed contingit actum caritatis intenſiorem fieri. Ergo etiam & caritas augeri poteſt.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod quidam poſuerunt, caritatem eſſentialiter non augeri, & horum fuit quadruplex opinio. Quidam enim dixerunt, ut Magiſter in littera, quod caritas ſecundum ſe non augetur; ſed dicitur augeri in nobis, inquantum nos in caritate proficimus: & hoc quia ponit caritatem eſſe Spiritum ſanctum, in quem variatio non cadit. Sed hoc non poteſt ſtare: quia non eſt intelligibile, quod nos in caritate, quæ Spiritus ſanctus eſt, proficiamus, niſi aliquid fiat in nobis quod prius non fuit; & hoc non poteſt eſſe tantum actus, cum omnis actus ſit ex virtute aliqua, & actus perfectus, quali Spiritu ſancto unimur, eſt a virtute perfecta per habitum. Alii dixerunt, quod caritas eſſentialiter non augetur; ſed dicitur augeri, inquantum magis firmatur in ſubiecto, ſecundum ipſam radicationem. Sed ex hoc etiam ſequitur ipſam augeri eſſentialiter. Nulla enim forma poteſt intelligi magis firmari in ſubiecto, niſi per hoc quod habet maiorem victoriam ſuper ſubiectum ſuum. Augmentum autem victoriæ redundat in augmentum virtutis, & per conſequens in augmentum eſſentiæ: quia virtus, ſi non eſt ipſa eſſentia, oportet quod ſit ab eſſentia, & commenſuretur ſibi ſicut effectus cauſæ proximæ. Alii dixerunt, quod caritas eſſentialiter non augetur; ſed adveniente maiori caritate minor caritas, quæ inerat, deſtruitur. Hoc etiam non poteſt ſtare: quia nulla forma deſtruitur, niſi vel ex contrario agente, vel per accidens ex corruptione ſubiecti. Cum igitur ſubiectum caritatis maneat, & caritas adveniens caritati inventæ non contrarietur; non poteſt eſſe quod deſtruatur nec per ſe, nec per accidens, ſicut ignis parvus a magno igne propter conſumptionem materiæ. Alii dixerunt, quod caritas non augetur, niſi quantum ad fervorem. Sed hoc etiam non poteſt ſtare: quia fervor caritatis dupliciter accipitur: proprie, & metaphorice. Metaphorice, ſecundum quod dicimus caritatem eſſe calorem, & intenſionem actus caritatis metaphorice dicimus fervorem, ſecundum quod Dionyſius (cap. IV. de div. Nom.) ponit fervidum in amore Angelorum. Sic autem fervor acceptus, eſt per ſe conſequens eſſentiam caritatis: unde non poteſt in tali fervote fieri augmentum, niſi ipſa caritas eſſentialiter augeatur; cum ſimul varietur res, & omnia quæ per ſe conſequuntur ipſam. Alio modo dicitur fervor, prout eſt in parte ſenſitiva: cum enim vires inferiores ſequantur motum ſuperiorum, ſi ſit intenſior; ſicut videmus, quod ad apprehenſionem mulieris dilectæ totum corpus exardeſcit, & movetur; ita etiam quando affectus ſuperior movetur in Deum, conſequitur quædam impreſſio, etiam in virtutibus ſenſitivis, ſecundum quam incitantur ad obediendum divino amori. Intenſio autem iſtius fervoris non ſufficit ad augmentum caritatis: quia ſecundum augmentum iſtius fervoris, non attenditur quantitas meriti, cum conſiſtat in diſpoſitione corporis. Unde magis ferventes

(a) *Al.* aliquando eſſet &c.

tes non ſemper magis merentur. Sed ille qui dicitur creſcere in caritate, creſcit etiam in merito, ſi ſit in ſtatu merendi.

Et ideo dicendum, quod caritas eſſentialiter augetur. Sciendum tamen eſt, quod augeri nihil aliud eſt quam ſumere maiorem quantitatem: unde ſecundum quod aliquid ſe habet ad quantitatem, ita ſe habet ad augmentum. Quantitas autem dicitur dupliciter: quædam virtualis, quædam dimenſiva. Virtualis quantitas non eſt ex genere ſuo quantitas, quia non dividitur diviſione eſſentiæ ſuæ; ſed magnitudo eius attenditur ad aliquid diviſibile extra, vel multiplicabile, quod eſt obiectum, vel actus virtutis. Sed ex genere ſuo eſt vel forma accidentalis in genere qualitatis, vel forma ſubſtantialis, quæ tamen non eſt maior, vel minor. Et ideo augmentum ſecundum quantitatem virtutis non pertinet ad ſpeciem motus, quæ augmentum dicitur, ſed magis ad alterationem; & hoc modo augetur caritas, & aliæ qualitates. Quantitas autem dimenſiva eſt quorumdam per accidens, ſicut albedinis, quæ dicitur quanta ſecundum quantitatem ſuperficiei, ut in Prædicamentis (cap. de quant.) dicitur. Unde non augetur niſi per accidens; ſed per ſe invenitur in corporibus, quæ per ſe augentur. Hoc autem contingit dupliciter. Quia aliquando illud quod ſumit maiorem quantitatem, movetur de quantitate minori in maiorem. Aliquando autem eſt ſine motu ipſius quod augeri dicitur: unde non quælibet pars augetur, ſicut quælibet pars moti, per ſe movetur. Et hoc contingit quando efficitur maior quantitas per additionem quantitatis, ſicut quando additur lignum ligno, vel linea lineæ. Unde hoc eſt augmentum, ſed non motus augmenti. Quod autem moveatur aliquid ad maiorem quantitatem, contingit dupliciter: vel ita quod quantitas ſit per ſe terminus motus, vel quod conſequatur terminum. Quando per ſe quantitas eſt terminus motus, oportet quod ſit ibi additio ad totum, & quod ad quamlibet partem, ut totum augeatur, & quælibet pars eius; ſicut eſt in animali, & in planta: & tunc propriæ eſt motus augmenti. Unde motus augmenti non eſt niſi in habentibus nutritivam. Conſequitur autem terminum motus, quando eſt ad formam aliquam, quam conſequitur aliqua quantitas. Cuilibet enim formæ debetur quantitas determinata: & quia motus non ſpecificatur niſi ab eo quod eſt per ſe terminus motus, ideo talis motus non dicitur per ſe motus augmenti; ſed vel generatio, ſi ſit forma ſubſtantialis, ſicut quando ex aere fit ignis; vel alteratio, quando eſt forma accidentalis, ſicut in rarefactione aeris patet.

Ad primum ergo dicendum, quod caritas, quamvis non habeat quantitatem dimenſivam neque per ſe, neque per accidens, quia ſubiectum etiam eius non eſt quantum; tamen in ea quantitas virtutis eſt, ratione cuius augeri dicitur, ſicut & albedo, & calor.

Ad ſecundum dicendum, quod quantitas virtutis attenditur dupliciter: vel quantum ad numerum obiectorum, & hoc eſt per modum quantitatis diſcretæ; vel quantum ad intenſionem actus ſuper idem obiectum, & hoc eſt ſicut quantitas continua: & ita excreſcit virtus caritatis.

Ad tertium dicendum, quod caritas non dicitur augeri, quaſi ſubiectum augmenti, cum ſit accidens; ſed quia ſecundum ipſam attenditur augmentum: ſicut etiam quantitas augeri dicitur, & albedo variari, quando aliquid per albedinem variatur. Nec oportet quod ſi eſſentialiter augetur, quod deſtruatur. Dicitur enim aliquid ſecundum eſſentiam ſuam moveri dupliciter: vel quia eſſentia eſt per ſe terminus motus, & ſic moveri per eſſentiam, eſt eſſentiam amittere, & corrumpi; vel quia eſt ſecundum aliquid coniunctum eſſentiæ, quod eſt per ſe terminus motus, ſicut dicitur aliquid moveri eſſentialiter, dum ſecundum locum movetur: quia ſecundum ſuam eſſentiam in loco eſt. Et ſic eſſentiale augmentum dicitur quod eſt ſecundum quantitatem eſſentiam conſequentem, manente una, & eadem eſſentia ſub diverſa quantitate: ſive quantitas ſit ipſa eſſentia rei, ſicut quantitas virtutis eſt idem cum ipſa virtute, & tamen movetur per ſe loquendo ſecundum quantitatem, ſecundum maiorem, & minorem perfectionem virtutis; nec tunc per ſe ſecundum eſſentiam movetur, quia eſſe ſuum retinet: ſive ſit aliud ab eſſentia, ſicut patet in augmento corporali. Nec oportet quod omne quod movetur, ſit corpus, niſi accipiatur de motu naturali, qualis non eſt motus animæ.

Ad quartum dicendum, quod quamvis cauſa efficiens caritatis ſit in ſe immobilis, tamen ſecundum ordinem ſapientiæ ſuæ poteſt alicui maiorem caritatem præbere pro beneplacito ſuæ voluntatis, & ſecundum quod aliquis diverſimode ſe ad caritatem præparat, qui etiam ſe habet aliquo modo ad

Digitized by Google

ad caritatem ut cauſa materialis recipiens, ad cuius diverſitatem etiam ſequitur variatio in effectu.

Ad quintum dicendum, quod cum alteratio paſſiva includat in intellectu ſuo paſſionem, ſicut duplex eſt paſſio, ita & duplex eſt alteratio. Dicitur enim communiter paſſio uno modo omnis receptio, ſecundum etiam quod intelligere pati dicitur: & ſic etiam alteratio ſecundum iſtam paſſionem conſiſtit in qualibet variatione circa receptionem alicuius qualitatis: & hoc modo poteſt eſſe alteratio etiam in ſubſtantiis pure intellectualibus; & ſic alteratio poteſt eſſe in caritate. Alio modo dicitur proprie paſſio, quando abiicitur aliquid a ſubſtantia, & hoc eſt ex actione contrarii transmutantis: & ſecundum iſtam paſſionem alteratio dicta non eſt niſi circa ſenſibilia, & circa ſenſibilem partem animæ per ſe, & circa intellectum per accidens, quantum ad illas qualitates quæ in parte intellectiva ex ſenſibus oriuntur, ſicut ſunt omnes habitus acquiſiti, quorum non eſt caritas.

ARTICULUS II.

Utrum caritas augeatur per additionem.

II. II. qu. XXIV. ar. 5.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod caritas augeatur per additionem. Philoſophus enim dicit I. de Generatione (text. XXXII.) *Augmentum eſt præexiſtenti (a) quantitati additamentum*. Si igitur caritas augetur, oportet quod præexiſtenti caritati alia caritas addatur.

2. Item. Nihil poteſt augere caritatem niſi Deus, qui dedit. Sed Deus non agit aliquid in anima de novo, niſi per novum influxum. Non poteſt autem intelligi novus influxus, niſi aliquid de novo infundatur. Ergo videtur quod caritas augeatur per hoc quod alia caritas de novo infuſa præſenti addatur.

3. Item. Si non augetur per additionem novæ caritatis a Deo, non videtur poſſe augeri niſi per receſſum a contrario caritatis. Sed contra, augmentum caritatis poteſt eſſe in illis in quibus nihil eſt de contrario caritatis, ſicut in Angelo, & homine in ſtatu innocentiæ. Ergo videtur quod iſto modo caritas non augeatur, ſed prædicto modo.

4. Præterea. Videtur ſecundum hoc, quod Deus non eſt cauſa augmenti caritatis, ſed homo, qui ſe a contrario caritatis refrenat, ſicut a concupiſcentia. Et hoc eſt inconveniens. Ergo videtur quod non augeatur niſi per additionem.

Contra. Simplex ſimplici additum, nihil maius efficit, ut probat Philoſophus (I. de Generatione text. VIII.) Sed caritas eſt quid ſimplex. Ergo per additionem caritatis ad caritatem, non efficitur maior caritas.

Præterea. Secundum Dionyſium v. cap. de div. Nom. tantum diſtat inter ipſas Dei participationes & participantes, quod participatio quanto ſimplicior eſt, tanto nobilior; participans vero quanto maiorem habet compoſitionem donorum participatorum, tanto nobilius eſt; ſicut eſſe eſt nobilius quam vivere, & vivere quam intelligere, ſi unum ſine altero intelligatur: omnibus enim eſſe præeligeretur. Sed quod habet plura ex his, melius eſt. Sed caritas eſt quædam participatio divinæ bonitatis. Ergo quanto compoſitior eſt per additionem caritatis ad caritatem, minus valebit. Igitur ſi caritas augetur per additionem, quanto magis augetur, minus erit eligenda. Hoc autem eſt ridiculum. Ergo non augetur per additionem.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod eorum qui ponunt caritatem eſſentialiter augeri, dicta revertuntur in duas opiniones: quarum una eſt, quod augetur per additionem caritatis ad caritatem; alia eſt, quod augetur per intenſionem ſecundum acceſſum ad terminum; & in hoc revertitur quod quidam dicunt, caritatem augeri per multiplicationem ſui in anima, ſicut lux in aere: lux enim non augetur niſi per intenſionem, ſicut aliæ qualitates. Primam autem poſitionem non poſſum intelligere: quia in omni additione oportet intelligere duo diverſa, quorum unum alteri additur. Si autem intelligantur duæ caritates, aut intelligentur diverſæ ſecundum ſpeciem, aut ſecundum numerum. Conſtat quod non ſecundum ſpeciem, cum omnes caritates ſint in eadem ſpecie virtutis. Diverſitas autem ſecundum numerum eſt ex diverſitate materiæ, ſicut hæc albedo differt ab illa numero, quia eſt in diverſo ſubiecto. Unde non poteſt qualitas addi qualitati niſi per hoc quod ſubiectum ſubiecto additur. Caritas autem quæ poteſt addi, numquam fuit in alio ſubiecto, ante-

(a) Al. *caritati*.

quam in iſto ; & ſecundum hoc quod eſt in iſto, non differt numero ab alia caritate in eodem exiſtente, ut probatum eſt (in hac diſt. quæſt. 1. art. 1.) Unde nullo modo eſt intelligere ibi additionem . Sed iſta poſitio provenit ex falſa imaginatione : quia augmentum caritatis imaginati ſunt ad modum augmenti corporalis, in quo fit additio quantitatis ad quantitatem. Et ideo dico, quod quando caritas augetur , nihil ibi additur , ſicut Philoſophus etiam dicit in IV. Phyſic. (text. lxxxiv.) quod aliquid efficitur magis album, vel magis calidum , non per additionem alicuius albedinis , vel caloris ; ſed quia illa qualitas quæ prius inerat , intenditur ſecundum propinquitatem ad terminum. Hæc autem intenſio contingit diverſimode in qualitatibus ſimplicibus, & compoſitis , primis , & ſecundis . Qualitates enim compoſitæ, vel ſecundæ , intenduntur ſecundum intenſionem qualitatum primarum, ſicut ſapor, & ſanitas, & alia huiuſmodi, ſecundum intenſionem caloris, & frigoris, humoris, & ſiccitatis. Qualitates autem primæ, & ſimplices intenduntur ex cauſis ſuis , ſcilicet ex agente , & recipiente . Agens enim intendit reducere patiens de potentia in actum ſuæ ſimilitudinis, quantumcumque poteſt . Sicut autem non calidum eſt potentia caloris , ita minus calidum eſt potentia reſpectu magis calidi . Unde ſicut per potentiam calidi efficitur de non calido calidum , non quod ponatur ibi aliquis calor, ſed quia calor qui eſt in potentia, educitur in actum; ita etiam efficitur magis calidum per actionem calidi, inquantum educitur calor, qui inerat ut actus imperfectus, in maiorem perfectionem, & maiorem aſſimilationem agentis : & hoc contingit , ſecundum quod potentia ſubiecta actui , quæ quidem, quantum in ſe eſt, ad multa ſe habet, magis ac magis terminatur ab actu illo : vel quia augetur virtus agentis , ſicut ex coniunctione plurium luminarium intenditur illuminatio; vel ex parte ipſius materiæ, ſecundum quod (a) efficitur ſuſceptibilior illius actus, ſicut aer quanto plus attenuatur , fit ſuſceptibilior luminis . Intenſio autem caritatis non contingit ex hoc quod virtus agentis fortificetur, ſed tantum ex hoc quod natura recipiens , quæ, quantum in ſe eſt , diſpoſitionem quamdam habet, ſecundum quod eſt in potentia ad plura, magis ac magis præparatur ad ſuſceptionem gratiæ, ſecundum quod ex dicta multitudine, ſcilicet confuſione potentialitatis , in unum colligitur per operationes , quibus ad caritatem ſuſcipiendam præparatur , ut prius dictum eſt (art. 1. iſtius quæſt.) Et ideo Dionyſius perfectum ſanctitatis ſemper deſignat per hoc quod eſt ex ſparſa vita in unicam conſurgere . Et ſic patet quod augmentum caritatis ſimile eſt augmento qualitatum naturalium , licet origo eius differat ab origine illarum . Cuius ratio eſt , quia qualitates naturales educuntur de potentia materiæ , quarum inchoationes quaſdam materiæ Deus opere creationis indidit ; & ideo quando in actum procedunt , eſt exitus de imperfecto ad perfectum . Dona autem gratuita non educuntur quaſi de potentia naturæ : quia nihil eſt in potentia naturali quod per agens naturale educi non poſſit . Et ideo origo gratiæ eſt per novam infuſionem ; ſed augmentum eius eſt per hoc quod de imperfecto ad perfectum actus infuſus educitur.

Ad primum igitur dicendum, quod propoſitio Philoſophi intelligitur de augmento corporali , quod fit ſemper per additionem quantitatis , quia in hac materia ab ipſo proponitur.

Ad ſecundum dicendum, quod Deus una & eadem operatione agit in omnia quæ ſunt , quamvis forte illa operatio differat ſolum ſecundum rationem , ſecundum quod exit a ratione diverſorum attributorum , vel diverſarum idearum. Unde dico, quod una & eadem operatione infunditur gratia, & augetur; nec eſt diverſitas, niſi ex parte recipientis , quod ex illa operatione plus, minuſve recipit , ſecundum quod ad eam diverſimode præparatur ; ſicut eadem irradiatione ſolis efficitur aer clarus, & magis clarus , depulſis nebuloſis vaporibus , qui receptionem luminis impediebant : unde non oportet quod ſit ibi alia , & alia (b) claritas.

Præterea . Etiam ſi eſſent duæ operationes, non oporteret quod terminarentur ad duo diverſa , ſecundum ſubſtantiam ; ſed prima terminaretur ad eſſe caritatis imperfectæ, ſecunda ad eamdem caritatem , ſecundum perfectionem , ſecundum quod aliquid educitur de imperfecto ad perfectum.

Ad tertium dicendum , quod non eſt de ratione intenſionis alicuius qualitatis, quod ſit per remotionem a contrario ; ſed hoc accidit qualitati , ſecundum quod ineſt in ſubiecto participante contrarium . Sed hoc eſt de neceſſitate intenſionis quod quali-

tas

(a) *Al. additur* magis. (b) *Al.* caritas.

Digitized by Google

tas educatur de imperfecto ad perfectum, ſicut patet de diaphano, in quo nihil eſt contrarium luci, quod poteſt lumen intendi, ſecundum incrementum virtutis illuminantis. Hæc autem imperfectio eſt ex potentialitate ipſius naturæ, quæ ſubiicitur perfectioni, & actui. Cum enim omnis potentia receptiva ad multa ſe habeat, ſecundum iſtam multitudinem ipſius, diſſimile eſt principio agenti, quod eſt terminatum ad actum unum: & ſecundum quod iſta confuſio potentialitatis magis ſubiicitur actui, perfectior perficitur actus, & ipſum perfectum magis efficitur unum, & magis aſſimilatum principio agenti. Hæc autem confuſio potentialitatis, eſt in qualibet natura creata, ſecundum quod nondum eſt perfecta per actum. Unde etiam per iſtum modum ponit Dionyſius cap. III. cæleſt. Hierar. purgationem in Angelis, ſcilicet ſecundum quod removentur a confuſione diſſimilitudinis.

Ad quartum dicendum, quod eodem modo ſumus cauſa augmenti gratiæ, ſicut & cauſa ipſius gratiæ, ſcilicet per modum diſpoſitionis tantum. Sed efficientia utrobique eſt ex parte ipſius Dei, ſicut patet ex his quæ ſupra dicta ſunt (in corp. art.)

ARTICULUS III.

Utrum caritas augeatur quolibet actu.

II. II. q. XXIV. *art. 6.*

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod caritas quolibet actu augeatur. Ubi enim eadem cauſa eſt, & idem effectus. Sed omnes actus caritatis ſunt eiuſdem ſpeciei quantum ad eſſe morale, ſicut omnes actus fortitudinis. Ergo cum aliquis actus caritatis caritatem augeat, videtur etiam quod quilibet actus.

2. Item. Quod facere poteſt maius, poteſt etiam facere minus. Sed quolibet actu caritatis meretur quis vitam æternam. Ergo & poteſt mereri augmentum caritatis.

3. Præterea. Quilibet actus caritatis eſt longe potentior quantum ad eſſe gratiæ, quam actus qui ſunt ex naturalibus tantum. Sed per actus qui ſunt tantum ex naturalibus, homo præparatur per modum diſpoſitionis ad recipiendum gratiam. Ergo multo magis per quemlibet actum caritatis diſponitur ad caritatis augmentum.

4. Contra. Ex eiſdem principiis ex quibus aliquid naſcitur, & augmentatur. Sed unus actus non ſufficit ad diſpoſitionem ut caritas infundatur. Ergo nec ad hoc ut augeatur. Probatio mediæ. Maiorem cauſalitatem habet actus noſter ad virtutem acquiſitam quam ad caritatem infuſam. Sed unus actus non ſufficit ad generationem virtutis acquiſitæ; quinimmo ex frequenti bene agere fit homo bonus ſecundum Philoſophum (II. Ethic. cap. I.) Ergo multo minus unus actus ſufficit diſponere ad caritatem.

5. Item. Secundum augmentum caritatis augetur etiam præmium ſubſtantiale: dicitur enim communiter, quod pluribus operibus in caritate factis, non plus meretur quis quantum ad augmentum præmii ſubſtantialis, quam uno ex æquali caritate facto. Ergo non quolibet actu caritatis caritas augetur.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod non eodem modo ſe habet actus informatus caritate ad augmentum caritatis, & actus præcedens caritatem ad habendam caritatem. Actus enim qui eſt ex caritate, ordinatur ad augmentum caritatis & per modum diſpoſitionis, & per modum meriti; ſed actus præcedens caritatem ordinatur ad conſequendum caritatem ſolum per modum diſpoſitionis, ut ſupra dictum eſt (art. antec.) non per modum meriti: quia ante caritatem nullum poteſt eſſe meritum. Neuter autem actus ordinatur ad habendam, vel augmentandam caritatem per modum alicuius efficientiæ, ſicut actus noſtri ad habendum habitus acquiſitos.

Sciendum eſt igitur, quod actus qui præcedit caritatem, quandoque unus ſolus diſponit ultima diſpoſitione, ut infundatur caritas, ſecundum immobilitatem divinæ bonitatis, per quam unicuique largitur, ſecundum quod præparatum eſt ad recipiendum: quandoque autem unus actus non diſponit niſi diſpoſitione remota, & ſequens actus magis diſponit, & ſic deinceps, ſecundum quod ex multis bonis actibus pervenitur ad ultimam diſpoſitionem, inquantum actus ſequens ſemper agit in virtute omnium præcedentium; ut patet in guttis cavantibus lapidem, quod non quælibet aufert aliquid de lapide, ſed omnes præcedentes diſponunt, & una ultima agens in virtute omnium præcedentium, inquantum ſcilicet invenit materiam diſpoſitam per præcedentes, complet cavationem. Hoc autem ideo contingit, quia homo eſt dominus

nus ſui actus. Unde poteſt agere ſecundum totam virtutem naturæ ſuæ, vel ſecundum partem: quod non contingit in illis quæ agunt ex neceſſitate naturæ: ſemper enim agunt tota virtute ſua. Quando ergo ita eſt quod homo non habens caritatem ex tota virtute bonitatis naturalis ſibi inditæ movetur ad caritatem; tunc unus actus diſponit eum ultima diſpoſitione, ut caritas ſibi detur. Quando vero non ſecundum totam virtutem, ſed ſecundum aliquid eius præparatur ad caritatem; tunc actus non eſt ſicut diſpoſitio ultima, ſed remota, & per plures actus poterit pervenire ad diſpoſitionem ultimam. Similiter dico ex parte alia, quod quando actus caritatis procedit ex tota virtute habentis & quantum ad virtutem naturæ, & quantum ad virtutem habitus infuſi; tunc unus actus diſponit, & meretur augmentum caritatis, ut ſtatim fiat. Quando autem non ſecundum totam virtutem procedit actus ille, tunc eſt ut diſpoſitio remota, & poterit tunc per plures actus pervenire ad augmentum caritatis, non tamen de neceſſitate: quia homo quantumcumque ſit diſpoſitus, poteſt non agere, ſecundum rationem diſpoſitionis illius: quod non contingit in diſpoſitionibus non voluntariis ratione iam dicta (paulo ſup.)

Ad primum igitur dicendum, quod non eodem modo ſe habet quilibet actus caritatis, eo quod unus poteſt eſſe magis intenſus, & etiam unus poteſt eſſe diſponens in virtute plurium præcedentium, ut dictum eſt (in corp. art.) & ideo non ſequitur idem effectus.

Ad ſecundum dicendum, quod præmium ſubſtantiale vitæ æternæ ordinatur ſicut finis ad actus caritatis, & commenſuratur ad invicem, non ſecundum æquiparantiam, ſed ſecundum proportionem. Unde actui caritatis debetur præmium ſubſtantiale, & actui maioris caritatis maius præmium. Unde quilibet actus caritatis, inquantum eſt informatus tali habitu, ordinatur ad præmium ſubſtantiale; non tamen ad augmentum præmii, ſicut nec ad augmentum caritatis, ſecundum quod caritas remanet primum principium merendi, ſed ſolum ſecundum quod augmentum caritatis pertinet ad perfectionem præmii.

Ad tertium iam patet reſponſio per id quod dictum eſt (ubi ſupra) quia actus caritatis excedit actum præcedentem caritatem in hoc quod habet virtutem merendi, & ita accedit plus ad cauſalitatem caritatis quam actus præcedens caritatem.

Ad quartum dicendum, quod ad hoc quod aliqua perfectio introducatur, duo requiruntur. Unum ex parte introducentis, ut ſua operatio commenſuretur ſecundum æqualitatem perfectioni introducendæ: non enim ex parva calefactione inducitur calor ignis, ſed ex tali calefactione, quæ habet æqualem virtutem ad minus ex ſuo principio calori ignis. Aliud ex parte recipientis, ut diſpoſitio ſua proportionetur eodem modo perfectioni inducendæ. Contingit autem quandoque, ſicut in operibus animæ, quod aliquid diſponitur, & perfectionem recipit a ſeipſo, ut in ſcientia, & virtute patet. Unde ad perfectam diſpoſitionem ſufficit quod anima operetur ſecundum virtutem proportionatam illi perfectioni quæ inducenda eſt: & quia tota capacitas animæ vix ſufficit ad receptionem tantæ perfectionis quanta eſt caritas, niſi Deus de ſua liberalitate ſuppleret; ideo ad hoc quod ſit in anima ultima diſpoſitio ad caritatem requiritur actus qui ſit ſecundum totam virtutem ſuam; & iſte ſufficit quantum in nobis eſt; ſed minor non ſufficit ad talem diſpoſitionem. Ulterius in illis perfectionibus in quibus per actum animæ non tantum eſt diſpoſitio, ſed etiam ipſa perfectio, exigitur quod actus ipſius animæ ſit proportionatus, & æqualis in virtute ipſi perfectioni introducendæ. Omnis autem habitus de ratione ſua habet quod ſit difficile mobilis; ideſt, habet firmitatem quamdam. Unde quando una actio animæ habet firmitatem, inducit habitum, ſicut patet quod una demonſtratio propter ſui certitudinem, & firmitatem facit habitum ſcientiæ. Quando autem unus actus non habet firmitatem, non ſufficit unus, ſed oportet quod ſint plures. Unde ex uno argumento dialectico non generatur opinio, ſed ex pluribus congregatis. Ita etiam quia actus voluntatis humanæ non habet firmitatem, cum voluntas indeterminate ſe habeat ad multa; habitus virtutum politicarum, qui acquiruntur per actus voluntatis, non poſſunt acquiri tantum per unum actum, ſed oportet quod multi conveniant. Habitus autem caritatis non habet firmitatem per actum animæ, ſed a cauſa ſua, quæ Deus eſt; & ideo unus actus voluntatis poteſt ſufficere ad hoc quod caritas infundatur, & ſimiliter ad hoc quod augeatur.

Ad quintum dicendum, quod quando eſt

eſt talis actus caritatis, qualis requiritur ad augmentum caritatis; tunc etiam augetur præmium ſubſtantiale, quod debetur caritati maiori conſequenti actum, non caritati quæ eſt radix actus. Non autem omnes ſunt (*a*) tales, ut dictum eſt (in reſponſ. ad 2. iſtius art.) & ideo ad multitudinem actuum non ſequitur de neceſſitate augmentum præmii ſubſtantialis.

ARTICULUS IV.

Utrum augmentum caritatis habeat aliquem terminum.

II. II. q. XXIV. *art.* 7.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod augmentum caritatis habeat aliquem terminum. Perfectio enim non excedit capacitatem perfectibilis. Sed capacitas animæ finita eſt. Ergo non poteſt recipere niſi perfectionem finitam. Sed omnis motus qui eſt ad finitum, finitus eſt. Ergo augmentum caritatis, quod eſt ad perfectionem animæ, eſt finitum.

2. Præterea. Nihil ordinate movetur ad id quod conſequi non poteſt, ſecundum Philoſophum (III. Phyſ. text. XLVII. & VI. Phyſic. text. XXXI.) ſicut qui non poteſt eſſe in AEgypto, non movetur ordinate ad eundum illuc. Sed in infinitum diſtans nullus poteſt conſequi, cum nullus motus poſſit eſſe ſecundum diſtantiam infinitam. Ergo nullus motus eſt infinitus. Sed augmentum caritatis eſt quidam motus. Ergo venit ad aliquem terminum.

3. Præterea. Sicut infra (in III. diſtinct. XIII.) dicit Magiſter, gratia Chriſti nihil poteſt etiam Deus maius facere. Sed ſi augmentum caritatis, & gratiæ eſſet in infinitum, qualibet caritate poſſet eſſe aliqua maior. Ergo non eſt infinitum. Et ſimiliter poteſt dici de beata Virgine, de qua dicit Anſelmus (de concept. Virg. cap. XVIII.) quod ea puritate nituit qua maior ſub Deo nequit intelligi. Et ſimiliter etiam de beatis, quorum caritas augeri non poteſt. Per quæ omnia videtur quod augmentum caritatis venit ad terminum aliquem, qui augeri non poteſt.

Contra. Augmentum caritatis eſt, ſecundum maiorem aſſimilationem ad Deum. Sed quantumcumque aliquis accedat ad Dei ſimilitudinem, ſemper in infinitum diſtat ab eo. Ergo ſemper magis poteſt accedere: & ita videtur quod augmentum caritatis ſit in infinitum.

Præterea. Quando caritatis actus procedit a maiori caritate, maioris eſt virtutis in merendo. Sed actus caritatis imperfectæ meretur augmentum caritatis. Ergo multo magis merebitur, quando caritas magis perficietur, & ita augmentum caritatis numquam ſtabit.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod de termino augmenti caritatis dupliciter poſſumus loqui. Aut quantum ad id quod eſt, aut quantum ad id quod poteſt eſſe. Sicut etiam dicimus, quod ſummum malum non eſt, quo non poſſit eſſe aliquid peius; tamen aliquid eſt ſumme malum, quo nihil eſt peius. Similiter dico, quod augmentum caritatis pervenit ad aliquem terminum, ultra quem caritas non augetur in quolibet homine; non tamen pervenit ad aliquem terminum, ultra quem non poſſit augeri. Cuius ratio eſt ex parte eius quod movetur ſecundum hoc augmentum, & ex parte eius ad quod movetur. Id autem ad quod movetur anima in augmento caritatis, eſt ſimilitudo divinæ caritatis, cui aſſimilatur: ad quam, cum infinita ſit, in infinitum poteſt accedi plus & plus, & numquam adæquabitur perfecte. Ex parte autem eius quod movetur eſt quod ipſa anima, quantum plus recipit de bonitate divina, & lumine gratiæ ipſius, tanto capacior efficitur ad recipiendum; & ideo quanto plus recipit, tanto plus poteſt recipere. Cuius ratio eſt, quia potentiæ materiales ſunt terminatæ, & finitæ ſecundum exigentiam materiæ; & ideo non poſſunt recipere niſi ſecundum proportionem materiæ: potentiæ autem immateriales non limitantur ex materia, ſed magis ſecundum quantitatem bonitatis divinæ in eis perceptæ. Unde quanto plus additur de bonitate, tanto magis eſt de potentia ad capacitatem; ſicut patet (*b*) in exemplo Philoſophi de ſenſu, & intellectu III. de Anim. (text. VII.) Dicit enim, quod ſenſus a fortibus ſenſibilibus corrumpuntur, & non augetur eorum capacitas, quia ſunt potentiæ materiales; ſed intellectus quanto magis intelligit difficilia, tanto etiam plus poteſt: ita etiam quanto natura ſpiritualis plus recipit de caritate, plus poteſt recipere. Quidam autem comparantes capacitatem ſubſtantiæ ſpiritualis capacitati ſubſtantiæ materialis, dixerunt, quod

(a) *Al.* reales. (b) *Al.* de exemplo.

Digitized by Google

quod eſt terminus in augmento caritatis ſecundum capacitatem naturæ, ſcilicet quod tantum recipit de caritate quod impleatur capacitas prima, quæ erat ex natura, nec poteſt plus recipere. Et ponunt exemplum de aere, qui habet terminum ſubtilitatis ſuæ, quem non excedit. Unde poteſt in eo intendi lumen, ſecundum quod magis & magis depuratur a vaporibus permixtis; ſed quando pervenitur ad puritatem naturæ ſuæ, non poteſt amplius purificari, nec illuminari ab eodem illuminante. Sed non eſt ſimile de capacitate ſubſtantiæ materialis, & ſpiritus, ut dictum eſt (in hac diſt. q. 1. art. 3.)

Ad primum igitur dicendum, quod quamvis capacitas animæ ſit finita in actu, tamen poteſt plus & plus in infinitum elongari, ſecundum quod plus & plus recipit. Numquam tamen erit infinita, nec recipiet perfectionem infinitam; ſicut etiam patet in additione numeri, qui in infinitum eſt impoſſibilis; numquam tamen eſt aliquis numerus infinitus in actu: quia potentia additionis numerorum, ut dicit Commentator in III. Phyſic. (text. lxviii.) non eſt una, ſed ſemper ex nova additione efficitur alia potentia in numero, ſecundum quod efficitur nova ſpecies numeri. Unde quælibet potentia poteſt exire in actum, non tamen poteſt eſſe ut omnes exeant in actum, quia in quolibet actu additur etiam potentia: & ita eſt etiam hic de capacitate animæ.

Ad ſecundum dicendum, quod quodlibet augmentum caritatis terminatum eſt, & eſt ad terminum quem conſequi poteſt homo; ſed tamen ille terminus, cum non ſit actus purus, eſt permixtus potentiæ: unde adhuc poteſt eſſe aliud augmentum numero, & ita in infinitum augmentum ſuccedere augmento: & hoc modo intelligitur augmentum caritatis interminatum.

Ad tertium dicendum, quod gratia Chriſti, quamvis ſecundum eſſentiam eſſet finita, tamen ſecundum quid fuit infinita, inquantum ſcilicet erat diſpoſitio congruitatis ad unionem, & inquantum concurrebat in operationem Chriſti, qui erat virtutis infinitæ ex hoc quod erat perſona divina, & aliis modis, ut dicetur in III. (diſt. xvii. q. 1. art. 2. q. 3.) & ex hoc habebat quod non poterat augeri.

Ad illud quod obiicitur de beata Virgine, dicendum eſt, quod differt puritatis augmentum, & caritatis. Augmentum enim puritatis eſt ſecundum receſſum a contrario. & quia in beata Virgine fuit depuratio ab omni peccato, ideo pervenit ad ſummum puritatis; ſub Deo tamen, in quo non eſt aliqua potentia deficiendi, quæ eſt in qualibet creatura, quantum in ſe eſt. Caritatis autem augmentum eſt per acceſſum ad divinam bonitatem; & ideo non habuit beata Virgo ſummam caritatem, qua maior non poſſit intelligi, quia etiam profecit in caritate, & gratia.

Ad illud quod obiicitur de beatis, dicendum, quod caritas non augetur in eis propter conditionem ſtatus: quia non ſunt in via, ſed in termino viæ. Unde datur eis præmium, ſecundum illud quod caritas in ſtatu viæ in eis crevit.

ARTICULUS V.

Utrum caritas minuatur.

II. II. q. xxiv. *art.* 10.

1. AD quintum ſic proceditur. Videtur quod caritas minuatur. Contraria enim nata ſunt fieri circa idem. Sed augmentum, & diminutio ſunt contraria. Cum igitur caritas augeatur, videtur quod minuatur.

2. Item. Auguſtinus (in Enchir. cap. cxxi.) dicit: *Ubi magna cupiditas, ibi parva caritas:* & alibi (X. Conf. cap. 11.) *Minus te amat qui aliquid tecum amat.* Sed contingit cupiditatem augeri. Ergo etiam caritatem contingit minui.

3. Præterea. Veniale peccatum eſt malum culpæ. Sed omne malum aliquod bonum adimit ſibi oppoſitum. Cum igitur malo culpæ opponatur bonum gratiæ, vel caritas, adimet veniale peccatum bonum caritatis. Sed non adimit totum, quia ſic excluderet a regno: ſola enim caritas dividit inter filios regni & perditionis, ſecundum Auguſtinum (XV. de Trin. cap. xviii.) & ſic eſſet mortale. Ergo adimit aliquid eius: ergo diminuit ipſam.

4. Item. Secundum quod aliquis ſe diſponit ad caritatem, & gratiam, ſecundum hoc ſibi Deus infundit, quia, ſecundum Auguſtinum (de Spiritu, & anima cap. xvii.) lumen divinæ gratiæ omnibus præſens eſt. Sed quod aliqui non ſuſcipiant eam, eſt quia avertunt ſe ab illa; ſicut qui claudit oculos ad lumen ſolis. Sed contingit quod aliquis minus diſponit ſe ad caritatem quam prius fecerat. Ergo minus participabit de lumine gratiæ, & de caritate.

Con-

Contra. Quælibet caritas creata eſt finita. Sed omne finitum, ſecundum Philoſophum I. Phyſic. (text. XXXVII.) conſumitur per ablationem, ablato quodam ſemper, & ſemper. Si igitur veniale diminuit aliquid de caritate, ſequens etiam diminuet, & ſic multiplicatis venialibus tota caritas tolletur. Sed caritas non tollitur, niſi per mortale peccatum. Ergo multa venialia fient unum mortale: quod nullus ponit.

Si dicas, quod in iſta ablatione eſt ſicut in diviſione continui, quæ eſt in infinitum, ſi fiat ſecundum eamdem proportionem, & non ſecundum eamdem quantitatem: contra. Quando eſt diviſio ſecundum eamdem proportionem, illud quod poſt aufertur, ſemper eſt minus eo quod prius auferebatur; ſicut ſi primo auferatur tertia pars lineæ, & poſtea tertia illius reſidui, & ſic deinceps; ſemper acceptum poſt, erit minus ſecundum quantitatem. Sed quod ſequens veniale non habeat minorem virtutem quam primum, poteſt contingere. Ergo adimet de caritate quantum & primum; & ita conſumetur per ablationem.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod caritas non poteſt diminui eſſentialiter, niſi forte per ſucceſſionem, ita ſcilicet quod deſtruatur caritas quæ ineſt, per mortale peccatum, & poſtmodum minor infundatur per minorem præparationem. Et cauſa huius eſt, quia cauſa diminutionis caritatis non poteſt ſumi ex parte Dei; cum nullus defectus reducatur in ipſum, qui eſt actus completus, ſicut in cauſam. Oporteret ergo, ſi caritas diminuatur, quod diminutionis cauſa ex parte noſtra ſuſcipiatur. Defectus autem contingens ex parte noſtra, vel eſt ex ceſſatione actus, vel ex inordinatione. Ex ceſſatione actus non poteſt remitti caritas, ſicut habitus virtutum acquiſitarum, ſecundum id quod in ſe eſt. Firmitas enim caritatis ipſius non eſt ex actu noſtro, ſed ex principio influente, ut dictum eſt (in hac quæſt. art. 2.) Unde ceſſantibus actibus, manet nihilominus idem robur caritatis. Sed verum eſt quod per actus frequentes diſponuntur omnes vires animæ, & membra corporis rediguntur in obſequium caritatis, in quo conſiſtit fervor, ut dictum eſt, & ideo ex otio tepeſcit caritatis fervor. Habitus autem acquiſitarum virtutum, robur & firmitatem habent ex noſtris operibus: unde ceſſantibus operibus, remittitur robur virtutis etiam in ſe. Inordinatio autem actus vel eſt circa finem, vel circa ea quæ ſunt ad finem. Si circa finem, ita ſcilicet quod finis tollatur; ſic caritas, ſecundum quam adhæretur fini, tollitur: & hoc fit per mortale peccatum. Si autem circa ea quæ ſunt ad finem, ita ſcilicet quod finis remaneat, & inordinate aliquis immoretur circa ea quæ ſunt ad finem; talis inordinatio, quæ eſt peccati venialis, non attingit caritatem, quæ eſt ſecundum adhæſionem finis, & ideo nihil diminuit de ipſa. Sed verum eſt quod ſicut ea quæ ſunt ad finem diſponunt ad finem; ita inordinatio in eis eſt diſpoſitio ad inordinationem quæ eſt circa finem, ſecundum quod dicimus, quod veniale peccatum eſt diſpoſitio ad mortale. Unde per huiuſmodi venialia diſponitur quis ad amiſſionem caritatis. Et inde eſt quod caritas dicitur diminui quantum ad radicationem, & fervorem, & non quantum ad eſſentiam. Quantum ad radicationem quidem, ſecundum quod fit diſpoſitio ad contrarium, unde minuitur firma inhæſio caritatis; ſecundum fervorem vero, prout impeditur obedientia inferiorum virium ad ſuperiores, ex quo dictus fervor cauſabatur.

Ad primum igitur dicendum, quod contraria nata ſunt fieri circa idem, niſi alterum naturaliter inſit. Et dicitur naturaliter ineſſe, quando conſequitur cauſas eius. Unde dico, (*a*) quod augmentabilitas, quia ex parte ſuſcipientis, & influentis poteſt eſſe aliqua cauſa augmenti, & non diminutionis, ut dictum eſt (in corp. art.)

Ad ſecundum dicendum, quod commenſuratio cupiditatis, & caritatis per oppoſitum, poteſt intelligi dupliciter. Vel quantum ad ipſum fieri caritatis, vel quantum ad eſſe. Si quantum ad fieri, tunc verum eſt quod quanto per actus inordinatos magis dominatur in eo cupiditas, minus diſponitur ad caritatem, vel augmentum eius: quia ad habendum caritatem, vel ad proficiendum in ea, diſponunt actus noſtri. Si quantum ad eſſe, tunc cum actus noſtri non ſint cauſa eſſe ipſius caritatis, ex inordinatione actuum per cupiditatem, nihil derogatur caritati quantum ad ſuum eſſe, ſed ſolum quantum ad fervorem, ſecundum quod dehabilitantur inferiores partes a caritatis obedientia.

(a) *Forte* quod augmentabilis eſt caritas. *Nicolai* quod augmentabilitas convenire poteſt caritati, & non diminutio: quia &c.

Ad tertium dicendum, quod veniale non poteſt adimere aliquid de caritate, quia non attingit ad illam partem animæ ubi eſt caritas. Sicut enim ſuperior pars intellectus eſt in conſideratione principiorum per ſe notorum, per quæ alia cognoſcuntur: unde quantumcumque dubitatio oriatur circa concluſiones, de certitudine principiorum nihil minuitur: ita etiam ſuperior pars affectus eſt in adhæſione finis, propter quem omnia diliguntur. Unde quæcumque inordinatio contingat circa illa quæ ſunt ad finem, ipſa non minuitur inhæſio finis, qua eſt per caritatem, niſi ponatur finis contrarius. Unde veniale, quia non ponit finem indebitum, non attingit ad illud ſupremum affectus ubi eſt caritas. Sed ſicut veniale non eſt peccatum ſimpliciter, ſed ſolum inquantum eſt diſpoſitio ad mortale; ita etiam privat bonum, quod ſe habet ut diſpoſitio ad caritatem, ideſt fervorem, qui contingit in habilitate actus ex diligenti obedientia, vel ſubiectione inferiorum virium ad ſuperiorem partem affectus, in qua eſt caritas.

Ad quartum dicendum, quod diſpoſitio ad caritatem eſt ſecundum actus inferiorum virium, prout operantur circa ea quæ ſunt ad finem, ſicut per ea quæ ſunt ad finem, devenitur in finem. Habito autem fine, non indigetur his quæ ſunt ad finem. Unde quæcumque inordinatio fit circa ea, non redundat in deordinationem finis, niſi per modum diſpoſitionis; ſicut etiam cognitio principiorum primorum determinatur in nobis per ſenſus, qui ſi etiam deſtruantur, non minuitur certitudo principiorum, qua non eſt acquiſita, ſed naturaliter inſita: & ſimiliter eſt de caritate infuſa.

EXPOSITIO SECUNDAE PARTIS TEXTUS.

Sicut Deus dicitur (*a*) *magnus, & excelſus in nobis*, inquantum ſcilicet magnos nos, & altos in ſe facit: quod non poteſt eſſe, niſi ſecundum ampliorem perceptionem bonitatis ipſius: & ideo oportet redire in hoc quod aliquod creatum a Deo in nobis ponatur.

Sunt tamen multi qui eum non habent. Illi enim eum tantum habere dicuntur quorum eſt ut hereditas, qui ipſo fruuntur vel in ſpe, vel in re.

Sine Spiritu ſancto conſtat nos Chriſtum non diligere, & eius mandata ſervare non poſſe. Hoc poteſt dupliciter intelligi. Vel ita quod ſine Spiritu ſancto a nobis habito per caritatem, per caritatis donum non poſſumus præcepta Dei implere, vel Chriſtum diligere; & hoc verum eſt meritorie. Vel ſine Spiritu ſancto, quocumque modo operante in rebus; & ſic verum eſt quod nec homo, nec aliqua creatura ſine Spiritu ſancto operationem aliquam habere poteſt. Sed hoc non eſt de intentione Auguſtini.

Spiritus ſanctus, qui eſt in te, duplo ſit in me. Videtur hoc non eſſe ad propoſitum: quia, ut notula exponit, hoc intelligitur, quia petiit duplex donum, ſcilicet prophetiæ, & miraculorum, quæ in Elia erant, & quod non petierit magis Spiritum ſanctum habere.

Sed dicendum, quod, etiam iſta expoſitione ſtante, probatur intentio Auguſtini: quia ſi omnes acciperent eum æqualiter; ſi ipſe Spiritum ſanctum habebat, non eum in ſe fieri petiviſſet; & ſi non habebat, vel ſe habere neſciebat, ſimpliciter Spiritum ſanctum petiviſſet. Unde per hoc quod Spiritum ſánctum habere, ſicut in Elia erat, petiit, oſtendit Eliam (*b*) multis excellentiis Spiritum ſanctum habere.

Propria menſura compleatur. Dicitur eſſe propria menſura uniuſcuiuſque & ex parte ipſius Dei, quantum ipſe unicuique prædeſtinavit, & ex parte ipſius qui recipit, conſiderata ſimul capacitate naturalium, & conatu eius.

Supra dictum eſt, quod Spiritus ſanctus caritas eſt Patris, & Filii. Nota, quod auctoritates quæ contra Magiſtrum inducuntur, tria dicunt. Quædam enim primo inductæ dicunt aliam eſſe caritatem qua Deus diligit, & qua nos diligimus: quod Magiſter exponit, aliam eſſe ratione, vel ſecundum modum intelligendi, & non ſecundum rem. Aliæ vero ſecundo introductæ dicunt dilectionem a Spiritu ſancto eſſe; & ita cum Spiritus ſanctus non ſit a ſe, caritas nobis data non erit Spiritus ſanctus. Sed ipſe reſpondet, quod quamvis Spiritus ſanctus non ſit a ſe, tamen datur a ſe; & ſecundum hunc modum caritas dicitur a Spiritu ſancto. Sed hæc reſponſio eſt inſufficiens: quia non tantum dicitur, Caritas datur a Spiritu ſancto; ſed etiam eſt ab eo: quod de Spiritu ſancto concedi non poteſt. Aliæ tertio introductæ dicunt, caritatem eſſe motum, vel affectum mentis: quod Spiritui ſancto non convenit. Sed ad hoc reſpondet, quod iſta prædicatio eſt per cauſam

(*a*) Forte *magnificari, & exaltari in nobis*, ut in littera. (*b*) *Forte* multo excellentius.

ſam, eo quod caritas, motus, vel affectionis mentis cauſa eſt, qui eſt diligere. Et hæc expoſitio vera eſt, quamvis non ſecundum intentionem Magiſtri. Caritas enim eſt cauſa affectionis, ſicut habitus eliciens actum, & non ſolum ſicut movens animam ad actum dilectionis, ut ipſe intendit. Unde conſequenter movet quæſtionem, cum Spiritus ſanctus, qui caritas ab eo dicitur, moveat animam ad omnes actus virtutum, quare ſpecialiter dicitur movere ad actum dilectionis. Et reſponſio ſua patet in littera; ſed eius quod in ſolutione ſupponit, cauſam non aſſignat, ſcilicet quod Spiritus ſanctus cauſet hunc actum, qui eſt diligere, nullo habitu mediante: unde quo ad hoc remanet inſoluta.

Non enim ſinguli (a) *quique habent omnia; ſed hi illa, alii alia.* Sciendum, quod ſanctis non ſolum donum increatum commune eſt, ſed etiam dona ad gratiam gratum facientem pertinentia, quæ ſimul infunduntur, & ſine quibus Spiritus ſanctus non habetur; ſed dona gratis data dantur magis ad manifeſtationem Spiritus recepti, quam ad coniungendum Spiritui, & hoc propter utilitatem aliorum: I. Corinth. XII. & dividuntur diverſis prout competit utilitati Eccleſiæ.

DISTINCTIO XVIII.

Utrum Spiritus ſanctus eadem ratione dicatur donum, & datum, ſive donatum.

PRæterea diligenter conſiderandum eſt, cum Spiritus ſanctus dicatur donum, & datum, utrum eadem ratione utrumque nomen ei conveniat: quod utique videri poteſt.

Quare ita eſſe videtur.

CUm enim idem ſit Spiritum ſanctum dari, & Spiritum ſanctum donari, ex eadem ratione videtur Spiritus ſanctus dici datum, & donum. Hoc etiam videtur Auguſtinus ſignificare in Lib. XV. de Trinit. (cap. XIX.) cum ait: „ Spiritus ſanctus intantum donum Dei eſt, inquantum datur eis quibus datur; apud „ ſe autem Deus eſt, etſi nemini detur. “ Ecce aperte dicit, Spiritum ſanctum donum appellari, quia datur. Si autem ex eo tantum appellatur donum, quia datur; non ab æterno fuit donum, quia non datur niſi ex tempore.

Reſponſio, quare datum, vel donatum dicatur Spiritus ſanctus.

AD quod dicimus, quia Spiritus ſanctus & donum dicitur, & datum, ſive donatum; ſed datum, ſive donatum ex eo tantum dicitur, quia datur, vel donatur: quod habet tantum ex tempore.

Hic quare donum.

DOnum vero dicitur, non ex eo tantum quod donetur, ſed ex proprietate quam habuit ab æterno: unde & ab æterno fuit donum: ſempiterne enim donum fuit, non quia daretur, ſed quia proceſſit a Patre, & Filio. Unde Auguſtinus in Lib. IV. de Trinit. (cap. XX.) ait: „ Sicut natum eſſe eſt Filio a „ Patre eſſe; ita Spiritui ſancto donum Dei eſſe, eſt a Patre procedere, & a Fi- „ lio. “ Hic aperte oſtenditur, quod Spiritus ſanctus eo donum eſt, quod proceſſit a Patre, & Filio; ſicut Filius eo eſt a Patre, quod natus eſt ab eo. Non eſt enim Filio idem eſſe a Patre, & Spiritui ſancto; ideſt, non ea proprietate Filius dicitur eſſe a Patre, qua Spiritus ſanctus: nam Filius dicitur eſſe a Patre, quia geni-

(a) Al. quicquam habet.

genitus eſt ab eo; Spiritus ſanctus vero dicitur eſſe a Patre, & a Filio, quia Spiritus ſanctus eſt donum Patris, & Filii, ideſt quia procedit ab utroque: eo enim dicitur Spiritus ſanctus, quo donum, & eo donum, quo procedens. Unde Auguſtinus in Lib. V. de Trinit. (cap. XI.) ait: „ Spiritus ſanctus, qui non eſt Trini„ tas, ſed in Trinitate intelligitur, in eo quod proprie dicitur Spiritus ſanctus, „ relative dicitur, cum & ad Patrem, & ad Filium refertur: quia Spiritus ſanctus „ & Patris, & Filii Spiritus eſt. Sed ipſa relatio non apparet in hoc nomine; ap„ paret autem cum dicitur donum Dei. Donum eſt enim Patris, & Filii, quia „ & a Patre procedit, & a Filio. “ Ecce his verbis aperte oſtenditur, eadem relatione dici Spiritum ſanctum, & donum: donum autem, quia procedit a Patre, & Filio. Proprietas ergo qua dicitur Spiritus ſanctus, vel donum, proceſſio ipſa eſt: de qua poſt plenius agemus cum aliis. Cum ergo ab æterno proceſſerit ab utroque, & ab æterno donum fuit. Non ergo Spiritus ſanctus eo tantum dicitur donum, quia donatur: nam & ante fuit donum, quam donaretur. Unde Auguſtinus in V. Lib. de Trinit. (cap. XV.) „ Semper procedit Spiritus ſanctus, & non „ ex tempore, ſed ab æternitate procedit. Sed quia ſic procedebat ut eſſet donabile, „ iam donum erat antequam eſſet cui daretur. Aliter enim intelligitur cum dici„ tur donum; aliter cum dicitur donatum: nam donum poteſt eſſe etiam ante„ quam detur; donatum autem, niſi datum fuerit, nullo modo dici poteſt. (Cap. „ XVI.) Sempiterne ergo Spiritus ſanctus eſt donum, temporaliter autem dona„ tum. “ His verbis aperte oſtenditur, quod ſicut Spiritus ſanctus ab æterno procedit, ita ab æterno donum eſt: non quia donaretur a Patre Filio, vel a Filio Patri; ſed quia ab æterno proceſſit donabilis.

Quæritur, cui donabilis.

SEd quæritur: Cui donabilis: utrum Patri, & Filio, an tantum nobis, qui nondum eramus? Si autem non erat donabilis Patri, & Filio, ſed tantum nobis, & ex eo donum erat, quia ſic donabilis procedebat; videtur quod Filius eadem ratione ſemper donum fuerit, quia a Patre proceſſit ab æterno donabilis nobis in tempore. Nam & de Filio legitur (Eſa. IX.) quod datus eſt nobis. Ad quod dicimus, quia Spiritus ſanctus nobis tantum, non Patri, vel Filio, donabilis proceſſit, ſicut & nobis tantum datus eſt; & Filius vere datus eſt nobis, & ab æterno proceſſit a Patre, non ut donabilis tantum, ſed ut genitus, qui & donari poſſet. Proceſſit ergo ut genitus, & donabilis. Sed Spiritus ſanctus non procedit ut genitus, ſed tantum ut donum. Donum autem ſemper fuit, non ſolum quia donabilis, ſed quia proceſſit ab utroque, & quia donabilis fuit. Unde Auguſtinus in V. Lib. de Trinit. (cap. XV.) „ Eo ipſo quod daturus eum erat Deus, iam do„ num erat, etiam antequam daretur. Et ideo donabilis eſt, ſed aliter donabilis „ quam Filius: nam & aliter datus eſt, & aliter proceſſit quam Filius. Filii enim „ proceſſio genitura eſt, vel nativitas; Spiritus ſancti vero proceſſio, nativitas non „ eſt: utraque vero ineffabilis eſt.“

Quod ſicut Filius naſcendo accepit, non tantum ut eſſet Filius, ſed etiam eſſentia, ita & Spiritus ſanctus procedendo accepit, non tantum ut eſſet donum, ſed etiam ut eſſet eſſentia.

ET notandum, quod ſicut Filius naſcendo accepit, non tantum ut Filius ſit, ſed omnino ut ſit, & ut ipſa ſubſtantia ſit; ita & Spiritus ſanctus a Patre, & Filio procedendo, accepit, non tantum ut Spiritus ſanctus ſit, vel donum, ſed etiam ut omnino ſit, & ut ſubſtantia ſit: quod utique non accepit ex eo quod datur: nam cum non detur niſi ex tempore, ſi hoc haberet ex eo quod datur, accepiſſet ergo ex tempore ut eſſet. Unde Auguſtinus in V. Lib. de Trinit. (cap.

XV.)

xv.) „ Filius non hoc tantum habet naſcendo, ut Filius ſit, ſed omnino ut ſit. " Quæritur ergo, utrum Spiritus ſanctus, eo quod datur, habeat non tantum ut donum ſit, ſed omnino ut ſit. Quod ſi non eſt, niſi quia datur; ideſt, ſi non habet eſſe, niſi eo quod datur; ſicut Filius naſcendo habet non tantum ut ſit Filius, quod relative dicitur, ſed omnino ut ſit ipſa ſubſtantia: quomodo iam Spiritus ſanctus erat ipſa ſubſtantia, cum non prius daretur quam eſſet cui daretur? Non ergo eo quod datur, ſed procedendo habet ut ſit donum, & ut ſit eſſentia; ſicut Filius, non eo quod datus eſt, ſed naſcendo accepit, non tantum ut ſit Filius, ſed ut ſit eſſentia. Unde Auguſtinus in XV. Lib. de Trinit. (cap. xxvi.) ait: „ Sicut Filio præſtat eſſentiam ſine initio temporis, ſine ulla mutabi-„ litate naturæ de Patre generatio; ita Spiritui ſancto præſtat eſſentiam ſine ullo „ initio temporis, ſine ulla mutabilitate naturæ, de utroque proceſſio. "

Quod (a) ex prædictis videtur quod Filius non tantum ſit Filius nativitate, ſed etiam eſſentia, & ſimiliter Spiritus ſanctus proceſſione.

HIc oritur quæſtio. Si Filius naſcendo habet, non tantum ut ſit Filius, ſed ut ſit eſſentia; & Spiritus ſanctus procedendo, non tantum ut ſit donum, ſed ut ſit eſſentia: ergo & Filius nativitate eſſentia eſt, & Spiritus ſanctus proceſſione eſſentia eſt; cum alibi dicatur, quod nec Pater eo Pater eſt quo Deus, nec Filius eo Filius quo Deus, nec Spiritus ſanctus eo donum quo Deus: quia, ut ait Auguſtinus in VII. Lib. de Trinit. (cap. 11.) his nominibus eorum relativa oſtenduntur, non eſſentia. Unde poſt plenius agemus (diſt. xxvi.)

Reſponſio.

AD quod breviter reſpondentes, dicimus, quia nec Filius nativitate eſſentia eſt, ſed tantum Filius; nec Spiritus ſanctus proceſſione eſſentia eſt, ſed tantum donum: & tamen uterque, ille naſcendo, iſte procedendo, accepit ut eſſet eſſentia. Non enim, ut ait Hilarius in Lib. V. de Trinit. (circa finem) per defectionem, aut protenſionem, aut derivationem ex Deo, Deus eſt; ſed ex virtute naturæ in naturam eamdem nativitate ſubſiſtit Filius; & ex virtute naturæ in naturam eamdem proceſſione ſubſiſtit Spiritus ſanctus.

Exponit verba Hilarii.

QUod ita intelligi poteſt. Ex Patre, qui eſt virtus ingenita, naturam quam habet eamdem Filius, nativitate, ideſt naſcendo, & Spiritus ſanctus proceſſione, ideſt procedendo, habet. Unde ipſe idem apertius eloquens, quod dixerat aperit, ſubdens (V. de Trinit. circa finem:) „ Nativitas Dei non poteſt „ non eam de qua profecta eſt naturam tenere. Non enim aliud quam Deus ſubſi-„ ſtit, quod non aliude quam de Deo ſubſiſtit. " Ecce his verbis aperitur quomodo accipiendum ſit illud: „ De Patre generatio præſtat eſſentiam Filio; & de utroque „ proceſſio præſtat eſſentiam Spiritui ſancto: " non quia ille eſſentia ſit Filius, & iſte eſſentia ſit Spiritus ſanctus, immo proprietate perſonali; ſed quia & ille naſcendo, & iſte procedendo eſſentiam habet eamdem, & totam quæ in Patre eſt.

Quod Spiritus ſanctus dicitur donum, & donatum ſecundum prædictos duos proceſſionis modos.

EX prædictis patet quod Spiritus ſanctus ſempiterne donum eſt, & temporaliter datum, vel donatum: ex quo apparet illa diſtinctio geminæ proceſſionis, de qua

(a) Al. *Quæſtio. Ex prædictis videtur quod Filius non tantum ſit Filius nativitate, ſed etiam Deus, vel eſſentia (item de ſimili eſſentia) & Spiritus &c.*

qua ſupra egimus. Nam ſecundum alteram proceſſionem dicitur donatum, vel datum; ſecundum alteram vero dicitur donum.

Secundum hoc quod donum eſt, refertur ad Patrem, & Filium; ſecundum quod datum, ad eum qui dedit, & ad eos quibus datum eſt.

ET ſecundum hoc quod ſempiterne donum eſt, refertur ad Patrem, & Filium; ſecundum hoc vero quod dicitur datum, vel donatum, & ad eum qui dedit, refertur, & ad eos quibus datur; & eius dicitur eſſe qui dat, & illorum quibus datur. Unde Auguſtinus in V. Lib. de Trinit. (cap. XIV.) ait: „ Quod datum eſt, „ & ad eum qui dedit, refertur, & ad eos quibus dedit. Itaque Spiritus ſanctus, „ non tantum Patris, & Filii, qui dederunt, ſed etiam noſter dicitur, qui acce- „ pimus. Spiritus ergo & Dei eſt, qui dedit, & noſter, qui accepimus: non ille „ Spiritus noſter quo ſumus, quia ipſe ſpiritus eſt hominis, qui in ipſo eſt; quam- „ vis & illum ſpiritum qui hominis dicitur, utique accepimus; ſed aliter ille, „ aliter iſte noſter dicitur. Aliud eſt enim quod accepimus, ut eſſemus, aliud quod „ accepimus, ut ſancti eſſemus. " Quod autem Spiritus ſanctus noſter dicatur, Scriptura oſtendit: ſcriptum eſt enim de Ioanne (Luc. 1.) quod in ſpiritu Eliæ veniret. (1) Ecce dictum eſt Eliæ ſpiritus, quem accepit Elias, ſcilicet Spiritus ſanctus. Et Moyſi ait Dominus (Num. XI. 17.) „ Tollam de ſpiritu tuo, & dabo eis; " ideſt, dabo illis de Spiritu ſancto, quem iam tibi dedi. Ecce & hic dictus eſt Spiritus Moyſi. Patet ergo quod ſpiritus noſter dicitur Spiritus ſanctus, quia nobis datus, & datus utique ad hoc ut ſancti eſſemus; ſpiritus vero creatus ad hoc eſt datus ut eſſemus.

An Filius, cum ſit nobis datus, poſſit dici noſter, ut Spiritus ſanctus.

HIc quæritur, utrum & Filius, cum ſit nobis datus, dicatur, vel poſſit dici noſter. Ad quod dicimus, quod Filius dicitur noſter panis, noſter redemptor, & huiuſmodi; ſed noſter filius non dicitur: quia filius dicitur tantum relative ad eum qui genuit; & ideo noſter filius non poteſt dici, ſed Patris tantum. In eo autem quod dicitur datus, & ad eum qui dedit, & ad eos, quibus datus eſt, refertur, ut Spiritus ſanctus: qui etiam cum in Scriptura, ut ſupra dictum eſt, dicatur ſpiritus noſter, vel ſpiritus tuus, vel illius, ut de Moyſe, & Elia dictum eſt; nuſquam tamen in Scriptura occurrit ita dici, Spiritus ſanctus noſter, vel tuus, vel illius; ſed ſpiritus noſter, vel tuus ſpiritus, vel illius; quia Spiritus ſanctus eo dicitur quo donum: & utrumque relative dicitur ad Patrem, & Filium: & hoc ſempiterna relatione. Si tamen aliquando dicitur donum noſtrum, accipitur donum pro donato, vel dato. Cum vero donum accipitur eo modo quo Spiritus ſanctus donum tantum Patris, & Filii dicitur, non hominis; ita & Filius ſub hac appellatione non poteſt dici noſter, ut dicatur filius noſter, ſicut nec dicitur Spiritus ſanctus noſter: & tamen de Filio dicitur, Panis noſter; & de Spiritu, Spiritus noſter: ille noſter panis, quia nos reficit, nobis datus; iſte noſter ſpiritus, quia nobis inſpiratur a Patre, & a Filio, & in nobis ſpirat ſicut vult. Unde Auguſtinus in V. Lib. de Trinit. (cap. XIV.) ait: „ Quod de Patre natum eſt, ad Patrem „ ſolum refertur, cum dicitur Filius; & ideo Filius Patris eſt, & non noſter. " Dicimus tamen &, „ Panem noſtrum da nobis, " (Matth. VI. 11.) ſicut dicimus ſpiritum noſtrum.

Utrum Spiritus ſanctus ad ſeipſum referatur.

POſt hæc quæritur, utrum Spiritus ſanctus ad ſeipſum referatur. Hoc enim videtur ex prædictis (diſtinct. XV.) poſſe probari. Si enim quod datur, refertur

(1) Al. Ecce dictum eſt Eliæ Spiritus ſanctus, quem accepit Elias: & Moyſi &c.

tur ad eum qui dat, & ad eum cui datur; & Spiritus ſanctus datur a ſeipſo, ut prædictum eſt (loc. cit.) ergo refertur ad ſeipſum. Cuius quæſtionis determinationem in poſterum differimus, donec (infra diſt. xxx.) tractemus de his quæ relative dicuntur de Deo ex tempore, in quibus datum, & donatum continentur.

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam determinavit de temporali proceſſione Spiritus ſancti, hic determinat nomen quod ſibi competit ſecundum rationem qua temporaliter procedit, ſcilicet donum. Dividitur ergo in duas partes. In prima determinat de dono, ſecundum quod dicitur de Spiritu ſancto per comparationem ad alia dona; in ſecunda determinat de hoc nomine *donum* de Spiritu ſancto dicto, per comparationem ad hoc nomen *datum*, quod etiam de ipſo dicitur, ibi, *Præterea diligenter conſiderandum eſt, cum Spiritus ſanctus dicatur donum, & datum, utrum eadem ratione utrumque nomen ei conveniat*. Et hæc dividitur in duas. In prima inquirit, utrum eadem ratione Spiritus ſanctus dicatur donum, & datum, & obiicitur ad utramque partem; in ſecunda determinat quæſtionem, ibi, *Ad quod dicimus, quod Spiritus ſanctus & donum dicitur, & datum*. Et hæc dividitur in duas. In prima oſtendit differentiam doni ad datum, ſecundum quod de Spiritu ſancto dicuntur, quantum ad id quod in ipſo dono eſt; in ſecunda, quantum ad id cuius eſt donum, ibi, *Et ſecundum hoc quod ſempiterne donum eſt, refertur ad Patrem, & Filium*. In dono autem duo conſiderantur:. ſcilicet relatio, vel proprietas, ſecundum quam dicitur donum; & proceſſio, ex qua ſecundum rationem intelligendi conſequitur talis ratio. Primo ergo aſſignat differentiam ex parte relationis; ſecundo ex parte proceſſionis, ibi, *Et notandum, quod ſicut Filius naſcendo accepit non tantum ut Filius ſit, ſed omnino ut ſit ..... ita & Spiritus ſanctus a Patre, & Filio procedendo accepit non tantum ut Spiritus ſanctus ſit, vel donum, ſed etiam ut omnino ſit*. Prima in duas. Primo oſtendit quod donum dicitur Spiritus ſanctus in eadem relatione, vel notione, qua dicitur Spiritus ſanctus; ſecundo movet quæſtionem, & determinat eam, ibi, *Sed quæritur, cui donabilis*.

Et notandum &c. Hic aſſignat differentiam ex parte proceſſionis: & dividitur in tres. In prima oſtendit differentiam: quia Spiritus ſanctus proceſſione, qua donum eſt, habet eſſentiam divinam, non autem inquantum datum eſt. In ſecunda movet quæſtionem, & ſolvit eam, ibi, *Hic oritur quæſtio*. In tertia inducit quamdam concluſionem, ibi, *Ex prædictis patet quod Spiritus ſanctus ſempiterne donum eſt, & temporaliter datum*, ſcilicet quod nomen doni convenit Spiritui ſancto per proceſſionem æternam, & nomen dati ſecundum proceſſionem temporalem.

Et ſecundum hoc quod ſempiterne donum eſt, refertur ad Patrem, & Filium. Hic oſtendit differentiam quantum ad id cuius eſt donum, & dividitur in duas partes. In prima aſſignat differentiam; in ſecunda movet duas quæſtiones: primam ibi, *Hic quæritur, utrum Filius, cum ſit nobis datus, dicatur, vel poſſit dici noſter*: quam ſolvit: ſecundam ibi, *Poſt hæc quæritur, utrum Spiritus ſanctus ad ſeipſum referatur*: cuius ſolutionem differt.

QUAESTIO I.

CIrca hanc partem quinque quæruntur. Primo. Utrum donum ſit eſſentiale, vel perſonale.

Secundo. Utrum ſit proprium Spiritus ſancti.

Tertio. Utrum per hoc donum omnia dona dentur.

Quarto. Utrum Spiritus ſanctus proceſſione qua donum dicitur, etiam Deus dicatur.

Quinto. Utrum poſſit dici donum noſtrum.

ARTICULUS I.

Utrum donum ſit nomen eſſentiale.

I. P. q. XXVIII. *ar.* I.

I. AD primum ſic proceditur. Videtur quod donum ſit nomen eſſentiale. Omne enim nomen connotans effectum in creatura, ſignificat divinam eſſentiam, ut communiter dicitur. Sed hoc nomen *donum* connotat effectum in creatura: dicitur enim Spiritus ſanctus donum, inquantum eſt donabilis creaturæ in aliquo effectu. Ergo eſt eſſentiale.

2. Præ-

2. Præterea. Nullum nomen perſonale convenit eſſentiæ: quia eſſentia nec genita eſt, nec gigens. Sed eſſentia divina dicitur donata eſſe Filio a Patre, ut dicitur Philippenſ. 11. 9. *Donavit illi nomen quod eſt ſuper omne nomen*: quod etiam accipitur ex verbis Hilarii ſupra poſitis, XVI. diſtin. ult. cap. Ergo *donum* eſt nomen eſſentiale.

3. Item. Spiritui ſancto convenit eſſe donum, inquantum procedit ut amor. Sed amor in divinis etiam eſſentialiter dicitur, ut habetur ex verbis Auguſtini ſupra diſtin. x. poſitis (ex XV. de Trin. cap. XVII.) Ergo videtur quod & donum.

4. Præterea. Quidquid habetur ab aliquo, hoc dicitur eſſe datum, vel donatum. Sed, non intellecta diſtinctione perſonarum, adhuc poſſemus habere Deum (*a*) ad fructum, & non habemus hoc a nobis. Ergo eſſet datum nobis. Quidquid autem intelligitur in divinis, excluſa per intellectum diſtinctione perſonarum, eſt eſſentiale. Ergo donum eſt eſſentiale.

Contra. Quidquid convenit alicui perſonæ ſecundum rationem originis, non eſt eſſentiale, ſed notionale. Donum autem dicitur Spiritus ſanctus, inquantum ab æterno procedit, ut dicitur in littera. Ergo non eſt eſſentiale, ſed perſonale.

S O L U T I O.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (diſt. XV. quæſt. III. art. I.) dare, vel donare dicitur dupliciter. Uno modo illud quod habetur per modum dominii, ut poſſeſſio. Alio modo illud quod habetur quaſi intrinſecum ſibi, ſicut aliquis habet ſeipſum, vel materiam ſuam, vel qualitatem. Quamvis autem in divinis perſonis non ſit dominium unius reſpectu alterius, tamen eſt ibi auctoritas principii. Dicendum igitur, quod datio poteſt importare auctoritatem reſpectu dati; & ſic donum, vel datum eſt notionale. Poteſt etiam non importare auctoritatem, ſed tantum hoc quod id quod datur, libere habeatur; & hoc modo ipſa eſſentia dicitur dari, vel donari. Et ſecundum hoc, donum, vel datum non eſt perſonale, ſed eſſentiale; tamen ſemper importat diſtinctionem dantis ad eum cui datur, quamvis non ad id quod datur.

Ad primum igitur dicendum, quod nomen poteſt connotare effectum in creatura dupliciter. Vel ſecundum rationem principii tantum: & quia eadem eſt operatio totius Trinitatis, oportet quod tale nomen commune ſit toti Trinitati, & ad eſſentiam pertinens. Vel ita quod cum ratione principii, reſpectu creaturæ, etiam aliquid aliud importet: & tunc, quamvis ſecundum reſpectum ad creaturam det intelligere eſſentiam ex conſequenti, ſicut cauſa intelligitur in effectu; tamen ſecundum aliud quod ſignificat, poteſt ad perſonam pertinere, ſicut aſſumere carnem importat & operationem, quæ communis eſt tribus perſonis, & terminum operationis, in quem terminata eſt aſſumptio, quod proprium eſt perſonæ Filii; & ideo ſibi ſoli convenit. Similiter dico, quod donum præter reſpectum quem importat ad illud cui donabile eſt, importat reſpectum ad illum a quo eſt, ſicut a principio reſpectu eius auctoritatem habente; & ex hac parte eſt notionale.

Ad ſecundum dicendum, quod ſi dare importet auctoritatem reſpectu dati in dante, ſic eſſentia non dicitur dari, ſed alio modo, ut dictum eſt (in corp. art.)

Et per hoc patet reſponſio ad tertium: quia amor eſſentialis, quamvis ſit habens rationem primi doni, in quo alia dona dantur, tamen reſpectu eius non poteſt denotari auctoritas: & ideo ratione prædicta, amor non poteſt dici donari, ſecundum quod auctoritas importatur in donante reſpectu dati.

Et ſimiliter etiam dicendum ad quartum: quia donum, in cuius ratione importatur auctoritas, non remanet, non intellecta diſtinctione perſonarum.

A R T I C U L U S II.

Utrum donum ſit proprium Spiritus ſancti.

I. P. qu. XXXVIII. *ar.* 2.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod donum non ſit proprium Spiritus ſancti. Temporalis enim proceſſio, vel miſſio Spiritus ſancti dicitur eius donatio. Sed Filius mittitur ſicut Spiritus ſanctus, & habet aptitudinem ad miſſionem a proceſſione æterna, ſicut Spiritus ſanctus, ut patet ex dictis (diſt. XV. quæſt. IV. art. 2.) Ergo Filius poteſt dici donum, ſicut Spiritus ſanctus.

2. Præterea. Cum perſonæ diſtinguantur per proceſſiones æternas, nomen proprium perſonæ poteſt deſignari in actu proceſſionis; ſicut Filius deſignatur in generatione, in-

(a) *Ideſt* ad fruitionem, *ut notat Nicolai.*

Digitized by Google

inquantum eſt Filius. Sed nomen doni non deſignatur in proceſſione æterna: quia ſecundum eam Pater non dicitur donare donum, ſicut dicitur generare Filium. Ergo videtur quod non ſit proprium Spiritus ſancti.

3. Item. Propria perſonarum dicunt tantum relationem, quia in abſolutis divinæ perſonæ non diſtinguuntur. Sed donum non dicit tantum relationem, immo aliquid aliud, quod datur. Ergo videtur quod non ſit nomen proprium Spiritus ſancti.

4. Præterea. Spiritus ſanctus non habet niſi unam notionem, quæ eſt eius proceſſio. Sed alio modo innoteſcit Spiritus ſanctus, inquantum eſt donum, & inquantum eſt procedens. Ergo videtur quod notio qua donum dicitur, non ſit propria Spiritus ſancti, & ita nec nomen doni.

In contrarium eſt, quod dicit * Auguſtinus Lib. de Trinit. quia ſicut in Trinitate ſolus Filius dicitur Verbum, ita ſolus Spiritus ſanctus dicitur donum. Sed quod convenit ſoli alicui perſonæ, eſt proprium ſibi. Ergo nomen doni proprium eſt Spiritus ſancti.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod donum, & datum differunt, ut in littera dicitur: & horum differentia poteſt attendi quantum ad tria: ſcilicet quantum ad conſignificationem. Datum enim conſignificat tempus, cum ſit participium; donum autem non, cum ſit nomen. Inde eſt quod donum competit magis divinis, quæ ſine tempore ſunt, quam datum: unde donum poteſt eſſe æternum, ſed non datum. Item quantum ad ſignificationem, quia donare addit ſupra dare. Donum enim, ut dicit Philoſophus (IV. Top. cap. 11.) eſt datio irreddibilis, non quæ recompenſari non valeat, ſed illa quæ recompenſationem non quærit. Unde donum importat liberalitatem in dante. Item quantum ad modum ſignificandi: quia donum importat aptitudinem ad dandum; datum autem importat dationem in actu. Aptitudo autem ad dandum poteſt attendi dupliciter. Vel ex parte ipſius dati, quaſi paſſiva, ſicut calefactibile ad calefactionem aptitudinem importat: vel ex parte dantis, quaſi activa; & talis aptitudo eſt ſecundum rationem qua aliquid datur liberaliter. Ratio autem omnis liberalis collationis eſt amor: quod enim propter cupiditatem datur, vel propter timorem, non liberali datione datur; ſed talis datio magis dicitur quæſtus, vel redemptio. Quia igitur Spiritus ſanctus eſt amor, ex ratione ſuæ proceſſionis habet in ſe & quod detur, & quod ſit ratio dandi: unde eſt donum per ſe, & primo; alia autem quæ dantur, non ſunt dona, niſi ſecundum quod participant aliquid amoris, ut ex amore data. Si igitur colligantur tres dictæ rationes doni, adiuncta auctoritate dantis ad donum, patet quod in Trinitate donum Spiritui ſancto convenit, ſecundum ſuam proceſſionem æternam, inquantum procedit ut amor, qui eſt ratio liberalis collationis. Unde ſicut amor eſt ſibi proprium, ita donum.

Ad primum igitur dicendum, quod donum non importat miſſionem in actu, ſed rationem liberalis collationis, vel dationis: quæ quamvis ſit idem re quod miſſio in divinis perſonis, tamen differunt ratione. Unde quamvis Filius detur, vel mittatur, tamen ratio liberalis dationis eſt amor, qui eſt Spiritus ſanctus: & iſta ratio non pertinet ad Filium: unde non proprie poteſt dici donum, etſi dicatur datus.

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut dictum eſt (diſtin. XIII. quæſt. unica art. 3.) proceſſio Filii nominatur etiam quantum ad proprium ſuum modum, ſcilicet nomine ſuæ generationis: & ideo ex propria ſua proceſſione poteſt trahi ſua proprietas, ſcilicet Filius. Sed proceſſio Spiritus ſancti non habet nomen quantum ad modum ſuæ proceſſionis proprium. Unde ex actu perſonali quo ſignificatur procedere, non poteſt trahi ad proprium pertinens ad modum proceſſionis, ſecundum quod dicitur amor, vel donum.

Ad tertium dicendum, quod hoc nomen *donum*, vel *datum*, præter relationem ex qua dicitur donum, vel datum, dat intelligere rem quamdam quæ datur; quamvis forte non ſicut partem ſignificationis nominis, quia ſubiectum non includitur in ſignificatione nominis ſignificantis accidens concretive, ut dicit Commentator V. Metaph. (text. XIV.) quamvis Avicenna (VI. Natural. part. 1. cap. 11.) contrarium ſenſerit. Sed ad rationem dati, vel doni, nihil refert utrum illa res data ſit in hoc genere, vel in illo: & ſecundum quod coarcta-

* Quod ex Auguſtino ſubiungitur, habetur partim Lib. VI. cap. 11. quo ad Filium, partim ex Lib. XV. cap. XVII. ac deinceps quo ad Spiritum ſanctum colligitur.

tur donum conditionibus prædictis, oportet quod res illa data relationem ſignificet: quia donum, ut ratio dandi, eſt amor; nec amor poteſt dari ut reſpectu cuius habeatur auctoritas, niſi perſonalis, quæ ad aliquid eſt.

Ad quartum dicendum, quod ſicut eſt in eſſentialibus, quod una eſſentia communis eſt bonitas, & ſapientia, & omnia alia attributa, ſecundum diverſas rationes; ita etiam in perſonalibus: quia una proprietas, vel notio ſecundum rem, differt ſecundum diverſas rationes ſignificandi in nomine; ſicut proprietas Verbi alio modo ſignificatur dum dicitur Filius, & dum dicitur Verbum. Ita etiam proprietas Spiritus ſancti poteſt ſecundum diverſas rationes diverſis nominibus ſignificari; & poteſt eſſe quod ſecundum rationem intelligendi, una illarum rationum conſequatur ad aliam, ſicut etiam eſt in eſſentialibus attributis, quod voluntas præſupponit intellectum. Unde ratio doni conſequitur rationem amoris ſimili modo.

ARTICULUS III.

Utrum per donum, quod Spiritus ſanctus eſt, dentur omnia dona.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod per donum, quod eſt Spiritus ſanctus, non dentur omnia dona. Sicut enim dicit Philoſophus V. Phyſ. (text. x.) alterationis non eſt alteratio: alias in infinitum abiretur. Si ergo donum datur per donum, ibitur in infinitum; & hoc non eſt ponere. Ergo videtur quod dona non dentur per aliud donum.

2. Præterea. Ut ſupra habitum eſt ex verbis Hilarii (diſt. xvi. ex IX. de Trinit. poſt med.) ipſa eſſentia divina eſt data a Patre Filio. Si igitur omne datum datur per Spiritum ſanctum, tunc eſſentia datur Filio per Spiritum ſanctum; & hoc eſt inconveniens, quia Spiritus ſanctus eſſet principium Filii. Ergo videtur quod per hoc donum non dentur omnia dona.

3. Item. Filius eſt etiam datus nobis: Iſaiæ ix. Sed Spiritus ſanctus non habet aliquam rationem principii reſpectu Filii. Ergo videtur quod non omne datum datur per hoc donum.

4. Præterea. Nihil datur per donum aliquod, niſi illud donum detur. Sed multa dantur nobis a Deo, in quibus non datur Spiritus ſanctus, ſicut data naturalia, & gratiæ gratis datæ. Ergo videtur quod non omnia dona dentur per hoc donum.

Contra eſt quod in littera dicitur.

Præterea. Illud quod eſt primum in quolibet genere, eſt cauſa omnium quæ ſunt in genere illo, ut habetur ex verbis Philoſophi in II. Metaph. (text. iv.) Sed Spiritus ſanctus habet rationem primi doni, inquantum ipſe eſt amor Patris, & Filii. Ergo videtur quod per hoc donum omnia dentur.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod aliquid dicitur dari multipliciter. Quandoque ex ipſa proprietate naturæ, ſecundum quod dicimus, quod ignis dat calorem ſuum, & ſol ſplendorem; & huius dationis non eſt principium voluntas: quandoque ex voluntate, ut principio dationis; & hoc contingit dupliciter. Quandoque enim per dationem intenditur aliqua utilitas ipſius dantis, vel quantum ad remotionem mali, ſicut quando aliquid datur ex timore; & talis datio dicitur redemptio: vel quantum ad acquiſitionem alicuius boni; & talis datio eſt proprie quæſtus, vel venditio. Quandoque autem non intenditur utilitas aliqua in ipſo dante, & hæc datio dicitur liberalis, & proprie dicitur donatio. Conſtat autem quod illa datio in qua intenditur utilitas dantis, numquam competit Deo: unde ipſa ſingulariter dicitur liberalis: quia in omnibus aliis dantibus intenditur aliqua utilitas in dante vel boni temporalis, vel ſpiritualis. Unde nulla datio eſt pure liberalis, ut dicit Avicenna (tract. V. Metaph. cap. iv.) niſi Dei, & operatio ipſius. Ratio autem liberalis dationis eſt amor, qui ſecundum Dionyſium (iv. cap. de div. Nom.) movet ſuperiora ad proviſionem minus habentium. Et quia Spiritus ſanctus eſt amor, ideo ipſe eſt ratio omnium eorum datorum quorum principium eſt divina voluntas, ſicut ſunt omnia data creaturis.

Ad primum igitur dicendum, quod Philoſophus intendit dicere, quod alteratio non terminatur ad alterationem, per ſe loquendo; non tamen intendit dicere, quod una alteratio non poſſit eſſe cauſa alterius: & non ibitur in infinitum, quia erit devenire ad primum donum, quod datur per ſeipſum, & non per aliud donum Spiritus ſancti.

Ad ſecundum dicendum, quod datio illa qua Pater dat eſſentiam Filio, eſt datio ex proprietate naturæ: unde ad illam dationem

nem comparatur natura ut principium, & non voluntas, ut ſupra dictum eſt (diſt. xv. quæſt. III. art. I.) & ideo talis datio non eſt per Spiritum ſanctum.

Ad tertium dicendum, quod quamvis Spiritus ſanctus non ſit principium Filii, eſt tamen principium effectus, ſecundum quem Filius dicitur dari, vel mitti: & ideo etiam ipſe Filius eſt datus per donum quod eſt Spiritus ſanctus, ſcilicet per amorem: unde dicitur Ioan. III. 16. *Sic Deus dilexit mundum ut Filium ſuum unigenitum daret.*

Ad quartum dicendum, quod quamvis omnia dona, & naturalia, & gratuita, dentur nobis a Deo per amorem, qui eſt primum donum, non tamen in omnibus donis datur ipſe amor, ſed tantum in dono, quod eſt ſimilitudo illius amoris, ſcilicet in dono caritatis. Cum enim dicitur, quod alia dona dantur per donum amoris, qui eſt Spiritus ſanctus, præpoſitio *per* non notat cauſam ex parte recipientis, ut ſit ſenſus: per hoc quod recipit donum amoris, recipit alia dona: ſed notat habitudinem cauſæ ex parte dantis, qui per hoc quod amat creaturam ſuam, omnia data dat.

ARTICULUS IV.

Utrum eadem proceſſione Spiritus ſanctus habeat quod ſit donum, & Deus.

I. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod non eadem proceſſione Spiritus ſanctus habeat quod ſit Deus, & quod ſit donum. Non enim eſt eadem ratio communis, & proprii. Sed donum eſt proprium Spiritui ſancto. Deus autem eſt commune. Ergo non eſt idem donum, & Deus.

2. Præterea. Quidquid habet Spiritus ſanctus per proceſſionem, ſecundum rationem intelligendi conſequitur ipſam proceſſionem. Sed Deitas non eſt conſequens proceſſionem: quia non procedit neque per ſe, neque per accidens, ſicut etiam non generatur. Ergo videtur quod Spiritus ſanctus non habet per proceſſionem quod ſit Deus.

Contra. Spiritus ſanctus non eſt Deus, niſi inquantum habet Deitatem. Sed per proceſſionem recepit totam Deitatem a Patre. Ergo proceſſione eſt Deus.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut in Filio eſt ſignificare proprietatem eius per modum relationis, ut cum dicitur filiatio, & per modum exitus, vel emanationis, ut cum dicitur generatio paſſive, vel nativitas; ita eſſet etiam in Spiritu ſancto, ſi nomina eſſent poſita; ſed propter defectum nominum utimur eodem nomine ad ſignificandum emanationem ipſius, & proprietatem, vel relationem, ſcilicet nomine proceſſionis. Dico igitur, quod proceſſio poteſt dicere emanationem Spiritus ſancti, vel relationem, ſive proprietatem eius. Si relationem, vel proprietatem; ſic Spiritus ſanctus proprietate ſua, formaliter loquendo, eſt Spiritus ſanctus, & donum, & amor, non autem Deus; ſicut nec Filius filiatione eſt Deus formaliter loquendo, ſed filiatione eſt Filius, & Deitate Deus, & ſapientia ſapiens. Si dicat emanationem; tunc poteſt dici, quod Spiritus ſanctus ſua proceſſione eſt Deus, & donum, ſicut etiam Filius ſua nativitate eſt Filius, & Deus; ſed diverſimode: quia Deitas ſe habet ad generationem ſolum ut accepta per generationem, ſed filiatio, ſecundum rationem intelligendi, eſt conſequens generationem. Et ſimili ratione conceditur quod Filius naſcendo accipiat Divinitatem: & non ſolum ita quod gerundium importet concomitantiam, ut dicitur de aliquo: Currendo eſt homo: ſed importat ordinem ad acceptum, ut ſit ſenſus: Filius naſcendo accepit Deitatem; ideſt, per nativitatem accepit Divinitatem. Et ſimiliter eſt de proceſſione Spiritus ſancti. Hæc autem plenius dicta ſunt ſupra (diſtin. x. quæſt. unic. ar. I.)

Ad primum igitur dicendum, quod non eodem modo formaliter ſecundum rationem Spiritus ſanctus eſt Deus, & donum; ſed per eamdem emanationem habet utrumque: quia ſicut Filius nihil habet niſi quod naſcendo accepit; ita & Spiritus ſanctus nihil habet niſi quod procedendo accepit.

Ad ſecundum dicendum, quod eſſentia divina non accipit novum eſſe in Spiritu ſancto per proceſſionem, cum unum & idem ſit eſſe trium perſonarum; & ideo non procedit neque per ſe, neque per accidens; neque etiam proceſſionem conſequitur; ſed hoc quod Spiritus ſanctus habeat Deitatem, convenit ei ex ſua proceſſione.

ARTICULUS V.

Utrum Spiritus ſanctus poſſit dici donum noſtrum.

1. AD quintum ſic proceditur. Videtur quod Spiritus ſanctus poſſit dici donum noſtrum. Donum enim dicitur ſecundum reſpectum ad creaturam. Sed eis quæ important reſpectum ad creaturam, poteſt addi meum, vel noſtrum, ut creator noſter. Ergo videtur quod Spiritus ſanctus poſſit dici donum noſtrum.

2. Item. Sanctus nihil adimit de ratione huius quod dicitur ſpiritus. Sed dicitur ſpiritus noſter, ut ſpiritus Eliæ. Ergo videtur quod poteſt dici Spiritus ſanctus noſter.

3. Item. Sicut Filius importat relationem æternam, a qua imponitur, ita & Pater. Sed dicitur Pater noſter. Ergo etiam poteſt dici Filius noſter.

4. Præterea. Quidquid datur nobis, eſt noſtrum. Sed Filius datus eſt nobis. Ergo eſt Filius noſter.

5. Præterea. In Deo idem eſt Deitas, & Deus, & ſapientia, & bonitas, & omnia huiuſmodi. Sed dicitur Deus noſter. Ergo etiam poteſt dici Deus ſapientia noſtra, vel eſſentia noſtra.

6. Sed e converſo videtur quod non poteſt dici Deus noſter. In pronomine enim *noſtrum*, vel *meum*, importatur aliqua habitudo, vel relatio Creatoris, ad creaturam. Sed Deus eſt nomen abſolutum, & nomen naturæ, ut dicit Ambroſius (Lib. I. de Fid. cap. 1.) Ergo videtur quod non poteſt dici Deus noſter.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod Deus non poteſt habere aliquam relationem ad nos, niſi per modum principii. Cum autem cauſæ ſint quatuor, ipſe non eſt cauſa materialis noſtra; ſed ſe habet ad nos in ratione efficientis, & finis, & formæ exemplaris, non autem in ratione formæ inhærentis. Conſiderandum eſt igitur in nominibus divinis, quod omnia illa nomina quæ important rationem principii per modum efficientis, vel finis, recipiunt additionem dictorum pronominum, ſicut dicimus, Creator noſter, & bonum noſtrum. Ea autem quæ dicuntur per modum formæ inhærentis, non recipiunt dictorum pronominum additionem; & talia ſunt nomina omnia divina, quæ in abſtracto ſignificantur, quæ omnia ſignificantur per modum formæ, ut eſſentia, bonitas, & huiuſmodi. Unde in talibus non poteſt fieri additio. Non enim poſſum dicere, quod Deus ſit eſſentia noſtra, vel ſubſtantia, vel aliquid huiuſmodi. Tamen in iſtis nominibus conſiderandus eſt quidam ordo. Quia quædam horum abſtractorum important rationem principii efficientis, & exemplaris, ut ſapientia, & bonitas, & huiuſmodi, quando ſit additio dictorum pronominum, ut cum dicimus, Deus eſt ſapientia noſtra cauſaliter, per modum quo dicitur ſpes noſtra: quia per eius ſapientiam efficitur in nobis ſapientia, exemplata a ſua ſapientia, per quam ſapientes ſumus formaliter. Quædam autem non important rationem principii, niſi forte exemplaris; & talibus non conſuevit fieri dicta additio. Non enim conſuetum eſt dici, quod Deus ſit eſſentia noſtra, vel ſubſtantia noſtra. Tamen etiam quandoque iſtis nominibus ſit talis additio propter habitudinem principii exemplaris, ſicut Dionyſius dicit IV. cap. cæleſt. Hierar. quod eſſe omnium eſt ſupereſſe Deitatis; licet huiuſmodi locutiones magis ſint exponendæ, quam extendendæ.

Ad primum ergo dicendum, quod donum importat quamdam relationem in actu, ſcilicet ad dantem, & quamdam ſolum in aptitudine, quantum eſt in ratione ſui nominis, ſcilicet ad eum cui datur: & ideo poteſt ſemper dici donum dantis; ſed non eſt eius cui datur, niſi quando ſibi eſt datum in actu: & propter hoc dicimus datum noſtrum, & non donum noſtrum.

Ad ſecundum dicendum, quod Spiritus ſanctus eſt quædam circumlocutio inventa ad exprimendum perſonam Spiritus ſancti: ipſe autem, inquantum eſt perſona ſubſiſtens, non importat relationem principii, ſed magis eius qui eſt a principio; & ideo non poteſt dici Spiritus ſanctus noſter: ſed ſpiritus importat rationem principii, inquantum a ſpiritu eſt inſpiratio, propter quod poteſt dici ſpiritus noſter.

Ad tertium dicendum, quod Pater importat rationem principii, Filius autem non, ſed magis eius quod eſt a principio: & ideo non poteſt dici Filius noſter, ſicut dicitur Pater noſter: quamvis etiam non dicatur Pater noſter, prout imponitur nomen a paternitate æterna: ſic enim eſt Pater ſolius Filii naturalis.

Ad quartum dicendum, quod quamvis Filius datus ſit nobis, non tamen datus eſt

nobis

nobis in filium, ſed in doctorem, vel ſalvatorem: & ideo poteſt dici ſalvator noſter, ſed non filius noſter. Et ſi obiiciatur: Eſt Filius, & eſt noſter: ergo eſt Filius noſter: patet quod eſt fallacia accidentis.

Ad quintum dicendum, quod ſapientia in abſtracto ſignificat id quo aliquis eſt formaliter ſapiens; & propter hoc ratione prædicta non poteſt proprie dici, quod ſit ſapientia, niſi per modum qui dictus eſt (in corp. art.)

Ad ultimum dicendum, quod Deus, quamvis ſignificet eſſentiam divinam quantum ad id cui imponitur, tamen quantum ad id a quo imponitur nomen, ſignificat operationem, ut ſupra dictum eſt, ex verbis Damaſceni (I. Fidei orth. cap. XII. ut ſupra diſt. II. in expoſit. litteræ.) Et ideo poteſt dici Deus noſter. Tamen diverſimode poteſt dici Deus omnium, & iuſtorum: Deus enim dicitur omnium propter relationem principii, inquantum ſcilicet eſt creator omnium; dicitur autem Deus iuſtorum ſpecialiter, ſecundum rationem finis quem contingunt: & ideo dicitur etiam ab eis haberi. Alia enim licet ordinentur in ipſum ſicut in finem, non tamen conſequuntur ipſum, niſi iuſti, qui coniunguntur ſibi per gratiam, & gloriam: & ideo etiam omnium communiter dicitur vel finis, vel aliquid huiuſmodi; ſed abſolute dicitur de iuſtis, quia Deus eſt eorum, quia habent ipſum ſicut ſuam hereditatem, & per quemdam modum poſſionis.

EXPOSITIO TEXTUS.

Sed ipſa relatio non apparet in hoc nomine. Videtur hoc eſſe falſum: quia ſicut dicitur donum dationis, ita Spiritus ſpirationis. Sed dicendum, quod in nomine ſpiritus, non importatur relatio, niſi per accidens ex modo ſignificandi, prout ſignificatur ut terminus actionis alicuius; ſed in nomine doni importatur relatio etiam quantum ad ſignificationem: quia hoc ipſum donare, unde nomen doni ſumitur, magis pertinet ad genus relationis quam actionis: quia dare nihil eſt aliud quam ſuum alterius facere. Nomen etiam ſpiritus imponitur ad ſignificandum ſubſtantiam ratione alicuius proprietatis, ſcilicet ſubtilitatis, ut ſupra dictum eſt (diſt. X. q. un. art. 4.) unde & aerem ſpiritum dicimus, & animam: ſed nomen doni non imponitur ad ſignificandum ſubſtantiam, ſed ad ſignificandum aliquid circa ſubſtantiam, quod conſequitur dationem: unde non reducitur ad prædicamentum ſubſtantiæ.

Non enim, ut ait Hilarius, per defectionem, aut protenſiorem, aut derivationem ex Deo Deus eſt. Hic Hilarius a divinis perſonis excludit tres modos emanationis qui ſunt in diverſitate ſubſtantiæ. Unus eſt quando aliquid generatur ex re corrupta, ut vermis ex carne putrefacta, vel aer ex aqua; & hoc notat cum dicit, *Per defectionem*. Secundus, quando producitur ex re manente coniuncta ſibi, ſicut ramus ex arbore: & hoc tangit cum dicit, *Protenſionem*. Tertius eſt, quando producitur aliquid ex re manente, ſed ſeparata ab ea, ut rivus ex fonte, vel ex ſilice: & hoc tangit cum dicit: *Derivationem*, vel *deciſionem*: & ſic etiam homo eſt ex homine: quorum nullus divinis perſonis convenit.

Sed ex virtute naturæ, non tamquam generante, ſed tamquam principio generationis per modum formæ. *Subſiſtit Filius nativitate*; ideſt, naſcitur ſubſiſtens. *In naturam eamdem*, non ſolum ſpecie, ſicut in aliis generationibus univocis, ſed numero.

Nativitas, inquit, *Dei non poteſt non eam de qua profecta eſt, tenere naturam*. Hæc expoſita eſt ſuperius, V. diſtinctione (in expoſit. litteræ.)

Non ille ſpiritus noſter quo ſumus. Sciendum, quod in Spiritu ſancto ſumus, non quidem formaliter, ſed effective: ſed ſpiritu creato, quæ eſt anima, ſumus formaliter; Spiritu ſancto autem ſumus ſancti effective, & formaliter, ſecundum quod per caritatem, quæ eſt exemplatum amoris, qui eſt Spiritus ſanctus, formaliter ſanctificamur; & per hoc nobis Spiritus ſanctus coniungitur.

Tollam de ſpiritu tuo: Numer. XI. 17. Hoc enim non dicitur, quia Moyſi gratia minorata eſſet quantum ad ſtatum habitus, ſed quantum ad uſum ſolicitudinis, aliis in ſui auxilium ſubſtitutis. *De ſpiritu etiam ſuo* dicitur illis collatum, non quia perſona Spiritus ſancti diviſibilis ſit, vel quod habitus gratiæ de ſubiecto in ſubiectum transferri poſſit, & dividi; ſed quia acceperunt minorem gratiam quam Moyſes habuerat, & ad ſimiles actus, & quaſi ex gratia Moyſi propagatam, inquantum eis gratiam talem orando impetravit.

Poſt hæc quæritur, utrum Spiritus ſanctus ad ſeipſum referatur. Iſtam quæſtionem ſolvet Magiſter in XXX. diſtinct.

DI-

DISTINCTIO XIX.

Hic de æqualitate trium perſonarum.

NUnc, poſtquam coæternitatem trium perſonarum pro modulo facultatis noſtræ inſinuavimus, iam de earumdem æqualitate aliquid ſupereſt eloqui. Fides enim catholica, ſicut coæternas, ita & coæquales tres perſonas aſſerit. AEqualis eſt enim in omnibus Patri Filius, & Patri, & Filio Spiritus ſanctus: quia ut Auguſtinus (Fulgentius) in Lib. de Fide ad Petrum (cap. I.) breviter aperiens quomodo intelligatur æqualitas, docet, nullus horum alium aut præcedit æternitate, aut excedit magnitudine, aut ſuperat poteſtate: quia nec Filio, nec Spiritui ſancto, quantum ad naturæ divinæ unitatem pertinet, aut anterior, aut maior eſt Pater, nec Filius Spiritu ſancto. AEternum quippe, & ſine initio eſt quod Filius de Patris natura extitit, & æternum, & ſine initio eſt quod Spiritus ſanctus de natura Patris, Filiique procedit. Ob hoc ergo tres recte unum credimus, & dicimus Deum: quia una prorſus æternitas, una immenſitas, una naturaliter trium perſonarum eſt Divinitas. Ecce breviter aſſignavit Auguſtinus in quo trium perſonarum conſiſtat æqualitas, ſcilicet quia alia aliam non excellit aut æternitate, aut magnitudine, aut poteſtate.

Quod æternitas, & magnitudo, & potentia in Deo ſunt unum, licet ponantur quaſi diverſa.

CUmque enumerentur iſta quaſi diverſa, in Deo tamen unum & idem ſunt, ſcilicet eſſentia divina ſimplex, & incommutabilis. Unde Auguſtinus in VII. Lib. de Trinit. „ Non alio magnus, alio Deus eſt; ſed eo magnus „ quo Deus eſt: quia non aliud illi eſt magnum eſſe, aliud Deum eſſe. Eadem „ quippe eius magnitudo eſt quæ virtus, & eadem eſſentia quæ magnitudo. “ Pater ergo, & Filius ſimul una eſſentia, & una magnitudo. Ita etiam & potentia Dei eſſentia divina eſt. Unde Auguſtinus in VII. Lib. Confeſſ. (cap. IV.) „ Voluntas, & potentia Dei, Deus ipſe eſt. “ AEternitas quoque Dei eſſentia divina eſt: quod Auguſtinus oſtendit ſuper illum locum Pſal. (CI.) „ In generatio„ nem & generationem anni tui, “ dicens (conc. II.) „ Eſt generatio generationum, „ quæ non tranſit, collecta de omnibus generationibus, ideſt ſanctis: in illa erunt „ anni Dei, qui non tranſeunt, ideſt æternitas Dei. Non enim aliud ſunt anni „ Dei, aliud ipſe; ſed anni Dei æternitas Dei eſt; æternitas vero ipſa Dei ſub„ ſtantia eſt, nihil habens mutabile. “ Inconcuſſe ergo teneamus, quod unum idemque eſt, ſcilicet eſſentia divina, æternitas Dei, potentia, magnitudo: & tamen conſuevit Scriptura hæc, & his ſimilia quaſi diſtincte ponere. In his ergo verbis trium æqualitatem perſonarum breviter complexus eſt Auguſtinus: quia alius alium nec æternitate, nec magnitudine, nec potentia ſuperat. Quod autem æternitate, aliqua trium perſonarum aliam non excedat, ſupra (diſt. IX.) oſtenſum eſt ubi coæternitas trium perſonarum inſinuata eſt.

Hic de magnitudine, quod ea aliqua perſonarum aliam non excellit.

NUnc ergo ſupereſt oſtendere quod magnitudine, vel potentia, alius alium non excedit: & prius de magnitudine videamus.

Quod

Quod non eſt maior una perſona alia; nec minus aliquid duæ quam una; nec tres, vel duæ quam una.

SCiendum eſt ergo, quia Pater non eſt maior Filio; nec Pater, vel Filius maior Spiritu ſancto; nec maius aliquid duæ perſonæ ſunt ſimul quam una, nec tres ſimul maius aliquid quam duæ; nec maior eſt eſſentia in tribus quam in duabus, nec in duabus quam in una: quia tota eſt in ſingulis. Unde Ioannes Damaſcenus (Lib. III. Fid. orth. cap. VI.) ait: „ Confitemur Deitatis naturam omnem „ perfecte eſſe in ſingula ſuarum hypoſtaſeon(ideſt perſonarum) omnem in Pa„ tre, omnem in Filio, omnem in Spiritu ſancto. Ideoque perfectus Deus Pater, „ perfectus Deus Filius, perfectus Deus Spiritus ſanctus. "

Quomodo dicitur Deus Pater eſſe in Filio, & Filius in Patre, & Spiritus ſanctus in utroque, & ſingulus in ſingulis.

ET inde eſt quod Pater dicitur eſſe in Filio, & Filius in Patre, & Spiritus ſanctus in utroque, & ſingulus in ſingulis. Unde Auguſtinus (Fulgentius) in Lib. de Fide ad Petrum (cap. I.) „ Propter unitatem naturalem totus Pater „ in Filio, & Spiritu ſancto eſt; totus quoque Spiritus ſanctus in Patre, & Filio „ eſt: nullus horum extra quemlibet ipſorum eſt, propter naturæ divinæ unita„ tem. "(1) Ecce hic aperit aliquatenus (non enim poteſt plene tantum ab homine reſerari arcanum) ex qua intelligentia dicatur ſingula perſonarum tota eſſe in aliis. Unde etiam Hilarius iſta interius perquirens in Lib. III. de Trinit. (in princ.) ait: „ Affert pleriſque obſcuritatem ſermo Domini, cum dicit (Ioan. XIV. 11.) Ego in „ Patre, & Pater in me eſt: nec immerito: natura enim intelligentiæ humanæ „ rationem dicti huius non capit, nec exemplum aliquod rebus divinis comparatio „ humana præſtabit. Sed quod non intelligibile eſt homini, (2) Deo poſſibile eſt. „ Cognoſcendum itaque, atque intelligendum eſt, quid ſit illud: Ego in Patre, & „ Pater in me eſt: ſi tamen comprehendere hoc, ita ut eſt, valebimus, ut quod „ natura rerum pati non poſſe æſtimatur, id divinæ veritatis ratio conſequatur. „ Patrem igitur in Filio, & Filium in Patre eſſe, plenitudo Divinitatis in utroque „ perfecta eſt: quia plenitudo Divinitatis eſt in Filio: quod in Patre eſt, hoc & in „ Filio eſt; quod in ingenito eſt, hoc in genito; alter ab altero, & uterque unum: „ is ſcilicet qui eſt, nihil habens quod non ſit etiam in eo a quo eſt: non duo u„ nus, ſed alius in alio, quia non aliud in utroque: ut unum ſint in fide noſtra „ uterque, non unus. Nec eumdem utrumque, nec aliud confitemur: quia Deum „ ex Deo natum, nec eumdem nativitas, nec aliud eſſe permittit. Eamdem in u„ troque, & virtutis ſimilitudinem, & Deitatis plenitudinem confitemur: quia ve„ ritas dicit (loc. cit.) Ego in Patre, & Pater in me eſt. Omnia enim „ Filius accepit a Patre: nam ſi partem eiuſdem qui genuit, accepit, ergo neuter „ perfectus eſt: deeſſet enim ei unde deceſſit; nec plenitudo erit in eo qui ex por„ tione conſtiterit. Neuter ergo eorum perfectus eſt, ſi plenitudinem ſuam, (3) & „ qui genuit, amittit; nec qui natus eſt, conſequitur. "Fateamur ergo, quod Filius eſt in Patre, & Pater in Filio, Deus in Deo, ut idem Hilarius ait in VII. Lib. de Trinit. (prope fin.) „ non per duplicem convenientium generum coniunctio„ nem, nec per inſitam capacioris ſubſtantiæ naturam; ſed per naturæ unitam ſi„ militudinem, per nativitatem naturæ viventis ex vivente natura; dum res non „ differt; dum naturam Dei non degenerat nativitas; dum non aliud aliquid ex „ Deo quam Deus naſcitur; dum nihil in his novum eſt, nihil alienum, nihil ſe„ parabile. " Ecce his verbis, prout humana permittit infirmitas, intelligi poteſt ex quo ſenſu Chriſtus dixerit ſe eſſe in Patre, & Patrem in ſe. Ex eodem ſenſu

(1) *Al.* Et hic. (2) *Al.* Deo eſſe poſſibile eſt. (3) *Al.* & eum qui genuit.

u etiam intelligitur Spiritus ſanctus eſſe in utroque, & ſingula perſonarum in ſingulis: quia ſcilicet in ſingulis eſt eadem plenitudo Divinitatis, & unita ſimilitudo naturæ: quia non eſt maior divina natura in aliqua harum perſonarum; ſed unius & indifferentis naturæ ſunt hæ tres perſonæ. Ideoque altera in altera eſſe dicitur, ut prædictum eſt. Unde etiam Ambroſius (Ambroſiaſter) prædictorum verborum ſententiam nobis aperiens ſuper Epiſtolam II. ad Corinth. (cap. v.) ibi, „ Deus in Chriſto, " ait; „ Per hoc intelligitur Pater eſſe in Filio, & Filius in „ Patre, quia una eſt eorum ſubſtantia. Ibi eſt enim unitas, ubi nulla diverſitas." Ecce trium illuſtrium virorum teſtimoniis, ſcilicet Auguſtini, Hilarii, atque Ambroſii in idem concurrentibus, revelatione Spiritus ſancti in eis loquentis, pie credere volentibus oſtenditur, tamen quaſi per ſpeculum, & in ænigmate, qualiter accipiendum ſit, cum dicitur Pater in Filio eſſe, vel Filius in Patre, vel Spiritus ſanctus in utroque.

Ad id quod cœperat, redit, ut oſtendat ſcilicet quod magnitudine unus non ſuperat alium.

SEd iam nunc ad propoſitum redeamus, cœptoque inſiſtamus, oſtendentes quod magnitudine, nulla trium perſonarum aliam ſuperat: quia nulla maior aliis, nec maius aliquid ſunt duæ quam una, nec tres quam duæ, nec maior Deus quam ſinguli eorum: quia ſingulus illorum perfectus eſt, nec eſt quo creſcat illa perfectio.

Quod nulla perſonarum pars eſt in Trinitate.

NEc eſt aliqua trium perſonarum pars Dei, vel divinæ eſſentiæ: quia ſingula harum verus, & plenus Deus eſt, & tota, & plena divina eſſentia eſt: & deo nulla iſtarum in Trinitate pars eſt. Unde Auguſtinus in Lib. IV. contra Maximinum hæreticum (cap.x.) ſic ait: „ Putas Deum Patrem cum Filio, & Spi„ ritu ſancto unum Deum non poſſe eſſe. Times enim ne Pater ſit pars unius „ Dei, qui conſtet ex tribus. Noli hoc timere: nulla enim ſit partium in Deita„ tis unitate diviſio. Unus eſt Deus Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus; ideſt, „ ipſa Trinitas unus eſt Deus. Ergo, inquis, Deus Pater eſt pars Dei. Abſit. „ Tres enim perſonæ ſunt, Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus: & hi tres, quia „ unius ſubſtantiæ ſunt, unum ſunt, & ſumme unum ſunt, ubi nulla naturarum, „ nulla eſt diverſitas voluntatum. Si enim natura unum eſſent, & conſenſione „ unum non eſſent, non ſumme unum eſſent. Si vero natura diſpares eſſent, u„ num non eſſent. Hi ergo tres, qui unum ſunt propter ineffabilem coniunctio„ nem Deitatis, qua ineffabiliter copulantur, unus Deus eſt. Pars ergo Trinita„ tis eſſe non poteſt quicumque unus eſt in tribus. In Trinitate ergo, quæ Deus „ eſt, & Pater Deus eſt, & Filius Deus eſt, & Spiritus ſanctus Deus eſt, & ſi„ mul hi tres unus Deus. Nec huius Trinitatis tertia pars eſt unus; nec maius „ aliquid duo quam unus, ibi eſt; nec maius aliquid ſunt omnes quam ſinguli: „ quia ſpiritualis, non corporalis eſt magnitudo. Qui poteſt capere capiat; qui au„ tem non poteſt, credat, & oret, ut quod credit, intelligat. Verum eſt enim „ quod dicitur per Prophetam (Iſai. vii. 9.) „ Niſi credideritis, non intelligetis." His verbis aperte oſtendit indifferentem magnitudinem trium perſonarum. Item in eodem (ibidem.) „ Tu nempe dixiſti unum Deum non ex partibus eſſe com„ poſitum; & hoc de Patre tantum vis intelligi. Ille, inquis, virtus eſt ingenita, „ ſimplex. Et tamen in hac ſimplici virtute multa videris commemorare, cum di„ cis: Deus Deum genuit, bonus bonum genuit, ſapiens ſapientem, clemens cle„ mentem, potens potentem. Numquid ergo (1) bonitas, & ſapientia, & cle„ men-

(1) *Al. additur* caritas.

„ mentia, & potentia partes unius ſunt virtutis, quam ſimplicem eſſe dixiſti? Si „ dixeris, Partes ſunt: ſimplex ergo virtus ex partibus conſtat. Et ſimplex iſta „ virtus, te diffiniente, unus eſt Deus. Ergo Deum ex partibus compoſitum eſſe „ dicis. Non dico, inquis. Non ſunt ergo partes. Si ergo in una perſona Patris „ & illa invenis quæ plura videntur, & partes non invenis, quia una virtus ſim- „ plex eſt; quanto magis Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus, & propter indivi- „ duam Deitatem unus Deus eſt, & propter uniuſcuiuſque proprietatem tres per- „ ſonæ ſunt, & propter perfectionem ſingulorum, partes unius Dei non ſunt? „ Virtus eſt Pater, virtus eſt Filius, virtus eſt Spiritus ſanctus. Hoc verum dicis. „ Sed quod virtutem de virtute genitam, & virtutem de virtute procedentem non „ vis habere eamdem naturam; hoc falſum dicis, & hoc contra fidem rectam, & „ catholicam dicis. " His verbis aperte docetur, quod tres perſonæ illæ non ſunt partes Dei, vel divinæ eſſentiæ, nullaque illarum Trinitatis pars dicenda eſt, (1) nec una maior aliis.

Cum dicimus, tres perſonas eſſe unam eſſentiam, nec ut genus de ſpeciebus, nec ut ſpeciem de individuis prædicamus: quia non eſt eſſentia genus, & perſona ſpecies; vel eſſentia ſpecies, & perſona individuum.

HIc adiiciendum eſt, quod tanta æqualitas eſt trium perſonarum, atque indifferens magnitudo, quod cum dicimus tres perſonas unam eſſe eſſentiam, vel ſubſtantiam, nec ut genus de ſpeciebus, nec ut ſpeciem de individuis prædicamus. Non enim eſſentia divina genus eſt, & tres perſonæ ſpecies, vel eſſentia divina ſpecies, & tres perſonæ individua. Quod Auguſtinus rationibus probabilibus, atque irrefragabilibus aperte demonſtrat in Lib. IV. de Trinit. (cap. VI.) ita dicens. Si eſſentia genus eſt, ſpecies autem perſona, ut nonnulli ſentiunt, oportet appellari tres ſubſtantias, ut appellantur tres perſonæ; ſicut cum ſit animal genus, & equus ſpecies, appellantur tres equi, iidemque tria animalia: non enim ſpecies ibi pluraliter dicitur, & genus ſingulariter; ut ſi diceretur, Tres equi ſunt unum animal: ſed ſicut tres equi ſpeciali nomine, ita tria animalia generali nomine dicuntur. Cum ergo tres perſonas unam eſſentiam eſſe fateamur, non tres eſſe eſſentias (cum tres equi tria animalia dicantur, non unum) patet, nomine eſſentiæ non ſignificari genus, nec nomine perſonæ ſpeciem.

Hic probat quod non dicitur ut ſpecies de individuis.

SI vero dicunt, nomine perſonæ non ſpeciem ſignificari, ſed aliquod ſingulare, atque individuum, & nomine eſſentiæ ſpeciem intelligi; ut perſona non dicatur, ſicut homo, ſed quomodo dicitur hic homo, velut Abraham, Iſaac, & Iacob, vel quis alius, qui etiam digito præſens demonſtrari poſſit; ſic quoque illos eadem ratio confutabit. Sicut enim dicuntur Abraham, Iſaac, & Iacob tria individua; ita tres homines, & tria animalia. Cur ergo Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus, ſi ſecundum genus, & ſpeciem, & individuum iſta differimus, non ita dicuntur tres eſſentiæ, ut tres perſonæ?

Alio modo probat idem.

ALio quoque modo idem probat Auguſtinus, ſcilicet quod eſſentia divina non eſt genus, nec perſonæ ſpecies; vel eſſentia non eſt ſpecies, nec perſonæ individua. Una, inquit, eſſentia non habet ſpecies, ſicut unum

(1) *Al. perperam* nec una alias ulla maior aliis. *In marginem reiicienda ſunt verba* alias ulla.

unum animal non habet ſpecies (1). Pater ergo, & Filius, & Spiritus ſanctus non ſunt tres ſpecies unius eſſentiæ. Divina ergo eſſentia genus non eſt. Sed nec ſpecies eſt eſſentia divina, & perſonæ individua; ſicut homo ſpecies eſt, individua autem Abraham, Iſaac, & Iacob. Si enim eſſentia ſpecies eſt, ut homo, ſicut non dicitur unus homo eſſe Abraham, Iſaac, & Iacob; ita non dicetur una eſſentia eſſe tres perſonæ. Non itaque ſecundum genus, & ſpecies iſta dicimus.

Non ſecundum materialem cauſam dicuntur tres perſonæ una eſſentia.

NOtandum etiam, quod (2) eſſentia divina non eſt materia trium perſonarum, ut Auguſtinus in eodem (Lib. & cap.) docet; tamquam ſecundum communem, eamdemque materiam tres perſonæ dicantur eſſe una eſſentia, ſicut ex eodem auro ſi fierent tres ſtatuæ, diceremus tres ſtatuas unum aurum. Non autem ſic Trinitatem, ideſt tres perſonas, dicimus unam eſſentiam, & unum Deum, tamquam ex una materia tria quædam ſubſiſtant. In ſtatuis enim æqualibus plus auri eſt tres ſimul quam ſingulæ, & minus auri eſt una quam duæ; in illa vero eſſentia Trinitatis nullo modo ita eſt. Non ergo ſecundum materialem cauſam tres perſonas unam dicimus (3) eſſe ſubſtantiam, vel eſſentiam, ſicut tres ſtatuæ dicuntur unum aurum.

Nec ita dicuntur tres perſonæ una eſſentia, ut tres homines una natura, vel unius naturæ.

HIc quoque addendum eſt, quod tres perſonas non ita dicimus unam eſſentiam eſſe (ut Auguſtinus in eodem ait) vel unius eſſentiæ, ſicut dicimus aliquos tres homines eiuſdem ſexus, & eiuſdem temperationis corporis, eiuſdemque animi, unam eſſe naturam, vel unius naturæ. Nam in his rebus non tantum eſt unus homo, quantum tres homines ſimul; & plus aliquid ſunt homines duo quam unus homo; ſicut & in ſtatuis eſſe diximus. At in Deo non eſt ita. Non enim maior eſſentia eſt Pater, & Filius ſimul, quam ſolus Pater, vel ſolus Filius; ſed tres ſimul illæ perſonæ æquales ſunt ſingulis. Ex præmiſſis patet quod tres perſonæ (4) non dicuntur divina eſſentia nec ſecundum materialem cauſam, ut tres ſtatuæ unum aurum; nec ſecundum complexionis ſimilitudinem, ut tres homines unius naturæ; nec ut genus prædicatur de ſpeciebus; vel ut ſpecies de individuis, ideſt continens de contentis, maius de minoribus.

Quæ videntur adverſari prædictis.

HIs autem videntur adverſari quæ quidam ſacræ Scripturæ tractatores catholici in ſuis ſcriptis tradiderunt, in quibus ſignificare videntur quod eſſentia divina ſit quiddam commune, & univerſale, velut ſpecies; tres vero perſonæ ſint tria particularia, ideſt tria individua, numero differentia. Unde Ioannes Damaſcenus inter doctores Græcorum magnus, in Lib. quem de Trinit. ſcripſit, quem & Papa Eugenius transferri fecit, ait (III. de Fid. orth. cap. VI. in princ.) „ Communia, & univerſalia prædicantur de ſubiectis ſibi ipſis particularibus. Commune „ ergo ſubſtantia eſt, particulare vero hypoſtaſis, ideſt perſona. Particulare au- „ tem dicitur, non quod partem naturæ habet, ſed particulare numero, ut ato- „ mum, ideſt individuum. Numero enim, & non natura differre dicuntur hypo- „ ſtaſes. "Item in eodem (Lib. cap. IV.) „ Subſtantia ſignificat communem, & „ circumplectivam ſpeciem homoideon, ideſt ſimilium ſpecie, hypoſtaſeon, ideſt „ perſonarum, utputa Deus, homo &c. Hypoſtaſis autem individuum demonſtrat, „ ſci-

(1) *Al. additur* unius eſſentiæ. (2) *Al.* una eſſentia. (3) *Al. tantum* eſſe eſſentiam. (4) *Al. deeſt* non.

„ ſcilicet Patrem, Filium, Spiritum ſanctum, Petrum, Paulum, & huiuſmodi. “ Ecce aperte dicit ſubſtantiam eſſe univerſale, hypoſtaſim vero particulare; & quod Deus eſt ſpecies, ut homo; & quod Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus ſunt individua, ſicut Petrus, Paulus, eo quod numero differant. Quæ præmiſſæ ſententiæ Auguſtini penitus contra dicere videntur. Quid ergo dicemus ad hoc? Hoc utique dicere poſſumus, atque debemus, quod ea quæ Auguſtinus tradidit ſuperius, ſine omni hæſitatione tenenda ſunt.

Quod ſane poſſunt intelligi quæ Ioannes dicit; & quomodo, oſtendit.

HAEc autem quæ hic dicuntur, licet in ſermonis ſuperficie aliquid a fide alienum reſonare videantur, ſane tamen intelligi queunt, piumque lectorem, atque intellectorem plurimum efflagitant; in quorum explanatione mallem ſilens alios audire, quam loquendo malevolis detrahendi occaſionem præſtare. Videtur tamen mihi ita poſſe accipi, cum ait (Damaſcenus ubi ſup.) „Subſtantia eſt commu- „ ne, & hypoſtaſis eſt particulare. “ Non ita hæc accipit, cum de Deo dicantur, ut accipiuntur in philoſophica diſciplina; ſed per ſimilitudinem eorum quæ a Philoſophis dicuntur, locutus eſt: ut ſicut ibi commune, vel univerſale dicitur quod prædicatur de pluribus, particulare vero, vel individuum, quod de uno ſolo; ita hæc eſſentia divina dicta eſt univerſale, quia de omnibus perſonis ſimul, & de ſingulis ſeparatim dicitur; particulare vero ſingula quælibet perſonarum, quia nec de aliis communiter, nec de aliqua aliarum ſingulariter prædicatur. Propter ſimilitudinem ergo prædicationis, ſubſtantiam dixit univerſale, & perſonas particularia, vel individua. Propter hoc idem etiam eamdem divinam eſſentiam dixit eſſe ſpeciem communem, & circumplectivam ſimilium ſpecie perſonarum: quia ſicut hæc ſpecies Homo de ſuis prædicatur individuis, velut de Petro, Paulo, & aliis; nec iſta ſpecie differunt, ſed conveniunt; ita Deus de tribus prædicatur perſonis, quæ in Divinitate non differunt, ſed per omnia conveniunt. Hanc ergo ſimilitudinem inter res ſempiternas, & res temporales perpendens Ioannes (Damaſcenus) univerſalitatis, & particularitatis nomina, quæ rebus temporalibus proprie conveniunt, ad res æternas tranſtulit. Auguſtinus vero maiorem videns diſſimilitudinem quam ſimilitudinem inter res prædictas, ab excellentia Trinitatis prædicta nomina removit.

Ex quo ſenſu dixerit, perſonas differre numero.

QUod autem Ioannes dicit, hypoſtaſes differre numero, non natura: in eo quod non differre natura ait, veriſſime, & ſine ſcrupulo loquitur; quod vero dicit differre numero, cavendum eſt quomodo intelligatur: diverſis enim modis dicuntur aliqua differre numero.

Quibus modis dicantur differre numero, & ſecundum quem modum perſonis convenire poſſet.

DIcuntur enim aliqua differre numero, quando ita differunt ut hoc non ſit illud, nec aliquid quod illud eſt, vel in ipſo eſt; qualiter differunt Socrates, & Plato, & huiuſmodi, quæ apud Philoſophos dicuntur individua, vel particularia; iuxta quem modum non poſſunt dici tres perſonæ differre numero. Dicuntur quoque differre numero quæ in enumeratione, ſive computatione non ſibi adiunguntur, ſed a ſe invicem diſcernuntur; ut cum de aliquibus rebus loquentes dicimus, Una, duæ, tres. Et ſecundum hunc modum forte dixit Ioannes (Damaſcenus) hypoſtaſes, ideſt perſonas, differre numero. Poſſumus enim dicere: Pater eſt unus; & Pater, & Filius ſunt duo; & Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus

ſunt tres: & item: Hæc perſona eſt una; & hæc, & illa ſunt duæ; & hæc, & illa, & alia ſunt tres. Convenientius tamen tres illæ perſonæ proprietatibus tantum diſtingui dicuntur, de quarum diſtinctione ſecundum proprietates in ſequenti tractabitur (diſt. XXVI.) Nunc vero ad inceptum redeamus, quæ dicta ſunt repetentes, ut ſæpius verſando, familiarius innoteſcant.

Quod una perſona non eſt maior alia, nec tres ſimul quam una: & hoc ratione oſtendit catholica.

SCiendum eſt ergo, tantam eſſe æqualitatem in Trinitate, ut ait Auguſtinus in VIII. Lib. de Trinit. (paulo poſt initium) ut non ſolum Pater non ſit maior quam Filius; ſed nec Pater, & Filius ſimul maius aliquid ſint quam Spiritus ſanctus; aut quælibet perſona minus aliquid ſit quam ipſa Trinitas. Quod autem ita ſit, aliquo modo, ſi fieri poteſt, demonſtrandum eſt. Quantum ergo ipſe Creator adiuvat, attendamus (inquit Auguſtinus in eodem) quomodo in hac Trinitate duæ vel tres perſonæ non ſunt maius aliquid quam una earum.

Ratione ſubtiliſſima utitur ad oſtendendum quod ita ſit.

QUod ibi magnum dicitur, aliunde magnum non eſt quam eo quo vere eſt: quia ibi magnitudo ipſa veritas eſt, & veritas eſſentia. Non ergo ibi maius eſt quod verius non eſt. Non autem verius eſt Pater, & Filius ſimul, quam Pater ſolus, vel Filius. Non ergo maius eſt aliquid uterque ſimul, quam ſingulus eorum. Et quia æque etiam vere eſt Spiritus ſanctus, ideo Pater, & Filius ſimul non ſunt aliquod maius quam ipſe, quia nec verius ſunt. Item. In eſſentia veritatis hoc eſt verum eſſe quod eſt eſſe; & hoc eſt eſſe quod eſt magnum eſſe. Hoc eſt ergo magnum eſſe quod verum eſſe. Quod ergo ibi æque verum eſt, & æque magnum eſt: quod ergo ibi plus veritatis non habet, non habet plus magnitudinis. Plus autem veritatis non habet quod verius non eſt. Non eſt autem verius una perſona quam alia, vel duæ quam una, vel tres ſimul quam ſingula. Non ergo plus veritatis habet una quam alia, vel duæ quam una, vel tres ſimul quam ſingula. Sic ergo & ipſa Trinitas non eſt maius aliquid quam unaquæque ibi perſona, ſed tam magnum quam ſingula. Non enim ibi maior eſt quæ verior non eſt, ubi ipſa veritas eſt magnitudo. Ecce modo convenienti, & ratione catholica oſtenſum eſt, quomodo indifferens ſit magnitudo trium perſonarum: quia nec una maior eſt alia, nec duæ maius aliquid quam una, nec tres ſimul maius aliquid quam ſingula.

Quod Deus non eſt dicendus triplex, ſed trinus.

PRæterea, cum Deus dicatur trinus, non tamen debet dici triplex: ibi enim non eſt triplicitas, ubi ſumma eſt unitas, & indifferens æqualitas. Unde Auguſtinus in Lib. VI. de Trinit. (cap. VII.) ait: „ Non quoniam Deus Trinitas „ eſt, ideo triplex putandus eſt: alioquin minor eſſet Pater ſolus, vel Filius ſolus, „ quam ſimul Pater, & Filius. Cum itaque tantus eſt ſolus Pater, vel ſolus Filius, „ vel ſolus Spiritus ſanctus, quantus eſt ſimul Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus, „ nullo modo dicendus eſt triplex Deus. Non enim Pater cum Filio, & Spiritu ſancto maior Deus eſt quam ſinguli eorum: quia non eſt quo creſcat illa perfectio. „ Perfectus autem eſt & Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus, & perfectus dicitur „ Deus ſingulus eorum: & ideo (1) trinus potius quam triplex dici debet. “

Quod

(1) Al. Trinitas.

Quod non eſt ita in rebus corporeis, ut in Trinitate.

IN rebus corporeis non tantum eſt una quantum tres ſimul, & plus ſunt duæ quam una res; in Trinitate vero ſumma, tantum eſt una perſona quantum tres ſimul & tantum ſunt duæ quantum una; & in ſe infinitæ ſunt, quia non eſt finis magnitudinis earum. Ac per hoc aperitur quod ſuperius dictum eſt, ſcilicet quomodo & ſingula ſunt in ſingulis, & omnia in ſingulis, & ſingula in omnibus, & omnia in omnibus, & unum in omnibus eſt, & unum omnia. Ecce iam oſtendimus ſufficienter qualiter in Trinitate, aliqua perſona aliam non ſuperat in magnitudine.

DIVISIO PRIMAE PARTIS TEXTUS.

POſtquam determinavit Magiſter de perſonis divinis quantum ad earum diſtinctionem per relationes æternas, hic incipit determinare de ipſis quantum ad earum æqualitatem. Dividitur autem hæc pars in duas. In prima oſtendit æqualitatem perſonarum; in ſecunda movet quamdam dubitationem, quæ oritur ex quibuſdam locutionibus, quibus in ſua probatione uſus fuerat, XXI. diſtinct. ibi, (*a*) *Hic oritur quæſtio trahens originem ex prædictis*. Prima in duas. In prima oſtendit ſecundum quid attendenda ſit perſonarum æqualitas; in ſecunda ſecundum illa perſonarum æqualitatem oſtendit, ibi, *Quod autem æternitate, aliqua trium perſonarum aliam non excedat, ſupra oſtenſum eſt*. Circa primum duo facit. Primo oſtendit quod æqualitas perſonarum attenditur quantum ad æternitatem, magnitudinem, & poteſtatem; ſecundo oſtendit qualiter iſta tria ſe habent ad invicem, ſcilicet quod ſunt idem ſecundum rem quod divina eſſentia, ibi, *Cumque enumerentur iſta quaſi diverſa, in Deo tamen unum & idem ſunt*.

Quod autem æternitate, aliqua trium perſonarum aliam non excedat, ſupra oſtenſum eſt. Hic oſtendis propoſitum: & dividitur in tres partes. In prima ex prædictis relinquit æqualitatem perſonarum quantum ad æternitatem; in ſecunda oſtendit earum æqualitatem quantum ad magnitudinem, ibi, *Nunc ſupereſt oſtendere quod magnitudine, vel potentia alius alium non excedat*; in tertia quantum ad poteſtatem XX. diſt. ibi, *Nunc oſtendere reſtat quomodo aliqua harum perſonarum aliam non excellat potentia*.

Nunc ſupereſt oſtendere quod magnitudine, vel potentia alius alium non excedat. Hic oſtendit perſonarum æqualitatem quantum ad magnitudinem: & primo oſtendit æqualitatem in magnitudine; ſecundo inducit quamdam concluſionem, ibi, *Præterea cum Deus dicatur trinus, non tamen debet dici triplex*. Prima in tres, ſecundum tres vias quibus probat æqualem magnitudinem trium perſonarum. Primo oſtendit ex mutua inhæſione; ſecundo ex remotione eorum quæ inæqualitatem facere poſſent, ibi, *Sed iam nunc ad propoſitum redeamus*; tertio ex ratione divinæ ſimplicitatis, & veritatis, ibi, *Sciendum eſt igitur, tantam æqualitatem eſſe in Trinitate &c.* Circa primum tria facit. Primo manifeſtat propoſitum; ſecundo proponit intentum, ibi, *Sciendum igitur eſt quia Pater non eſt maior Filio*; tertio ponit æqualitatis ſignum, ibi, *Et inde eſt quod Pater dicitur eſſe in Filio, & Filius in Patre, & Spiritus ſanctus in utroque*.

QUAESTIO I.

HIc quæruntur duo. Primo de æqualitate. Secundo de illis in quibus attenditur æqualitas.

Circa primum quæruntur duo.
Primo. An in divinis ſit æqualitas.
Secundo. An ibi ſit mutua æqualitas.

ARTICULUS I.

Utrum æqualitas ſit in divinis.

I. P. q. XXIV. *art.* I. *& infra diſt.* XXIV. *q.* II. *& diſt.* XXXI.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod æqualitas non ſit in divinis. Sicut enim dicit Philoſophus in V. Metaph. (cap. XV.) unum in quantitate facit æquale. Sed in Deo non eſt quantitas, ut ſupra (diſt. VIII. ex Lib. V. de Trin. cap. I.) di-

(a) *Al. Hic quæritur quomodo trahens.*

Digitized by Google

1.) dixit Auguſtinus, quod eſt ſine quantitate magnus. Ergo videtur quod non ſit æqualitas ibi.

2. Præterea. Quidquid eſt in divinis de abſolutis, ſignificat divinam ſubſtantiam. Sed ſecundum unitatem ſubſtantiæ attenditur identitas, & non æqualitas. Ergo videtur quod per hoc quod probatur una eſſentia trium perſonarum, magis probetur identitas quam æqualitas.

3. Item. Qualitas magis ſe habet ad ſpiritualia quam quantitas: quia quædam ſpecies qualitatis, ut ſcientia, & virtus, & huiuſmodi, inveniuntur in ſubſtantiis ſpiritualibus; non autem ſpecies quantitatis, niſi forte numerus, ſecundum quem non attenditur hæc æqualitas perſonarum. Ergo cum ſecundum qualitatem potius ſit ſimilitudo quam æqualitas, videtur quod iſta convenientia in eſſentialibus magis dicenda ſit ſimilitudo quam æqualitas.

4. Præterea. Omnis æqualitas dicit proportionem, & commenſurationem quamdam. Sed infinitorum non eſt aliqua commenſuratio, nec proportio. Cum igitur divinæ perſonæ infinitæ ſint, non videtur in eis eſſe æqualitas.

In contrarium eſt quod in ſymbolo (Athanaſii) dicitur: *Et totæ tres perſonæ coæternæ ſibi ſunt, & coæquales.*

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dicit Philoſophus (loc. cit.) unum in ſubſtantia facit idem, unum in quantitate facit æquale, unum in qualitate facit ſimile. Quamvis autem in divinis non ſit qualitas, vel quantitas ſecundum communem rationem generis, ſunt tamen ibi aliquæ ſpecies qualitatis ſecundum proprias rationes ſuas, quantum ad differentias conſtitutivas; & ſimiliter aliquæ ſpecies quantitatis, ſecundum id quod eſt proprium eis, ut magnitudo, & duratio: & ideo ratione eorum dicitur in divinis æqualitas, & ſimilitudo. Sicut autem ea quæ ſignificantur per modum qualitatis, ut ſapientia, & huiuſmodi, non ſunt aliud, ſecundum rem ab eſſentia, ſed ſolum ſecundum rationem; ità etiam ſimilitudo, & identitas in divinis differunt ſecundum rationem, & non ſecundum rem: & ſimiliter eſt de æqualitate. Et inde eſt quod diverſimode invenitur æqualitas, & ſimilitudo in divinis perſonis, & in aliis rebus. In aliis enim æqualibus non eſt eadem quantitas ſecundum eſſentiam, ſed ſolummodo ſecundum commenſurationem, & ſimiliter una qualitas ſecundum ſpeciem, quia in eis eſt aliud qualitas, & eſſentia, quæ reſpicit eſſe ſicut actum proprium. Qualitas autem, vel quantitas non dicitur per reſpectum ad eſſe, ſed tantum dicunt quidditatem alicuius generis. Unde poteſt dici una quantitas, ubi non eſt unum eſſe; ſed non poteſt dici una eſſentia abſolute, niſi ubi eſt unum eſſe; & hoc eſt ubi eſt eadem eſſentia ſecundum numerum. Et inde eſt quod ad rationem æqualitatis, unitas ſecundum numerum non requiritur; ſed ad identitatem requiritur unitas ſecundum numerum. In divinis autem perſonis idem eſt magnitudo, & ſapientia, quod eſſentia: unde æqualitas, & ſimilitudo perſonarum attenditur ſecundum eamdem ſapientiam numero, & magnitudine.

Ad primum igitur dicendum, quod æqualitas non cauſatur ex uno in quantitate ſolum ſecundum rationem quantitatis communem, ſed etiam ſecundum rationem alicuius ſpeciei quantitatis. Ad rationem enim æqualitatis ſufficit quod ſit unitas numeri, vel etiam temporis. Et ita cum in divinis ſit ratio aliquarum ſpecierum quantitatis, poteſt ibi eſſe æqualitas proprie. Sed quia quod invenitur in pluribus, convenit eis ſecundum id quod eſt eis commune, & non ſecundum quod eſt eis proprium; ideo poteſt melius dici, quod æqualitas conſequitur rationem quantitatis in communi, quæ conſiſtit in quadam diviſibilitate: unde ratio quantitatis invenitur proprie in illis quæ ſecundum ſe dividuntur; & ſic Deo non convenit. Invenitur etiam quodammodo in illis quorum diviſio attenditur ſecundum ea quæ extrinſecus ſunt; ſicut virtus dicitur diviſibilis, & quantitatis rationem habens ex ratione, & diviſione actuum, & obiectorum. Et talis ratio quantitatis, ſcilicet virtualis, Deo convenit, & per conſequens æqualitas.

Ad ſecundum dicendum, quod ratione iam dicta (diſt. IX.) patet quod identitas ponit unitatem in eſſentia ſecundum numerum: & quia in rebus creatis, ex quarum conſideratione nomina imponimus, etiam illa quæ de Deo prædicantur, unitas eſſentiæ non eſt, niſi in eodem ſuppoſito; ideo identitas nullam importat diſtinctionem in ſuppoſito, ſed magis unitatem. Unde Filius non poteſt dici, maſculine loquendo, idem Patri, ſed neutraliter tantum; ut unitas ad eſſentiam referatur. AEqualitas vero, & ſimilitudo, quæ important unitatem quantitatis, vel qualitatis non ſecundum

dum eſſentiam, vel eſſe, quantum eſt de ſui ſignificatione, non important unitatem quantitatis, vel qualitatis in numero; ſed ſufficit quod ſint idem ſpecie. Hæc autem unitas eſt in diverſis ſuppoſitis; & ideo æqualitas, & ſimilitudo ſimul cum unitate important diſtinctionem: & propter hoc dicimus Filium ſimilem Patri, vel æqualem; non tamen eumdem. Et inde eſt quod potius Magiſter de æqualitate, quam de identitate determinavit (diſt. IX.) quia in identitate importatur tantum unitas eſſentiæ. Nec etiam ſecundum quemlibet modum divinis perſonis competit, ſcilicet maſculine; ſed in æqualitate importatur utrumque, & unitas eſſentiæ per modum quantitatis ſignificatæ, & perſonarum diſtinctio.

Ad tertium dicendum, quod quamvis in ſimilitudine ſimiliter importetur utrumque, ut patet ex verbis Hilarii in II. diſtinct. poſitis, quod ſimilitudo ſibi ipſi non eſt; tamen æqualitas addit aliquid ſupra ſimilitudinem, & includit eam, quando dicitur de divinis perſonis. Cum enim in divinis non niſi quantitas ſit virtutis, quæ fundatur in qualitate, in unitate talis quantitatis ponitur unitas qualitatis, & privatur intenſionis exceſſus, ut patet: quia quæcumque æqualia ſunt in colore, ſunt etiam ſimilia, ſed non convertitur.

Ad quartum dicendum, quod æqualitas eſt ſpecies proportionis: eſt enim æqualitas proportio aliquorum habentium unam quantitatem. Dico igitur de æqualitate, ſicut de quibuſdam aliis, quod prædicatur de Deo quantum ad rationem differentiæ, quod eſt habere unam quantitatem, & non quantum ad rationem generis, quæ conſiſtit in commenſuratione quantitatis. Unde dico, quod divina magnitudo nullo modo eſt menſurabiiis, vel menſurata, nec ab alio, nec a ſe. Primo quia menſuratio ponit terminationem, & divina magnitudo non habet terminum intra, nec extra: & ideo infinita dicitur, non quidem per extenſionem privative, ſed per negationem termini. Secundo quia commenſuratio non eſt unius quantitatis ad ſe, ſed duarum: & nulla alia magnitudo poteſt eſſe æqualis ſibi. Pater autem, & Filius, non habent aliam, & aliam magnitudinem, ſed unam & eamdem, ſecundum quam æquales dicuntur; & ita divinæ magnitudini nihil diverſum ab ipſa commenſuratur. Tertio quia ſicut omnis motus reducitur ad movens, quod non eſt motum neque a ſe, neque ab alio; ita omnis menſuratio reducitur ad unum primum, quod nullo modo eſt menſuratum, ſed eſt omnium menſura; & hoc Deus eſt, ut etiam Commentator dicit X. Metaph. (text. XVII.)

ARTICULUS II.

Utrum æqualitas in divinis ſit mutua.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod non ſit ibi mutua æqualitas. Ita enim dicit Dionyſius X. cap. de div. Nom. quod in cauſa, & in cauſatis non recipimus converſionem ſimilitudinis, & æqualitatis. Sed quamvis in divinis perſonis non ſit cauſa, & cauſatum, eſt tamen ibi principium, & quod eſt de principio. Ergo videtur quod Filius, qui eſt a Patre ſicut a principio, ſit ſimilis, & æqualis Patri, ſed non e converſo.

2. Præterea. Unumquodque eſt æquale illi quo non eſt minus; & nihil eſt æquale illi quo eſt maius. Sed ſupra (diſtinct. XVI.) dixit Hilarius: *Filius non eſt minor Patre, & tamen Pater eſt maior Filio*. Ergo Filius eſt æqualis Patri; ſed non e converſo.

3. Item. Cum nihil ſibi ipſi ſit æquale, omne quod æquale dicitur, præſupponit aliquid cui æquale dicatur. Sed Filius ſecundum ordinem naturæ præſupponit Patrem, non autem Pater præſupponit aliquid. Ergo videtur quod Filius ſit æqualis Patris, & non e converſo.

Contra eſt quod in ſymbolo (Athanaſii) dicitur: *Tres perſonæ coæternæ ſibi ſunt, & coæquales*. Ergo eſt ibi mutua æqualitas.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod cum æqualitas fundetur in unitate quantitatis, idem eſt aliquid eſſe æquale alicui, quod habere quantitatem illius, & eſſe ſimile, quod habere qualitatem illius. Qualitas autem alicuius dicitur quam proprie, & plene habet. Contingit autem quandoque quod qualitas illa perfecta eſt in utroque: unde utriuſque dici poteſt: & ſecundum hoc in talibus poteſt dici, quod utrumque alteri ſimile eſt. Quandoque autem qualitas aliqua eſt proprie, & plene in uno, & in alio eſt tantum quædam imitatio illius, ſecundum aliquam participationem: & tunc illa qualitas non dicitur utriuſque, ſed eius tantum quod eam plene poſſidet. Et tunc illud quod non plene habet, dicetur ſimile ei quod plene habet,

bet, & non e converſo; ut ſi dicamus, quod pictura eſt ſimilis homini, & non e converſo. Non enim dicitur, quod homo ſit ſimilis ſuæ imagini, proprie loquendo. Ulterius aſſimilari, ſupra hoc quod eſt ſimilem eſſe, ponit quemdam motum, & acceſſum ad unitatem qualitatis, & ſimiliter adæquari ad quantitatem. In divinis autem perſonis non eſt aliquis motus; ſed loco motus eſt ibi acceptio, prout dicitur una perſona ab alia accipere: unde non poteſt eſſe aſſimilatio, vel adæquatio, niſi ſecundum rationem acceptionis. Dico igitur, quod quia magnitudo, vel bonitas eſt plene in qualibet divinarum perſonarum, quælibet perſona poteſt dici æqualis, vel ſimilis alii. Sed quia una perſona accipit ab alia, & non e converſo; ideo perſona accipiens poteſt dici adæquari, vel aſſimilari illi perſonæ a qua accipit, & non e converſo. Concedimus igitur inter Patrem, & Filium eſſe mutuam ſimilitudinem, vel æqualitatem: quia Pater eſt ſimilis Filio, & e converſo: non autem mutuam adæquationem, vel aſſimilationem: quia Filius adæquatur Patri, & aſſimilatur, & non e converſo.

Ad primum igitur dicendum, quod Dionyſius loquitur in cauſatis illis quæ non perfecte recipiunt ſimilitudinem ſuæ cauſæ: quod non eſt in divinis perſonis, quia tota plenitudo Patris eſt in Filio; & ideo poteſt dici mutua ſimilitudo, vel æqualitas. Unde Dionyſius ibidem dicit, quod in coordinatis, ideſt æqualibus, poſſibile eſt ſimilia ſibi invicem eſſe, & convertere ad alterutrum ſimilitudinem.

Ad ſecundum dicendum, quod per hoc quod dicitur Pater maior Filio, non ponitur aliquis gradus magnitudinis, ſed tantum ordo auctoritatis. Unde per hoc non removetur mutua æqualitas, ſed tantum mutua adæquatio.

Ad tertium dicendum, quod æqualitas non de neceſſitate præſupponit aliquid aliud, ſed ſupponit. Unde non oportet quod illud quod dicitur æquale, habeat aliquem ordinem vel prioritatis, vel principii ad illud cui æquale dicitur, vel e converſo.

QUAESTIO II.

Deinde quæritur de illis in quibus attenditur illa æqualitas, & circa hoc quæruntur duo. Primo de æternitate. Secundo de magnitudine: quia de potentia infra (diſtin. XLIII. quæſt. I. art. I.) quæretur.

De æternitate præter ea quæ ſupra diſtin. VIII. quæſita ſunt, duo quæruntur.

Primo. Quid ſit æternitas ſecundum rem.

Secundo. Quomodo ſe habeat (a) nunc æternitatis ad æternitatem.

ARTICULUS I.

Utrum æternitas ſit ſubſtantia Dei.

1. Ad primum ſic proceditur. Videtur quod æternitas non ſit ipſa divina ſubſtantia. Nihil enim eſt cauſa ſui ipſius. Sed Deus eſt auctor æternitatis, ut dicit Auguſtinus Lib. LXXXIII. Quæſtionum (quæſt. XXIII.) & eſt etiam ante æternitatem, ſicut cauſa eius, ut dicitur Lib. de Cauſis (propoſ. II.) Ergo videtur quod æternitas non ſit ipſe Deus.

2. Item. Unumquodque menſuratur primo ſui generis. Sed primum eſſe eſt divinum eſſe. Ergo per eius menſuram menſuratur omne eſſe. Sed eſſe temporalium menſuratur per tempus, & æternorum per ævum. Ergo videtur, cum unius non ſit niſi una menſura, quod æternitas ſit idem ſecundum rem quod ævum, & tempus.

3. Præterea. In omnibus participationibus divinæ bonitatis eſt communitas in nomine, & in ratione cuiuſdam analogiæ inter perfectionem participatam a creatura, & principium communicationis in Deo, ſicut ſe habet bonitas creaturæ cum bonitate increata. Sed ſecundum Dionyſium (capp. VII. & X. de div. Nom.) ſicut Deus dicitur ſapiens, inquantum implet alios ſapientia; ita per hoc dicitur æternus quod eſt cauſa ævi, & temporis. Ergo videtur quod ævum, & tempus debeant dici æternitas.

4. Item. Menſura eſt proportionata menſurato. Sed omne eſſe in ſe conſideratum indiviſibile eſt: quia nihil habet admixtum, ut dicit Boet. Lib. de Hebdom. & quamdiu res manet, eſſe ſuum ſubſtantiale non variatur, quamvis accidentia varientur. Cum igitur eſſe temporalium menſuretur tempore, videtur quod tempus ſit menſura indiviſibilis, & permanens, & ſic non differat ab æternitate.

5. Præterea. In quocumque eſt invenire ſucceſſionem, illud menſuratur tempore. Sed eſſe æviternorum, ſicut Angeli, & ſubſtantiæ cæli, non menſuratur tempore. Ergo videtur quod eorum eſſe non habeat ſucceſſionem; & ita videtur quod non differat ab æternitate.

SO-

(a) *Al.* æternitas ad æternitatem.

Digitized by Google

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod diverſitatem æternitatis, temporis, & ævi, quidam voluerunt accipere, quod tempus habet principium, & finem; ævum principium habet, & non finem; æternitas nec principium, nec finem. Sed ſecundum hoc non attenditur eſſentialis eorum diverſitas: quia poſito quod tempus numquam inceperit, nec numquam finiatur, adhuc tempus non erit æternitas, ut dicit Boet. (Lib. V. de Conſol. proſa ultim.) Suppoſito etiam quod Angeli ſemper fuerint, ævum adhuc differret ab æternitate. Quid tamen veritatis habeat, ex his quæ dicentur, patebit.

Sciendum eſt igitur, quod tria prædicta nomina ſignificant durationem quamdam. Duratio autem omnis attenditur, ſecundum quod aliquid eſt in actu: tamdiu enim res durare dicitur quamdiu in actu eſt, & nondum eſt in potentia. Eſſe autem in actu contingit dupliciter. Aut ſecundum hoc quod actus ille eſt incompletus, & potentiæ permixtus, ratione cuius ulterius in actum procedit; & talis actus eſt motus: eſt enim motus actus exiſtentis in potentia, ſecundum quod huiuſmodi, ut dicit Philoſophus (III. Phyſ. text. vi.) Aut ſecundum quod actus non eſt permixtus potentiæ, nec additionem recipiens perfectionis; & talis actus eſt actus quietus, & permanens. Eſſe autem in tali actu contingit dupliciter. Vel ita quod ipſum eſſe actu, quod res habet, ſit ſibi acquiſitum ab alio; & tunc res habens tale eſſe eſt potentialis reſpectu huius actus, quem tamen perfectum accepit. Vel eſſe actu eſt rei ex ſeipſa, ita quod eſt de ratione quidditatis ſuæ; & tale eſſe eſt eſſe divinum, in quo non eſt aliqua potentialitas reſpectu huius actus. Sic igitur patet quod eſt triplex actus. Quidam cui non ſubſternitur aliqua potentia; & tale eſt eſſe divinum, & operatio eius: & huic reſpondet loco menſuræ æternitas. Eſt alius actus, cui ſubſtat potentia quædam; ſed tamen eſt actus completus acquiſitus in potentia illa; & huic reſpondet ævum. Eſt autem alius, cui ſubſternitur potentia, & admiſcetur ſibi potentia ad actum completum ſecundum ſucceſſionem, additionem perfectionis recipiens; & huic reſpondet tempus. Cum igitur unicuique rei reſpondeat propria menſura, oportet quod ſecundum conditionem actus menſurati accipiatur eſſentialis differentia ipſius menſuræ. Invenitur autem in actu qui motus eſt, ſucceſſio prioris, & poſterioris. Et hæc duo, ſcilicet prius, & poſterius, ſecundum quod numerantur per animam, habent rationem menſuræ per modum numeri, quæ tempus eſt. Unde dicit Philoſophus (IV. Phyſ. text. ci.) quod tempus eſt numerus motus ſecundum prius, & poſterius. Et eſt numerus numeratus, & non numerus ſimpliciter. Sicut enim dicimus, quod duo canes eſt numerus numeratus, & duo eſt numerus ſimpliciter; ita etiam numerus prioris, & poſterioris in motu eſt numerus numeratus, qui eſt tempus. Ex quo patet quod illud quod eſt de tempore quaſi materiale, fundatur in motu, ſcilicet prius, & poſterius; quod autem eſt formale, completur in operatione animæ numerantis: propter quod dicit Philoſophus (IV. Phyſ. t. 31.) quod ſi non eſſet anima, non eſſet tempus. Sic igitur de ratione huius menſuræ, quæ eſt tempus, ſunt duo, ſcilicet quod accipiantur ibi plura, ad minus duo; vel duo nunc, inter quæ eſt tempus; vel duo tempora continuata per unum nunc: & quod illa ſint ſuccedentia. Continuitas etiam accidit tempori ex ratione motus, quem menſurat. Unde ſi aliquis motus eſſet non continuus, (*a*) non habens ordinem ad motum continuum cæli, tempus menſurans illum motum non eſſet continuum. Ex quo patet quod tempore non menſuratur niſi id quod includitur in tempore, & ſecundum principium, & finem. Motus enim cæli etſi ponatur ſemper fuiſſe ſecundum Philoſophum (VIII. Phyſ. text. 7.) tamen unaquæque revolutio, vel pars revolutionis, quæ menſuratur tempore, ſecundum prius, & poſterius accepta in ipſa, principium habet, & finem; & ſecundum hoc (*b*) verum eſt quod tempus habet principium, & finem: quia non eſt menſura niſi habentis principium, & finem. In actu autem illo qui eſt actus completus, non eſt intelligere prius, & poſterius, nec aliqua plura, & ita nec ſucceſſionem: unde menſura quæ reſpondet eis, non eſt per modum numeri, ſed magis per modum unitatis. Sicut ergo prius, & poſterius temporis, prout intelliguntur numerata, complent rationem temporis; ita permanentia actus, ſecundum quod intelligitur in ratione unius quod habet rationem menſuræ, complet rationem ævi, & æternitatis. Sed quia eſſe æviternorum eſt acquiſitum ab alio, ideo ævum menſurat eſſe, quod habet principium; non autem æternitas, quæ menſurat eſſe

(a) *Al.* nunc. (b) *Al.* iterum eſt.

Digitized by Google

eſſe quod non eſt acquiſitum ab alio. Et ſecundum hoc poteſt ſuſtineri dicta differentia, licet non uniformiter ſumpto principio: quia æternitas reſpicit illud eſſe quod non habet principium efficiens; ævum autem quod habet tale principium; tempus vero reſpicit actum qui habet principium, & finem durationis, ut menſuratur tempore.

Ad primum igitur dicendum, quod ſicut patet ex prædictis (in cor. art.) ævum nihil aliud eſt quam æternitas quædam participata: unde non inveniuntur auctores antiqui multum curaſſe de differentia ævi, & æternitatis: propter hoc Dionyſius utitur uno pro alio. Unde ſi proprie accipiatur cauſa, & auctor, Deus dicitur eſſe auctor æternitatis, non qua ipſe æternus eſt, ſed æternitatis participatæ, quæ ævum eſt; ſicut dicimus, quod ipſe eſt cauſa omnis bonitatis, non ſuæ, ſed eius quæ ab ipſo in creaturas effluit ſicut a principio. Poſſet etiam dici, quamvis non ita bene, quod cauſa communiter accipitur pro omni eo quod eſt etiam prius ſecundum rationem: cum enim eſſentia divina ſecundum intellectum ſit prius quam eſſe ſuum, & eſſe prius quam æternitas; ſicut mobile eſt prius motu, & motus prior tempore; dicetur ipſe Deus eſſe cauſa ſuæ æternitatis ſecundum modum intelligendi, quamvis ipſe ſit ſua æternitas ſecundum rem.

Ad ſecundum dicendum, quod omnibus illis in quibus invenitur diverſa ratio menſurandi, oportet eſſe diverſas menſuras proprias: non enim eodem modo menſurantur panis, & vinum. Unde cum diverſa ratio menſurandi ſit in diverſis actibus, oportet quod reſpondeant eis diverſæ menſuræ propriæ: verumtamen una earum poteſt ordinari ad aliam, ſicut ad primam menſuram, & excedentem. Unde ſicut divinum eſſe eſt menſura omnis actus, ita æternitas eſt menſura omnis durationis, excedens, & non coæquata. Sed præter hoc oportet habere alias proprias menſuras propter diverſos modos menſurandi.

Ad tertium dicendum, quod divina bonitas participatur in diverſis ſecundum diverſos modos. Perfectioni autem participatæ duplex nomen (*a*) imponitur. Vel ſecundum rationem communem perfectionis illius; & tunc nomen eſt commune & ipſi principio communicanti, & omnibus participantibus ſecundum analogiam, ſicut bonitas, entitas, & huiuſmodi. Vel ſecundum proprium modum, quo recipitur, vel eſt in aliqua creatura, ut patet quod cognitio participatur a Deo in omnibus cognoſcentibus; & hoc nomen *ſenſus* imponitur ad ſignificandum cognitionem, ſecundum aliquem modum determinatum habendi ipſam: & propter hoc non eſt commune omnibus. Similiter æternitas nominat durationem ſecundum illum modum quo eſt in principio ſuo; & ideo aliæ durationes participatæ non dicuntur nomine æternitatis.

Ad quartum dicendum, quod tempus per ſe eſt menſura motus primi: unde eſſe rerum temporalium non menſuratur tempore niſi prout ſubiacet variationi ex motu cæli. Unde dicit Commentator IV. Phyſic. quod ſentimus tempus, ſecundum quod percipimus nos eſſe in eſſe variabili ex motu cæli. Et inde eſt quod omnia quæ ordinantur ad motum cæli ſicut ad cauſam, cuius primo menſura eſt tempus, menſurantur tempore; & quicumque ſentit quamcumque variabilitatem quæ conſequitur ex motu cæli, ſentit tempus, quamvis non videat ipſum motum cæli.

Ad quintum dicendum, quod quamvis actus qui menſuratur ævo, ſit totus ſimul ſine ſucceſſione, hoc eſſe tamen eſt ab alio; & in hoc ab æternitate ævum diſcernitur, ut prius dictum eſt (diſtin. VIII. quæſt. II. art. 2.)

ARTICULUS II.

Utrum nunc æternitatis ſit ipſa æternitas.

I. P. qu. x. art. 2.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod nunc æternitatis non ſit ipſa æternitas. Nunc enim æternitatis, temporis, & ævi, videtur unum eſſe, quod ſignificatur, cum dicitur: Quando motus eſt, & Angelus eſt, & Deus eſt. Sed æternitas non eſt tempus, ut dictum eſt (art. antec.) Ergo nunc æternitatis, quod eſt idem quod nunc temporis, non eſt idem quod æternitas.

2. Item. Omne nunc eſt indiviſibile. Sed æternitas eſt diviſibilis: quod videtur ex hoc quod in littera inducitur: *In generationem & generationem anni tui*: & loquitur de duratione æternitatis. Ergo videtur quod nunc æternitatis non ſit æternitas.

3. Item. Nunc ſtans facit æternitatem, ut

(a) *Al.* invenitur.

ut Boetius (V. de Conſol. proſa ult. & I. de Trinit. cap. IX.) dicit; & ita nunc eſt cauſa æternitatis. Sed non poteſt idem eſſe cauſa ſui ipſius. Ergo non eſt idem æternitas, & nunc æternitatis.

4. Præterea. Sicut ſe habet nunc temporis ad tempus, ita ſe habet nunc æternitatis ad æternitatem. Sed nunc temporis non eſt tempus, ſicut nec punctus eſt linea. Ergo nec nunc æternitatis eſt æternitas.

Contra. AEternitas eſt ipſe Deus. Sed in divina eſſentia non eſt aliqua realis diverſitas. Ergo non differt ibi nunc æternitatis, & æternitas.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod, ſecundum Philoſophum (IV. Phyſ. text. CI.) tempus eſt menſura ipſius motus, & nunc temporis eſt menſura ipſius mobilis. Unde ſicut eſt idem mobile ſecundum ſubſtantiam in toto motu, variatur tamen ſecundum eſſe; ſicut dicitur, quod Sortes in foro eſt alter a ſeipſo in domo; ita nunc eſt etiam idem ſecundum ſubſtantiam in tota ſucceſſione temporis, variatum tantum ſecundum eſſe, ſcilicet ſecundum rationem quam accepit prioris, & poſterioris. Sicut autem motus eſt actus ipſius mobilis, inquantum mobile eſt; ita eſſe eſt actus exiſtentis, inquantum ens eſt. Unde quacumque menſura menſuretur eſſe alicuius rei, ipſi rei exiſtenti reſpondet nunc ipſius durationis, quaſi menſura: unde per nunc ævi menſuratur ipſum exiſtens cuius menſura eſt ævum, & per nunc æternitatis menſuratur illud ens cuius eſſe menſurat æternitas. Unde ſicut ſe habet quilibet actus ad id cuius eſſe eſt actus, ita ſe habet qualibet duratio ad ſuum nunc. Actus autem ille qui menſuratur tempore, differt ab eo cuius eſt actus & ſecundum rem, quia mobile non eſt motus; & ſecundum rationem ſucceſſionis, quia mobile non habet ſubſtantiam de numero ſucceſſivorum, ſed permanentium. Unde eodem modo tempus a nunc temporis differt dupliciter, ſcilicet ſecundum rem, quia nunc non eſt tempus, & ſecundum ſucceſſionis rationem, quia tempus eſt ſucceſſivum, & non nunc temporis. Actus autem qui menſuratur ævo, ſcilicet ipſum eſſe æviterni, differt ab eo cuius eſt actus re quidem, ſed non ſecundum rationem ſucceſſionis, quia utrumque ſine ſucceſſione eſt. Et ſic etiam intelligenda eſt differentia ævi ad nunc eius. Eſſe autem quod menſuratur æternitate, eſt idem re cum eo cuius eſt actus, ſed differt tantum ratione; & ideo æternitas, & nunc æternitatis non differunt re, ſed ratione tantum, inquantum ſcilicet ipſa æternitas reſpicit ipſum divinum eſſe, & nunc æternitatis quidditatem ipſius rei, quæ ſecundum rem non eſt aliud quam ſuum eſſe, ſed ratione tantum.

Ad primum igitur dicendum, quod non eſt idem nunc æternitatis, temporis, & ævi: & quando dicitur, Quando eſt motus, eſt Angelus, & Deus, poteſt ſignificari tripliciter nunc, vel æternitatis, vel ævi, vel temporis. Si ſignificetur nunc temporis; tunc dicetur motus eſſe in illo, ſicut in propria menſura; Angelus autem, & Deus, non ſecundum rationem menſurationis, ſed magis ſecundum concomitantiam quamdam, prout æternitas, & ævum cum tempore ſimul ſunt, nec ſibi deficiunt. Si autem ſignificetur nunc æternitatis; tunc dicitur Deus eſſe in illo ſicut in menſura propria, & adæquata; Angelus autem, & mobile, ſicut in menſura excedenti. Si autem ſignificetur nunc ævi, reſpondebit Angelo ſicut menſura adæquata, & Deo ſecundum concomitantiam, & mobili ſicut menſura excedens.

Ad ſecundum dicendum, quod æternitas indiviſibilis eſt: & quod pluraliter aliquando ſignificetur, hoc poteſt eſſe dupliciter: vel ſecundum quod participatur in diverſis, præcipue in beatis, ut dicitur Dan. XII. 3. *Qui ad iuſtitiam erudiunt multos, quaſi ſtellæ in perpetuas æternitates*: vel ratione menſuræ inferioris, cui per ſe accidit diviſio, ſcilicet ratione temporis. Unde eſt ſenſus. Anni æternitatis, ideſt æternitas, ſub qua poſſibile eſſet contineri plurimos annos, ſicut in menſura excedenti.

Ad tertium dicendum, quod ſicut eſſe, ſecundum rationem intelligendi, conſequitur principia ipſius entis quaſi cauſam; ita etiam menſura entis ſe habet ad menſuram eſſendi ſecundum rationem cauſæ. Unde nunc æternitatis ſecundum rationem videtur eſſe cauſa æternitatis. Sed ex hoc non oſtenditur diverſitas in re, ſed tantum in ratione; ſicut nec inter ipſum divinum eſſe, & ipſum ens.

Ad quartum dicendum, quod non eſt ſimilis ratio de tempore, & nunc temporis, & de æternitate, & nunc æternitatis; & ratio aſſignata eſt.

QUAESTIO III.

DEinde quæritur de magnitudine, & circa hoc quæruntur duo.

Primo. Utrum magnitudo Deo conveniat, & quid ſit.

Secundo. De ſigno æqualitatis in magnitudine divinarum perſonarum, ſecundum quod in ſe eſſe dicuntur.

ARTICULUS I.

Utrum magnitudo competat Deo.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod magnitudo Deo non competat. Magnitudo enim eſt quædam conditio materiæ. Sed nulla conditio materialis de Deo dicitur, niſi metaphorice. Ergo videtur quod magnitudo Deo non conveniat niſi metaphorice.

2. Præterea. Magnum, & parvum ex oppoſito dividuntur. Sed, ſecundum Philoſophum, omne parvum eſt magnum, ſicut & omne paucum eſt multum, ut X. Metaphyſ. (cap. IX.) dicit. Ergo videtur etiam quod omne magnum ſit parvum. Sed Deus non eſt parvus. Ergo non eſt magnus.

3. Item. Magnitudo eſt quantitas continua. Sed in Deo non poteſt eſſe continuatio, cum ſit ſimplex, & indiviſibilis. Ergo nec magnitudo.

4. Si dicas, quod in Deo eſt quantitas virtutis, ſecundum quam dicitur magnus; contra. Deus ſecundum virtutem ſuam dicitur potens. Sed hic dividitur potentia contra magnitudinem. Ergo non intelligitur de magnitudine virtutis.

Contra eſt quod dicitur in Pſalm. CXLVI. 5. *Magnus* (*a*) *Deus*, *& magna virtus eius*.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum; quod in Deo non poteſt eſſe quantitas, niſi virtutis: & cum æqualitas attendatur ſecundum aliquam ſpeciem quantitatis, æqualitas non erit niſi ſecundum virtutem. Virtus autem, ſecundum Philoſophum * (VI. Ethic. II.) eſt ultimum in re de potentia. Unde etiam dicitur in VII. Phyſic. (text. XVIII.) quod virtus eſt perfectio quædam, & tunc unumquodque perfectum eſt quando attingit propriam virtutem. Omnibus igitur illis modis quibus contingit pertingere ad ultimum, eſt conſiderare virtutem rei. Hoc autem contingit tripliciter. Primo in operationibus, in quibus contingit gradus perfectionis inveniri. Unde dicitur habere virtutem ad operandum quod attingit completam operationem, prout dicitur II. Ethic. (cap. V.) quod virtus eſt quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit. Secundo etiam reſpectu ipſius eſſe rei, ſecundum quod etiam Philoſophus dicit I. Cæli, & mundi (text. CIII.) quod aliquid habet virtutem ut ſemper ſit. Item ſecundum plenitudinem perfectionis reſpectu ipſius entis, ſecundum quod attingit ultimum naturæ ſuæ. Unde etiam virtus circuli dicitur ſecundum Philoſophum (I. Phyſ. text. V.) quando attingit complete diffinitionem ſuam. Si igitur virtus divina conſideretur ſecundum perfectionem ad opus, erit virtus potentiæ operativæ. Si autem conſideretur perfectio quantum ad ipſum eſſe divinum, virtus eius erit æternitas. Si autem conſideretur quantum ad complementum perfectionis ipſius naturæ divinæ, erit magnitudo. Quod patet ex hoc quod ipſe probat æqualitatem in magnitudine ex hoc quod tota plenitudo naturæ Patris eſt in Filio: ſecundum quem etiam modum Auguſtinus dicit (VI. de Trinit. cap. VIII.) quod in his quæ non mole magna ſunt, idem eſt maius eſſe quod melius: ſecundum quod etiam dicimus, aliquem hominem eſſe magnum, qui eſt perfectus in ſcientia, & virtute. Et ſicut omnipotentiæ ſuæ virtute omnes potentias operativas fundat, & in eis operatur; ita per virtutem æternitatis ſuæ inſtituit, & firmat omnem durationem, & per virtutem magnitudinis ſuæ omnia implet, & continet.

Ad primum igitur dicendum, quod magnitudo ſecundum rationem generis ſui, quod eſt quantitas, eſt conditio materiæ; & ſecundum hoc non prædicatur de Deo, ſed ſecundum rationem differentiæ ſuæ, quæ conſiſtit in ratione completionis, prout dicimus aliquem ex parvo fieri magnum, quando attingit completam quantitatem.

Ad ſecundum dicendum, quod quantitas continua dividitur in infinitum, ſed non in infinitum augetur: & ideo ratione diviſionis infinitæ quodlibet parvum poteſt habere minus, in cuius reſpectu videtur magnum; ſed

(a) Vulgata: *Dominus noſter*.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Colligitur ex Lib. I. de Cælo text. CXVI. cap. XI.

ſed tamen non quolibet magno eſt aliquod maius, reſpectu cuius poſſit dici minus, ſicut patet in quantitate cæli. Nihilominus tamen ſi magnum, & parvum non dicatur ſecundum relationem, ſed abſolute, prout conſideratur quantitas determinata ad aliquam ſpeciem; ſic quamvis quodlibet minus ſit maius, non tamen quodlibet minus eſt parvum, nec quodlibet maius eſt magnum, ut dicit Philoſophus III. Cæli, & mundi (text. IX.) Nihilominus tamen ſciendum, quod Deus ſicut dicitur magnus, ita etiam dicitur parvus, ut dicit Dionyſius IX. cap. de div. Nom. & accipit parvum pro ſubtili, ſecundum quod ipſe penetrat omnia, etiam profundas cogitationes, & ſecundum quod dicitur, quod principia ſunt parva quantitate, & magna virtute.

Ad tertium dicendum, quod continuitas ſequitur magnitudinem dimenſivam, non autem magnitudinem virtutis, quæ ſola debet in Deo intelligi.

Ad quartum patet iam ſolutio per ea quæ dicta ſunt (in corp. art.) quia virtus non tantum dicitur reſpectu operationis, ſecundum quod hic accipitur potentia, ſed etiam aliis modis, ut dictum eſt (ubi ſupra.)

ARTICULUS II.

Utrum Pater ſit in Filio, & e converſo.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Pater non ſit in Filio, nec e converſo. Philoſophus enim in IV. Phyſic. (text. XXIII.) aſſignat octo modos eſſendi *in*, quorum nullus poteſt aptari ad hoc quod Pater in Filio eſſe dicatur, vel e converſo. Neque enim eſt ſicut totum in partibus, neque ſicut e converſo: neque ſicut genus in ſpeciebus, neque ſicut e converſo: neque ſicut in loco, neque ſicut forma in materia, neque ſicut in movente, ſicut regnum eſt in Rege: neque ſicut in fine (*a*) optimo, ut de facili poteſt probari. Ergo Pater non eſt in Filio.

2. Præterea. Eorum quorum unum eſt apud alterum, ut diſtinctum ab ipſo, unum non eſt in altero. Sed Filius eſt apud Patrem, ut dicitur Ioan. I. I. *Et verbum erat apud Deum*. Ergo videtur quod Pater non ſit in Filio, nec e converſo.

3. Item. In divinis non eſt niſi relatio originis. Sed hæc præpoſitio *in* importat aliquam habitudinem. Ergo in divinis non poteſt importare niſi relationem originis. Sed non eamdem relationem habet Filius ad Patrem, & Pater ad Filium. Ergo vel non uterque eſt in altero, vel non eodem modo.

Contra. Ubicumque eſt eſſentia Patris, eſt Pater. Sed tota eſſentia Patris eſt in Filio, & e converſo. Ergo Pater eſt in Filio, & e converſo.

Præterea. In uno relativorum intelligitur aliud. Sed Pater, & Filius ſunt relativa. Ergo videtur quod Pater ſit in Filio, & e converſo.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod in divinis perſonis eſt duo conſiderare, ſcilicet eſſentiam quæ eſt una & eadem, & relationes, quibus diſtinguuntur; & ſecundum utrumque Pater dicitur eſſe in Filio, & e converſo, ſecundum diverſorum aſſignationes. Secundum enim tres doctores, qui in littera inducuntur, ſcilicet Auguſtinum, Hilarium, * Ambroſium, hoc dicitur propter eſſentiæ unitatem: quia eſſentia Patris eſt in Filio, & Pater non deſerit naturam ſuam: unde ubi eſt natura ſua, ibi eſt ipſe, ſicut patuit etiam ex verbis Hilarii ſupra diſt. v. inductis. Sed ſecundum Damaſcenum (Lib. III. Fid. orth. cap. VI.) hoc intelligitur ſecundum rationem relationis, prout in uno relativorum intelligitur aliud.

Ad primum igitur dicendum, quod ſtricte accipiendo, non omnes modi quibus aliquid eſt in aliquo, continentur in illis octo, niſi per quamdam ſimilitudinis reductionem: ſicut eſſe in tempore reducitur ad illum modum quo aliquid dicitur eſſe in loco, quia utrumque eſt ſicut menſuratum in menſura: ſic etiam per quamdam ſimilitudinem ille modus poteſt reduci ad aliquem illorum. Si enim hoc accipiatur quantum ad unitatem eſſentiæ, tunc Pater dicitur eſſe in Filio, propter hoc quod eſſentia Patris in Filio eſt. Unde ad illum modum reducitur, ad quem reduceretur, ſi eſſentia in Filio eſſe diceretur. Hoc autem eſt per modum quo natura communis eſt in aliquo ſuppoſito, & reducitur ad illum modum quo genus eſt in ſpecie; quamvis in divinis non ſit genus, & ſpecies, ut infra [diſtin. XXV. quæſt. unic. art. III.] patebit. Si autem accipiatur quantum ad relationem, tunc

(a) *Nicolai* hoc eſt in bono. *Forte* omnino.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Ambroſiaſtrum intellige, ſicut & Hilarium Diaconum Romanum, ut creditur; etſi ab Eccleſia degenerem poſtmodum, ſed non in hoc.

Digitized by Google

tunc reducetur ad illum modum, quo aliquid eſt in aliquo ſicut in principio movente, & efficiente: quamvis enim Pater non ſit principium efficiens Filii, tamen eſt originans ipſum. Unde Filius eſt in Patre, ſicut originatum in originante, & e converſo Pater in Filio, ſicut originans in originato. Sed adhuc magis proprie dicitur in divinis Filius in Patre, etiam ex parte relationis, quam in humanis: quia Filius ex ipſa relatione eſt perſona ſubſiſtens: ſua enim relatio eſt ſua perſonalitas; quod in aliis rebus non contingit.

Ad ſecundum dicendum, quod una perſona dicitur eſſe apud aliam ratione diſtinctionis; ſed dicitur eſſe in alia vel quantum ad eſſentiam, vel quantum ad intellectum relationum, quia in una intelligitur alia; quamvis unum relativum ab altero ſit diſtinctum.

Ad tertium dicendum, quod ſi accipiatur Pater eſſe in Filio propter unitatem eſſentiæ, eodem modo eſt Pater in Filio, & Filius in Patre: & tunc hæc præpoſitio *in* non importabit aliquam relationem realem, ſed tantum relationem rationis, qualis eſt inter eſſentiam & perſonam, ſecundum quam eſſentia dicitur eſſe in perſona. Si autem hoc accipiatur ex parte relationis, tunc eſt alius, & alius modus, ut dictum eſt [in reſp. ad primum] ſecundum diverſam habitudinem Patris ad Filium, & Filii ad Patrem.

EXPOSITIO PRIMAE PARTIS TEXTUS.

IN *generationem & generationem anni tui*. Æternitas per annos Dei intelligitur, non propter ſui multitudinem, cum ſit una, & ſimplex; ſed inquantum virtute comprehendere poteſt magnam multitudinem inferioris menſuræ, quæ diviſibilis eſt. Sicut etiam dicimus, ante mundum tempus fuiſſe, non quidem in re, ſed ſecundum imaginationem., prout imaginamur tempori [quod cum mundo incepit] poſſibilem fuiſſe additionem fieri ex parte ante, quæ additio tota ſub æternitate continetur.

Confitemur divinitatis naturam omnem perfecte eſſe in ſingula ſuarum hypoſtaſeon, ideſt totam, & perfectam: & ſimile in ſequentibus accipiendum eſt.

Nec exemplum aliquod rebus divinis comparatio humana præſtabit. Verum eſt, quod ſufficienter divina demonſtret: quia in qualibet ſimilitudine invenitur maior diſſimilitudo, ut ſupra 11. diſtin. dictum eſt. *Sed quod non intelligibile eſt homini, Deo poſſibile eſt*. Cum enim divina natura, & virtus, quæ infinita eſt, noſtrum intellectum excedat, nihil quod intelligere poſſimus, eſt quod Deus facere non poſſit; ſed multa quæ intelligere non poſſumus, facere poteſt, & in ipſo eſſe poſſunt, & ſunt: non enim in eo poteſt eſſe aliquid quod non ſit, nec eſt aliquid quod non eſſe poſſit: quia mutabilis eſſet, ſi ſibi aliquid poſſet addi, vel ſubtrahi.

Id divinæ veritatis ratio conſequatur; quaſi dicat: Sufficiat nobis ad credendum, quaſi ratio, vel medium probans, divina veritas, ex qua nobis ſacra Scriptura tradita eſt; quamvis ex rerum naturis ratio ſumpta diſſentire videatur.

Patrem igitur in Filio, & Filium in Patre eſſe. Sic conſtrue, Patrem eſſe in Filio, & Filium in Patre. *Perfecta plenitudo Divinitatis in utroque eſt*; ideſt, ex hoc quod plena Divinitas in utroque eſt, ſequitur quod Pater ſit in Filio, & e converſo: quod probat conſequenter cum dicit: *Quia plenitudo Divinitatis eſt in Filio, quod in Patre eſt, hoc & in Filio eſt*. Et ratio ſua talis eſt. Plenitudo Divinitatis in utroque oſtendit, quod quidquid eſt in uno, eſt in alio: quia ſi uni deeſſet quod alter haberet, neuter perfectus eſſet: quia dans Deitatem, daret partem ſubſtantiæ ſuæ; & ita uterque, ſcilicet Pater dans, & Filius recipiens, haberet terminum Deitatis. Et ita patet quod niſi totum quod unus habet, alter accipiat, plenitudo Divinitatis in utroque eſſe non poteſt. Sed ad hoc quod eſt totum quod eſt in Patre, eſſe in Filio, ſequitur Patrem eſſe in Filio: quia ubicumque eſt tota natura Patris, ibi eſt Pater. Ergo ad plenitudinem Deitatis in utroque, ſequitur Patrem eſſe in Filio, & e converſo.

Similiter etiam conſtruendum eſt hoc quod dicit: *Quia plenitudo Deitatis* (a) *in Filio eſt, quod in Patre eſt, hoc & in Filio eſt*; ideſt ad plenitudinem Deitatis hoc ſequitur.

Nec (b) *eumdem nativitas*: quia nihil a ſeipſo naſcitur: *nec aliud eſſe permittit*: quia nihil naſcitur ex aliquo vivo, niſi ad minus eamdem naturam in ſpecie accipiat hoc modo ut nomen filiationis conſequatur. Unde cum divina natura non poſſit multiplicari in diverſa ſecundum numerum, eo quod

(a) *Al. in Filio, hoc eſt, quod in Patre eſt.* (b) *Al. Nec eadem nativitas.... nec aliquid eſſe permittit.*

Digitized by Google

quod eſt immaterialis, reſtat ut eamdem numero naturam accipiat: & ita aliud non eſt, ſed alius.

Non per duplicem convenientium generum coniunctionem, ſicut coniunguntur alia ſimilia in genere, ut equus, & aſinus, ut procreetur nova ſpecies: *nec per* (*a*) *inſitam capacioris ſubſtantiæ naturam*, ſicut in arbore inſeritur ramus alterius arboris: *ſed per naturæ unitam ſimilitudinem*, ideſt convenientiam in una natura ſecundum numerum. Si enim in una natura ſecundum ſpeciem tantum eſſet convenientia, diceretur ſimilitudo, ſed non unitas. *Per neceſſitatem vivæ naturæ*, ideſt Filii, qui eſt vivens natura, *ex vivente natura*, Patre, qui eſt vivens natura; *dum res*, ſcilicet eſſentialis, *non differt*, *dum naturam Dei non degenerat nativitas:* ſicut eſt, quando propter indiſpoſitionem materiæ non recipitur ſpecies agentis completa in patiente, ſed degenerat in aliud genus.

DIVISIO SECUNDAE PARTIS TEXTUS.

SEd *iam nunc ad propoſitum redeamus*. Hic oſtendit ſecundo modo æqualitatem in magnitudine divinarum perſonarum, removendo ea quæ inæqualitatem facere poſſent: & dividitur in partes duas. In prima oſtendit veritatem; in ſecunda ſolvit quamdam contrarietatem, ibi, *His autem videtur adverſari quæ quidam ſacræ Scripturæ tractatores catholici in ſuis ſcriptis tradiderunt*. Prima in duas. In prima oſtendit quod divinæ perſonæ non conveniunt in eſſentia ſicut in toto; in ſecunda oſtendit quod non conveniunt in eſſentia ſicut in parte, ibi, *Notandum etiam, quod eſſentia divina non eſt materia trium perſonarum*. Prima in duas. In prima oſtendit quod perſonæ divinæ non conveniunt in una eſſentia, ſicut partes in toto integrali; in ſecunda, quod non conveniunt in eſſentia, ſicut partes in toto univerſali, ibi, *Hic adiiciendum eſt*. Primum oſtendit dupliciter ex verbis Auguſtini. Primo ſic. Ubicumque eſt totum integrale, oportet eſſe partes diverſas per eſſentiam. Sed in divinis perſonis non eſt eſſentiæ, vel naturæ diverſitas. Ergo non ſunt partes unius naturæ, quaſi integrantes ipſam. Secundo ibi, *Item in eodem capite*, oſtendit idem per ſimile: quia ſicut in una perſona, ſcilicet Patre, inveniuntur plura attributa, ut bonitas, ſapientia, & huiuſmodi; ita in natura divina inveniuntur plures perſonæ. Sed Pater non dicitur eſſe compoſitus ex pluribus attributis, ſicut ex partibus, quia ſimplex eſt. Ergo pari ratione, quia natura divina ſimplex eſt, non erit compoſita ex perſonis, ſicut ex partibus.

Hic adiiciendum. Hic oſtendit quod perſonæ non conveniunt in eſſentia ſicut in toto univerſali, & probat hoc dupliciter. Primo ſic. Omne genus prædicatur pluraliter de pluribus ſpeciebus ſimul acceptis, vel de pluribus individuis ſub illis ſpeciebus contentis; ſicut homo, & aſinus ſunt animalia, & duo homines duo animalia. Sed eſſentia non prædicatur in plurali de tribus perſonis: non enim dicimus, quod tres perſonæ ſunt tres eſſentiæ, ſed una eſſentia. Ergo tres perſonæ non conveniunt in una eſſentia, ſicut ſpecies in genere. Eadem ratione probat, quod nec ſicut individua in ſpecie, ibi, *Si vero dicunt, nomine perſonæ non ſpeciem ſignificari, ſed aliquid ſingulare .... ſic quoque illos eadem ratio confutabit*. Secundo ibi, *Alio quoque modo idem probat Auguſtinus*, probat idem ſic. Nihil unum exiſtens habet ſub ſe ſpecies, ſicut genus, vel individua, ſicut ſpecies. Sed eſſentia divina eſt una numero. Ergo neque ſe habet ad perſonas ſicut genus ad ſpeciem, neque ſicut ſpecies ad individua.

Notandum (*b*) *etiam, quod eſſentia divina non eſt materia trium perſonarum*. Hic oſtendit, quod tres perſonæ non conveniunt in eſſentia, ſicut in parte, & circa hoc duo facit. Primo oſtendit quod non conveniunt in ipſa ſicut in parte materiali; ſecundo quod non conveniunt in ipſa ſicut in proprietate formali, ibi, *His quoque addendum, quod tres perſonas non ita dicimus eſſe unam eſſentiam .... ſicut dicimus aliquos tres homines eiuſdem ...... ſexus unam eſſe naturam, vel unius naturæ*. Primum ſic probat. In omnibus quæ conſtituuntur ex una materia, ſicut anuli ex auro, plus eſt de materia in pluribus quam in uno. Sed non plus eſt de eſſentia divina in tribus perſonis quam in una tantum. Ergo neque ſe habet ad perſonam ſicut materia. Eodem modo oſtendit quod non conveniunt in ipſa, ſicut in proprietate formali, ſicut dicimus homines eiuſdem complexionis eſſe unius naturæ: quia in his maius aliquid ſunt duo quam unus, quod non eſt in divinis perſonis.

His (*c*) *autem videntur adverſari quæ quidam ſacræ Scripturæ tractatores catholici in ſuis ſcriptis tradiderunt*. Hic ſolvit contrarie-

(a) Al. *infinitam*. (b) Al. *Sciendum eſt &c.* (c) Al. *Ex his autem videtur &c.*

rietatem, & circa hoc duo facit. Primo inducit contrarietatem ex verbis Damaſceni, qui videtur dicere, quod eſſentia eſt ſicut ſpecies, & perſonæ ſicut particularia. Secundo ponit ſolutionem, ibi, *Hæc autem quæ hic dicuntur, licet in ſermonis ſuperficie aliquid a fide alienum reſonare videantur, ſane tamen intelligi queunt*. Et circa hoc duo facit. Primo exponit qualiter intelligendum ſit, quod eſſentia eſt ſicut ſpecies prædicata de perſonis, ſicut de partibus: quia ſcilicet hoc dicitur ſecundum ſimilitudinem quamdam, & non ſecundum proprietatem. Secundo oſtendit qualiter intelligendum ſit quod dicit perſonas numero differre, quia ſcilicet ſunt relationibus diſtinctæ, ut una non ſit altera, & non per eſſentiam divinam, ut quod eſt in una, non ſit in alia, ibi, *Quod autem Ioannes dicit hypoſtaſes differre numero, non natura; in eo quod non differre natura ait, veriſſime .... loquitur*.

Sciendum eſt igitur, tantam æqualitatem eſſe in Trinitate &c. Hic probat tertio æqualitatem magnitudinis perſonarum ex ratione veritatis, ſic. Ubicumque eadem eſt veritas, & magnitudo, non eſt maior magnitudo, & veritas ſecundum rem. Ergo ubi non eſt maior veritas, nec maior magnitudo. Sed non magis verum eſt, tres perſonas eſſe, quam unam tantum. Ergo non eſt maior magnitudo trium perſonarum quam unius tantum.

Præterea cum Deus dicatur trinus, non debet dici triplex. Hic concludit ex dictis, quod Deus quamvis dicatur trinus, non tamen dicendus eſt triplex. In illis enim rebus invenitur triplicitas, ubi tria excedunt unum in magnitudine. Sed tres perſonæ non excedunt unam in magnitudine. Ergo non eſt dicenda triplicitas trium perſonarum reſpectu unius.

QUAESTIO IV.

Hic quæritur de duobus, ſecundum duas rationes quæ in hac lectione habentur.

Circa primam probationem quæruntur duo.

Primo. Utrum in divinis ſit totum integrale.

Secundo. Utrum ſit ibi totum univerſale.

ARTICULUS I.

Utrum in divinis ſit totum integrale.

1. Ad primum ſic proceditur. Videtur quod in divinis ſit totum integrale. Ubicumque enim eſt quantitas aliqua, ibi eſt ratio totius integralis, cum omnis quantitas in partes diviſibilis ſit. Sed in Deo eſt quantitas virtutis. Ergo eſt ibi totum integrale.

2. Præterea. Sicut quantitas continua integratur ex ſuis partibus, ita & numerus. Sed in divinis eſt numerus perſonarum, ſcilicet ternarius, cuius pars quædam eſt unum, & duo. Ergo videtur quod ſit ibi totum integrale.

3. Item. Quidquid eſt aliquid alicuius, & non eſt illud, eſt pars integralis illius. Sed Pater eſt aliquid Trinitatis, & non eſt Trinitas. Ergo eſt pars integralis Trinitatis.

4. Præterea. Ex ſola natura numquam conſtituuntur res naturæ, & præcipue ubi ſunt plures res naturæ in una natura. Sed in una natura divina ſunt plures res naturæ, ſcilicet perſonæ. Ergo oportet quod ad conſtitutionem perſonæ aliquid aliud naturæ divinæ adveniat; & ſic erit ibi aliquid integratum ex pluribus.

Contra. Omne totum integrale eſt compoſitum ex partibus. Sed in Deo nulla eſt compoſitio, ſed ſumma ſimplicitas, ut ſupra (diſtin. VIII. quæſt. IV. art. I.) habitum eſt. Ergo in divinis non eſt totum integrale.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ratio totius integralis conſiſtit in compoſitione. Ratio autem partis integralis habet imperfectionem annexam, quibus divina ſimplicitas, & perfectio repugnat: unde non poteſt ibi eſſe totum integrale, & pars.

Ad primum igitur dicendum, quod quantitas virtutis non attenditur ſecundum diviſionem virtutis intrinſecus; ſed magis attenditur eius diviſio reſpectu exteriorum, vel ſecundum numerum obiectorum, vel ſecundum intenſionem actus, vel ſecundum modos agendi. Unde patet quod in quantitate virtutis non eſt ratio totius, & partis integralis, quia partes integrales ſunt intra ſuum totum.

Ad ſecundum dicendum, quod in divinis unitas, vel dualitas non eſt pars ternarii niſi ſe-

ſecundum rationis acceptionem. Cuius ratio eſt, quia alio modo eſt numerus in rebus divinis, & in rebus creatis, & alio modo unitas. Cum enim unum ſit quod eſt indiviſum in ſe, & diviſum ab aliis; unumquodque autem creatum per eſſentiam ſuam diſtinguatur ab aliis; ipſa eſſentia creati, ſecundum quod eſt indiviſa in ſe, & diſtinguens ab aliis, eſt unitas eius, & plures unitates conſtituentes numerum perſonarum creatarum, ſunt plures eſſentiæ congregatæ ſecundum numerationem, ita quod nihil eſt in una quod ſit in alia ſecundum numerum idem. Sic ergo numerus in rebus creatis habet rationem diſtinctionis, & cuiuſdam coacervationis diſtinctorum per eſſentiam, & ex hoc habet rationem totius integralis. Unitas autem perſonalis eſt ipſa proprietas relativa, diſtinguens unam perſonam ab alia, & non eſſentiam ipſius perſonæ: unde tres perſonæ non ſunt differentes per eſſentiam, cum una numero eſſentia ſit in tribus perſonis. Et ideo non poteſt ibi eſſe coacervatio, ſed tantum diſtinctio. Et propter hoc numerus non habet rationem totius integralis, niſi forte ſecundum quod (*a*) in intellectu coadunantur rationes proprietatum perſonalium. Sed per hoc non erit integratio alicuius rei, ſed in ratione tantum.

Ad tertium dicendum, quod hæc eſt falſa: *Pater eſt aliquid Trinitatis*: ſi intelligatur partitive: ſignificaretur enim quod haberet partem eſſentiæ Trinitatis, ex hoc quod aliquid, cum ſit neutrum, eſſentiam ſignificat. Sed hæc eſt vera: *Eſt aliquis Trinitatis*; ex quo non poteſt concludi, quod ſit pars Trinitatis, niſi ſecundum rationem: quia ſcilicet non eſt tot perſonæ, quot eſt Trinitas: quia Trinitas eſt tres perſonæ, & non Pater.

Ad quartum dicendum, quod naturæ divinæ nihil additur ad conſtituendum rem naturæ, cum in Deo idem ſit quo eſt, & quod eſt, ſive qui eſt. Diſtinctio autem non eſt ex ratione naturæ, ſed ex ratione proprietatis relativæ: quæ quidem ſecundum quod comparatur ad eſſentiam, eſt ratione tantum, & non re ab ipſa differens; prout autem comparatur ad correlativum cui opponitur, facit realem diſtinctionem perſonæ, ut ſupra dictum eſt (diſtin. IX. quæſt. unic. art. 1.)

ARTICULUS II.

Utrum in divinis ſit totum univerſale.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod in divinis ſit totum univerſale. Quidquid enim prædicatur de aliquo ſubſtantialiter, & non converſim, prædicatur de ipſo ut totum univerſale de parte ſubiectiva. Sed eſſentia divina, vel Deus, hoc modo prædicatur de Patre: Pater enim eſt eſſentia divina; ſed non quicumque eſt eſſentia divina eſt Pater. Ergo ibi eſt totum univerſale.

2. Præterea. Univerſale, & particulare differunt, ſicut commune, & proprium. Sed in divinis invenitur commune, & proprium: quia eſſentia eſt communis, & relatio eſt propria perſonæ. Ergo eſt ibi univerſale, & particulare.

3. Item. Supra diſt. V. ex verbis Hilarii habitum eſt, quod *Filius Dei generis ſui poteſtatem in habitu aſſumptæ humanitatis exercuit*. Genus autem ſuum nominat naturam ſuam. Ergo videtur quod eſſentia ſit genus, & univerſale reſpectu perſonarum.

4. Præterea. Scientia eſt ſpecies cognitionis. Sed de Deo utrumque dicitur, ſcilicet quod cognoſcit, & ſcit. Ergo videtur quod in divinis ſit totum univerſale.

Contra. Ubicumque eſt univerſale, & particulare, particularia ſunt potentia in ſuis univerſalibus, ſicut differentiæ in genere. Sed in divinis non eſt aliquid in potentia. Ergo non eſt ibi univerſale, & particulare.

Præterea. Omne ſuperius eſt pars integralis conſtituens diffinitionem inferioris: unde dicit Porphyrius (in Præd. cap. de diff.) quod genus ſe habet ad ſimilitudinem materiæ, & differentia ad ſimilitudinem formæ, & ſpecies ad ſimilitudinem compoſiti. Sed in divinis non eſt totum integrale, & pars. Ergo etiam nec totum univerſale, & pars ſibi reſpondens.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod in divinis non poteſt eſſe univerſale, & particulare. Et huius ratio poteſt quadruplex aſſignari. Primo quia ſecundum Avicennam (II. Part. Logicæ cap. 11.) ubicumque eſt genus, & ſpecies, oportet eſſe quidditatem differentem a ſuo eſſe, ut prius (diſt. VIII. quæſt. 1. art. 1.) dictum eſt: & hoc in divinis

(a) *Al.* in ratione.

non competit. Secundo quia eſſentia univerſalis non eſt eadem numero in ſuis inferioribus, ſed ſecundum rationem tantum; eſſentia autem divina eſt eadem numero in pluribus perſonis. Tertio quia univerſale exigit pluralitatem in his quæ ſub ipſo continentur vel in actu, vel in potentia. In actu, ſicut eſt in genere, quod ſemper habet plures ſpecies. In potentia, ſicut in aliquibus ſpeciebus, quarum forma, quantum eſt de ſe, poſſibilis eſt inveniri in multis, cum omnis forma ſit de ſe communicabilis; ſed quod inveniatur tantum in uno, eſt ex parte materiæ debitæ illi ſpeciei, quæ tota adunatur in uno individuo, ut patet in ſole, qui conſtat ex tota ſua materia: & iſta pluralitas eſt ſecundum numerum, qui numerus ſimpliciter eſt fundatus in ſubſtantiali diſtinctione. Tres autem perſonæ non numerantur tali numero, ut dictum eſt (art. antec.) & ideo eſſentia non habet rationem univerſalis. Quarto quia particulare ſemper ſe habet ex additione ad univerſale. In divinis autem propter ſummam ſimplicitatem non eſt poſſibilis additio; & ideo nec univerſale, nec particulare.

Ad primum igitur dicendum, quod modus prædicandi proportionatur ipſis rebus de quibus fit prædicatio, cum, ſecundum Hilarium (IV. de Trinit. ante med.) ſermo ſit rei ſubiectus. Unde ſicut nulla res in creaturis invenitur ſimilis ex toto unitati eſſentiæ in tribus perſonis, ſed ſecundum aliquid; ita etiam nullus modus prædicandi in creaturis eſt ſimilis huic modo prædicandi quo eſſentia, vel Deus de tribus perſonis prædicatur. Dico igitur, quod ſecundum id quod tactum eſt in obiectione, habet ſimilitudinem eum modo prædicandi totius univerſalis, ſed differt ſecundum alia quæ ſupra (in corp. art.) dicta ſunt.

Ad ſecundum dicendum, quod commune, quantum eſt de ſe, non determinat rei communitatem, vel rationis, ſicut univerſale; & ideo eſſentia poteſt dici communis, non autem univerſalis.

Ad tertium dicendum, quod Hilarius loquitur ad ſimilitudinem creaturarum, prout communiter loquendo dicimus, genus hominum, unum genus eſſe, ſecundum quod eſt multitudo aliquorum ſe habentium ad unum principium: ita etiam dicitur genus divinum ipſa pluralitas perſonarum, ſecundum ordinem emanationis ab uno principio, qui eſt Pater.

Ad quartum dicendum, quod in creaturis quædam inveniuntur quæ tam ſecundum rationem generis, quam ſecundum rationem ſpeciei dicunt aliquid perfectionis. Unde attribuitur Deo utrumque, ſecundum propriam rationem, ſicut patet in cognitione, & ſcientia. Et hæc quidem quamvis in creaturis ſe habeant ſicut genus, & ſpecies, tamen in divinis non ſic ſe habent: quia unum ſecundum rem nihil addit ſuper alterum, ſed ſolum ſecundum rationem.

QUAESTIO V.

Circa ſecundam probationem quæritur de veritate: & quæruntur tria.

Primo. Quid ſit veritas.

Secundo. Utrum omnia ſint vera una veritate, quæ eſt veritas increata, ſive prima.

Tertio. De conditionibus veritatis, ſcilicet æternitate, & incommutabilitate eius.

ARTICULUS I.

Utrum veritas ſit eſſentia rei.

De ver. qu. 1. ar. 1.

1. Ad primum ſic proceditur. Videtur quod veritas ſit idem quod eſſentia rei. Dicit enim Auguſtinus Lib. Soliloquiorum (II. cap. v.) quod verum eſt id quod eſt: & ab aliis dicitur, quod verum eſt indiviſio eſſe & eius quod eſt. Ergo unumquodque dicitur verum, ſecundum quod habet eſſe. Eſse autem eſt actus eſsentiæ. Ergo cum unumquodque veritate formaliter ſit verum, videtur quod omnino idem ſit veritas, & eſsentia.

2. Præterea. Quæcumque differunt re, vel ratione, unum poteſt intelligi ſine altero: unde etiam ſecundum Boetium Libr. de Hebdom. (cap. 11.) poteſt intelligi Deus, non intellecta eius bonitate. Sed eſsentia rei non poteſt intelligi ſine veritate. Ergo eſsentia rei, & veritas non differunt neque re, neque ratione.

3. Item. Quidquid differt ſecundum rationem ab ente, ſe habet ex additione ad illud. Sed quod habet ſe ex additione ad aliquid, contrahit, & determinat illud, ſicut ſe habet homo ad animal. Cum igitur verum non contrahat ens (quia verum, & ens convertuntur) videtur quod veritas neque re, neque ratione ab eſsentia differat.

4. Præ-

4. Præterea. Anſelmus [Lib. de verit. cap. XII.] dicit, quod veritas eſt rectitudo ſola mente perceptibilis. Conſtat autem quod loquitur metaphorice de rectitudine, quia rectitudo proprie dicta, eſt paſſio continui. Sed bonitas, & iuſtitia ſecundum propriam rationem habent quod ſint rectitudo ſola mente perceptibilis. Ergo videtur quod veritas re, & ratione ſit idem quod bonitas, & iuſtitia.

5. Contra. Contingit aliquid verum dicere & de ente, & de non ente. Sed non entia non habent eſſentiam. Cum ergo omne verum veritate ſit verum, videtur quod veritas non ſit idem quod eſsentia.

6. Præterea. Veritas eſt ſola mente perceptibilis, ut patet per Anſelmum [ibid.] Sed illud quod eſt ſola mente perceptibile, non eſt in ſenſibilibus, ſed tantum in intelligibilibus; eſsentia autem eſt utriuſque. Ergo eſsentia, & veritas non ſunt idem.

7. Item. Veritas, & falſitas ſunt tantum in complexis: quia ſingulum incomplexorum neque verum, neque falſum eſt. Sed eſsentia eſt rerum incomplexarum. Ergo non eſt idem quod veritas.

8. Item. Veritati opponitur falſitas. Sed falſitatem contingit invenire in entibus, ſicut dicimus aurum falſum; ſed de ente non dicitur non ens. Ergo falſum non eſt idem quod non ens: ergo nec veritas eſt idem quod eſsentia: quia ſi contrarium de contrario non prædicatur ut idem, nec oppoſitum de oppoſito.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod eorum quæ ſignificantur nominibus, invenitur triplex diverſitas. Quædam enim ſunt quæ ſecundum eſse totum completum ſunt extra animam, & huiuſmodi ſunt entia completa, ſicut homo, & lapis. Quædam autem ſunt quæ nihil habent extra animam, ſicut ſomnia, & imaginatio chimeræ. Quædam autem ſunt quæ habent fundamentum in re extra animam, ſed complementum rationis eorum quantum ad id quod eſt formale, eſt per operationem animæ, ut patet in univerſali. Humanitas enim eſt aliquid in re, non tamen ibi habet rationem univerſalis, cum non ſit extra animam aliqua humanitas multis communis; ſed ſecundum quod accipitur in intellectu, adiungitur ei per operationem intellectus intentio, ſecundum quam dicitur ſpecies: & ſimiliter eſt de tempore, quod habet fundamentum in motu, ſcilicet prius, & poſterius ipſius motus; ſed quantum ad id quod eſt formale in tempore, ſcilicet numeratio, completur per operationem intellectus numerantis. Similiter dico de veritate, quod habet fundamentum in re, ſed ratio eius completur per actionem intellectus, quando ſcilicet apprehenditur eo modo quo eſt. Unde dicit Philoſophus VI. Metaphyſ. (text. VIII.) quod verum, & falſum ſunt in anima; ſed bonum, & malum in rebus. Cum autem in re ſit quidditas eius, & ſuum eſſe, veritas fundatur in eſſe rei magis quam in quidditate; ſicut & nomen entis ab eſſe imponitur, & in ipſa operatione intellectus accipientis eſſe rei ſicut eſt per quamdam ſimilationem ad ipſum, completur relatio adæquationis, in qua conſiſtit ratio veritatis. Unde dico, quod ipſum eſſe rei eſt cauſa veritatis, ſecundum quod eſt in cognitione intellectus. Sed tamen ratio veritatis per prius invenitur in intellectu quam in re; ſicut etiam calidum, & frigidum, & aliæ cauſæ ſanitatis ſunt cauſa ſanitatis quæ eſt in animali; & tamen animal per prius dicitur ſanum, & ſigna ſanitatis, & cauſa ſanitatis dicuntur ſana ſecundum analogiam ad ſanum quod de animali dicitur. Unde dico, quod verum per prius dicitur de veritate intellectus; & de enuntiatione dicitur, inquantum eſt ſignum illius veritatis; de re autem dicitur, inquantum eſt cauſa. Unde res dicitur vera quæ nata eſt de ſe facere veram apprehenſionem quantum ad ea quæ apparent exterius in ipſa; & ſimiliter dicitur falſa res quæ nata eſt facere, quantum ad id quod apparet exterius de ipſa, falſam apprehenſionem, ſicut aurichalcum dicitur aurum falſum. Et inde eſt etiam quod homo dicitur falſus, qui dictis, vel factis oſtendit de ſe aliud quam ſit: & per oppoſitum intelligitur veritas, quæ eſt virtus in dictis, & factis conſiſtens, ut dicit Philoſophus (* V. Metaph. text. XXXIV.) Utraque autem veritas, ſcilicet intellectus, & rei, reducitur ſicut in primum principium in ipſum Deum: quia ſuum eſſe eſt cauſa omnis eſſe, & ſuum intelligere eſt cauſa omnis cognitionis. Et ideo ipſe eſt prima veritas, ſicut & primum ens: unumquodque enim ita ſe habet ad veritatem ſicut ad eſſe, ut patet ex di-

Pp 2

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Colligitur ex Lib. IV. Ethic. cap. XIII.

dictis (paulo ſupra .) Et inde eſt quod prima cauſa eſſendi eſt prima cauſa veritatis, & maxime vera , ſcilicet Deus , ut probat Philoſophus II. Metaphyſ. (text. iv.) Veritas autem enuntiationis reducitur in prima principia per ſe nota , ſicut in primas cauſas , & præcipue in hoc principium , quod affirmatio , & negatio non ſunt ſimul vera , ut dicit Avicenna (II. Parte Logicæ cap. iv.) Sic ergo patet quomodo diverſæ diffinitiones de veritate dantur . Quædam enim veritatis diffinitio datur ſecundum hoc quod veritas completur in manifeſtatione intellectus, ſicut dicit Auguſtinus Lib. de vera Relig. [cap. xxxvi.] *Veritas eſt qua oſtenditur id quod eſt :* & Hilarius (V. de Trin. ant. med.] *Verum eſt declarativum , aut manifeſtativum eſſe* . Quædam autem datur de veritate , ſecundum quod habet fundamentum in re , ſicut illa Auguſtini [II. Soliloq. cap. iv.] *Verum eſt id quod eſt :* & alia * magiſtralis : *Verum eſt indiviſio eſſe & eius quod eſt* : & alia Avicennæ [tract. viii. Metaph.] *Veritas cuiuſque rei , eſt proprietas ſui eſſe quod ſtabilitum ei eſt* . Quædam autem datur ſecundum commenſurationem eius quod eſt in intellectu ad id quod eſt in re , ſicut dicitur : Veritas eſt adæquatio rei ad intellectum : & Auguſtinus [ubi ſupra] *Verum eſt quod ita ſe habet ut cognitori videtur , ſi velit , & poſſit cognoſcere* . Quædam autem datur de veritate , ſecundum quod appropriatur Filio , cui etiam appropriatur cognitio , ſcilicet ab Auguſtino Lib. de vera Religion. [cap. xxxvi.] *Veritas eſt ſumma ſimilitudo principii , quæ ſine ulla diſſimilitudine eſt* . Quædam autem datur de veritate , comprehendens omnes veritatis acceptiones , ſcilicet : Veritas eſt rectitudo ſola mente perceptibilis. In rectitudine tangitur commenſuratio, & in hoc quod dicitur ſola mente perceptibilis, tangitur id quod complet rationem veritatis . Patet etiam ex dictis [paulo ſupra] quod veritas addit ſupra eſſentiam, ſecundum rationem, ſcilicet ordinem ad cognitionem , vel demonſtrationem alicuius.

Ad primum igitur dicendum , quod eſſe dicitur dupliciter . Uno modo ſecundum quod ens ſignificat eſſentiam rerum , prout dividitur per decem genera. Alio modo ſecundum quod eſſe ſignificat compoſitionem quam anima facit ; & iſtud ens Philoſophus [V. Metaph. text. xiv.] appellat verum. Et ſimiliter Auguſtinus [ubi ſupra] cum dicit, quod verum eſt id quod eſt ; quaſi dicat : Verum eſt quando dicitur de eo quod eſt : & ſimiliter intelligitur quod dicitur : Verum eſt indiviſio eſſe, & eius quod eſt. Et ſi in negativis ſit veritas quæ non conſiſtit in compoſitione , ſed in diviſione ; tamen veritas negative fundatur ſupra veritatem affirmative , cuius ſignum eſt quod nulla negativa probatur niſi per aliquam affirmationem . Vel poteſt dici , quod diffinitiones iſtæ dantur de vero non ſecundum completam ſui rationem, ſed ſecundum illud quod fundatur in re.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut bonitas dicit rationem per quam eſſentia ordinatur ad appetitum, ita veritas dicit rationem per quam eſſentia ordinatur ad intellectum . Unde ſicut nullum eſſe appetitur, amota ratione boni , ita nullum eſſe intelligitur, amota ratione veri ; nihilominus tamen alia eſt ratio veri , & alia ratio entis . Dupliciter enim dicitur aliquid non poſſe intelligi ſine altero . Aut ita quod unum non poſſit intelligi , ſi non ponatur alterum eſſe ; & ſic dicitur, quod eſſe non poteſt intelligi ſine vero , ſicut etiam non poteſt intelligi ſine hoc quod eſt eſſe intelligibile. Sive ita quod quandocumque intelligitur unum, intelligatur alterum ; ſicut quicumque intelligit hominem , intelligit animal . Et hoc modo *eſſe* poteſt intelligi ſine vero, ſed non e converſo : quia verum non eſt in ratione entis , ſed ens in ratione veri : ſicut poteſt aliquis intelligere ens, & tamen non intelligit aliquid de ratione intelligibilitatis; ſed numquam poteſt intelligi intelligibile , ſecundum hanc rationem , niſi intelligatur ens . Unde etiam patet quod ens eſt prima conceptio intellectus .

Ad tertium dicendum , quod verum addit ſupra ens ſicut & bonum , & unum . Nullum tamen eorum addit aliquam differentiam contrahentem ens , ſed rationem quæ conſequitur omne ens ; ſicut unum addit rationem indiviſionis , & bonum rationem finis , & verum rationem ordinis ad cognitionem ; & ideo hæc quatuor convertuntur, ens, bonum , unum , & verum .

Ad quartum dicendum , quod rectitudo dicitur de bonitate , iuſtitia , & veritate , me-

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Cuius magiſtri , non occurrit , & anonyme illam refert in quæſt. i. de verit. S. Thomas.

Digitized by Google

metaphorice , ſecundum diverſas rationes . Invenitur enim in recto quædam æqualis proportio principii , medii , & finis: unde ſecundum hoc quod aliquis in diſtribuendo, vel communicando, menſuram æqualitatis iuſtitiæ ſervat , vel menſuram præcepti legis , dicitur rectitudo iuſtitiæ ; ſecundum autem quod aliquid non egreditur commenſurationem finis, dicitur rectitudo bonitatis ; ſecundum autem quod non egreditur ordinem commenſurationis rei , & intellectus, dicitur rectitudo veritatis.

Ad quintum dicendum , quod ſecundum Avicennam (tract. 11. Metaph. cap. 1.) de eo quod nullo modo eſt, non poteſt aliquid enuntiari : ad minus enim oportet quod illud de quo aliquid enuntiatur , ſit apprehenſum, & ita habet aliquod eſse ad minus in intellectu apprehendente ; & ita conſtat quod ſemper veritati reſpondet aliquod eſſe, nec oportet quod ſemper reſpondeat ſibi eſſe in re extra animam , cum ratio veritatis compleatur in ratione animæ.

Ad ſextum dicendum, quod quamvis eſſe ſit in rebus ſenſibilibus, tamen rationem eſſendi , vel intentionem entis , ſenſus non apprehendit, ſicut nec aliquam formam ſubſtantialem , niſi per accidens , ſed tantum accidentia ſenſibilia. Ita etiam quamvis veritas ſit in rebus ſenſibilibus , prout dicitur eſſe veritas in rebus , tamen intentio veritatis ſolo intellectu percipitur. Vel dicendum , quod quamvis res ſenſibiles ſenſu comprehendantur , tamen earum adæquatio ad intellectum ſola mente capitur , & pro tanto dicitur , quod veritas eſt ſola mente perceptibilis.

Ad ſeptimum dicendum , quod cum ſit duplex operatio intellectus: una quarum dicitur a quibuſdam imaginatio intellectus , quam Philoſophus III. de Anima (text. XXI.) nominat intelligentiam indiviſibilium, quæ conſiſtit in apprehenſione quidditatis ſimplicis, quæ alio etiam nomine formatio dicitur ; alia eſt quam dicunt fidem , quæ conſiſtit in compoſitione, vel diviſione propoſitionis : prima operatio reſpicit quidditatem rei ; ſecunda reſpicit eſſe ipſius . Et quia ratio veritatis fundatur in eſſe, & non in quidditate, ut dictum eſt (in corp.) ideo veritas , & falſitas proprie invenitur in ſecunda operatione, & in ſigno eius, quod eſt enuntiatio, & non in prima, vel ſigno eius , quod eſt diffinitio , niſi ſecundum quid; ſicut etiam quidditatis eſſe eſt quoddam eſſe rationis , & ſecundum iſtud eſſe dicitur veritas in prima operatione intellectus , per quem etiam modum dicitur diffinitio vera . Sed huic veritati non adiungitur falſitas per ſe, quia intellectus habet verum iudicium de proprio obiecto, in quod naturaliter tendit, quod eſt quidditas rei , ſicut & viſus de colore ; ſed per accidens admiſcetur falſitas, ſcilicet ratione affirmationis , vel negationis annexæ : quod contingit dupliciter. Vel ex comparatione diffinitionis ad diffinitum ; & tunc dicitur diffinitio falſa reſpectu alicuius , & non ſimpliciter , ſicut diffinitio circuli eſt falſa de triangulo . Vel in reſpectu partium definitionis ad invicem , in quibus implicatur impoſſibilis affirmatio, ſicut definitio vacui , quod eſt locus in quo nullum corpus eſt ; & hæc definitio dicitur falſa ſimpliciter , ut in V. Metaphyſ. (text. XXXIV.) dicitur. Sed hoc non contingit niſi in quidditatibus compoſitorum: quia in quidditatibus rerum ſimplicium non deficit intellectus niſi ex hoc quod omnino nihil intelligit, ut in IX. Metaphyſic. (text. XXII.) dicitur. Secundæ autem operationi admiſcetur falſitas etiam per ſe : non quidem quantum ad primas affirmationes, quas naturaliter intellectus cognoſcit , ut ſunt dignitates , ſed quantum ad conſequentes: quia rationem inducendo contingit errare per applicationem unius ad aliud. Patet igitur ex dictis [in corp. art.] quod verum, proprie loquendo, quod invenitur tantum in complexis , non impedit converſionem veri, & entis: quia quælibet res incomplexa habet eſſe ſuum: quod non accipitur ab intellectu niſi per modum complexionis; & ideo ex ipſa ratione quam addit verum ſupra ens , ſcilicet ordinem ad intellectum, ſequitur iſta differentia, quod verum ſit complexorum , & ens dicatur de re extra animam incomplexa.

Ad ultimum dicendum, quod , ſicut dictum eſt [in corp. art.] ens eſt prima conceptio intellectus: unde enti non poteſt aliquid opponi per modum contrarietatis, vel privationis , ſed ſolum per modum negationis : quia ſicut ipſum non fundatur in aliquo , ita nec oppoſitum ſuum : oppoſita enim ſunt circa idem . Sed unum, verum, & bonum , ſecundum proprias intentiones, fundantur ſupra intentionem entis, & ideo poſſunt habere oppoſitionem contrarietatis, vel privationis fundatæ ſuper ens, ſicut & ipſa ſuper ens fundantur. Unde patet quod non eodem modo ſe habet verum , & falſum, & malum, & bonum, ſicut ens , & non ens, niſi accipiatur non ens particulariter pro remotione alicuius cui ſubſterni-

tur

Digitized by Google

tur aliquod ens. Unde ſicut quælibet privatio entis particularis fundatur in bono, ſic & falſum fundatur in aliquo vero ſicut in aliquo eſſe. Unde ſicut illud in quo eſt falſitas, vel malitia, eſt aliquod ens, ſed non eſt ens completum; ita etiam illud quod eſt malum, vel falſum, eſt aliquod bonum, vel verum incompletum.

ARTICULUS II.

Utrum omnia ſint vera veritate increata.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod omnia ſint vera una veritate, quæ eſt veritas increata. Sicut enim dictum eſt in ſolutione præcedentis articuli, verum dicitur analogice de illis in quibus eſt veritas, ſicut ſanitas de omnibus ſanis. Sed una eſt ſanitas numero a qua denominatur animal ſanum, ſicut ſubiectum eius, & medicina ſana ſicut cauſa eius, & urina ſana ſicut ſignum eius. Ergo videtur quod una ſit veritas qua omnia dicuntur vera.

2. Præterea. Omnis rectitudo attenditur per aliquam menſuram. Sed veritas eſt rectitudo quædam. Cum igitur videamus, omnibus temporalibus reſpondere unum tempus quaſi menſuram, videtur etiam quod omnibus veris reſpondeat una veritas, ſecundum quam dicantur vera.

3. Præterea. Sicut ſe habet bonitas ad bona, ita ſe habet veritas ad vera. Sed omnia ſunt bona una bonitate. Unde Auguſtinus Lib. de Trin. [VIII. cap. III.] *Bonus eſt homo, bona eſt facies, bonum eſt hoc, & illud. Tolle hoc, & illud, & videbis bonum omnis boni*. Unde videtur quod ſit una bonitas numero in omnibus participata, ſecundum quam dicuntur bona. Ergo videtur quod ſimiliter omnia dicantur vera una veritate, quæ eſt veritas increata.

4. Si dicas, quod omnia dicuntur vera veritate increata exemplariter; contra. Uniuſcuiuſque formæ exemplar eſt in Deo, quod eſt creatrix eſſentia. Si igitur hoc ſufficeret, ut omnia dicerentur vera veritate increata, quia exemplantur ab ipſa; videtur quod ſimiliter omnia poſſent dici colorata, quia exemplantur colore, qui eſt in Deo exemplariter: quod eſt inconveniens.

5. Contra. Mala fieri eſt verum. Sed nullum malum eſt a Deo. Ergo videtur quod non omnia vera ſint vera veritate increata.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (art. antec.) ratio veritatis in duobus conſiſtit: in eſſe rei, & in apprehenſione virtutis cognoſcitivæ proportionata ad eſſe rei. Utrumque autem horum quamvis, ut dictum eſt (diſtin. VIII. quæſt. I. art. I.) reducatur in Deum ſicut in cauſam efficientem, & exemplarem; nihilominus tamen quælibet res participat ſuum eſſe creatum, quo formaliter eſt, & unuſquiſque intellectus participat lumen per quod recte de re iudicat, quod quidem eſt exemplatum a lumine increato. Habet etiam intellectus ſuam operationem in ſe, ex qua completur ratio veritatis. Unde dico, quod ſicut eſt unum eſſe divinum quo omnia ſunt, ſicut a principio effectivo exemplari; nihilominus tamen in rebus diverſis eſt diverſum eſſe, quo formaliter res eſt; ita etiam eſt una veritas, ſcilicet divina, qua omnia vera ſunt, ſicut principio effectivo exemplari; nihilominus ſunt plures veritates in rebus creatis, quibus dicuntur veræ formaliter.

Ad primum igitur dicendum, quod aliquid dicitur ſecundum analogiam tripliciter. Vel ſecundum intentionem tantum, & non ſecundum eſſe; & hoc eſt quando una intentio refertur ad plura per prius & poſterius, quæ tamen non habet eſſe niſi in uno; ſicut intentio ſanitatis refertur ad animal, urinam, & dietam diverſimode, ſecundum prius, & poſterius; non tamen ſecundum diverſum eſſe, quia eſſe ſanitatis non eſt niſi in animali. Vel ſecundum eſſe, & non ſecundum intentionem; & hoc contingit quando plura parificantur in intentione alicuius communis, ſed illud commune non habet eſſe unius rationis in omnibus, ſicut omnia corpora parificantur in intentione corporeitatis. Unde Logicus, qui conſiderat intentiones tantum, dicit, hoc nomen corpus de omnibus corporibus univoce prædicari; ſed eſſe huius naturæ non eſt eiuſdem rationis in corporibus corruptibilibus, & incorruptibilibus. Unde quantum ad Metaphyſicum, & Naturalem, qui conſiderant res ſecundum ſuum eſſe, nec hoc nomen *corpus*, nec aliquid aliud dicitur univoce de corruptibilibus, & incorruptibilibus, ut patet X. Metaphyſ. (text. v.) ex Philoſopho, & Commentatore. Vel ſecundum intentionem, & ſecundum eſſe; & hoc eſt quando neque parificatur in intentione communi, neque in eſſe, ſicut ens dicitur de ſubſtantia, & accidente; & de talibus oportet

tet quod natura communis habeat aliquod eſſe in unoquoque eorum de quibus dicitur, ſed differens ſecundum rationem maioris, vel minoris perfectionis. Et ſimiliter dico, quod veritas, & bonitas, & omnia huiuſmodi dicuntur analogice de Deo, & creaturis. Unde oportet quod ſecundum ſuum eſſe omnia hæc in Deo ſint, & in creaturis ſecundum rationem maioris perfectionis, & minoris: ex quo ſequitur, cum non poſſint eſſe ſecundum unum eſſe utrobique, quod ſint diverſæ veritates.

Ad ſecundum dicendum, quod cum veritas ſit quædam rectitudo, & commenſuratio, oportet quod in ratione veritatis intelligatur menſura, &, ſicut dictum eſt (in cor. art.) oportet eſſe commenſurationem rei ad intellectum, ut compleatur ratio veritatis. Res autem diverſimode ſe habent ad diverſos intellectus: quia intellectus divinus eſt cauſa rei: unde oportet quod res menſuretur per intellectum divinum, cum unumquodque menſuretur per ſuum primum principium: & ideo dicit Anſelmus (de ver. cap. XI.) quod res dicitur eſſe vera quando implet hoc ad quod eſt ordinata in intellectu divino. Sed res ſe habent ad intellectum noſtrum ſicut cauſa, inquantum ſcilicet intellectus accipit a rebus: & inde eſt quod ſcientia noſtra non menſurat res, ſed menſuratur ab eis, ut dicitur X. Metaphyſic. (text. v.) Non enim ita ideo eſt in re, quia ſic videtur nobis; ſed magis quia ita eſt in re, verum eſt quod videtur nobis. Sic ergo intellectus divinus eſt ut menſura prima, non menſurata; res autem eſt menſura ſecunda, menſurata; intellectus autem noſter eſt menſuratus, & non menſurans. Dico igitur, quod prima menſura veritatis eſt una tantum; ſed menſuræ ſecundæ, ſcilicet ipſæ res, ſunt plures: unde ſunt plures veritates. Et ſi non eſſet niſi una menſura veritatis, adhuc non ſequeretur quod eſſet tantum una veritas: quia veritas non eſt menſura, ſed commenſuratio, vel adæquatio, & reſpectu unius menſuræ poſſunt eſſe diverſæ commenſurationes in diverſis. Unde non eſt ſimile de tempore, quia tempus eſt ipſa menſura.

Ad tertium dicendum, quod ſimiliter dico de bonitate, quod eſt una bonitas, qua ſicut principio effectivo exemplari omnia ſunt bona. Sed tamen bonitas qua unumquodque formaliter eſt bonum, diverſa eſt in diverſis. Sed quia bonitas univerſalis non invenitur in aliqua creatura, ſed particulata, & ſecundum aliquid; ideo dicit Auguſtinus, quod ſi removeamus omnes rationes particulationis ab ipſa bonitate, remanebit in intellectu bonitas integra, & plena, quæ eſt bonitas divina, quæ videtur in bonitate creata ſicut exemplar in exemplato.

Ad quartum dicendum, quod exemplar rerum eſt in Deo dupliciter. Vel quantum ad id quod eſt in intellectu ſuo, & ſic ſecundum ideas eſt exemplar intellectus divinus omnium quæ ab ipſo ſunt, ſicut intellectus artificis per formam artis omnium artificiatorum. Vel quantum ad id quod eſt in natura ſua, ſicut ratione ſuæ bonitatis qua eſt bonus, eſt exemplar omnis bonitatis, & ſimiliter eſt de veritate. Unde patet quod non eodem modo Deus eſt exemplar coloris, & veritatis; & ideo obiectio non procedit.

Ad ultimum dicendum, quod quamvis malum non ſit bonum, nec ſit a Deo, nihilominus intelligere malum bonum eſt, & a Deo eſt; & ideo veritas quæ conſiſtit in commenſuratione intellectus ad privationem exiſtentem extra animam, bona eſt, & a Deo: & ideo dicit Ambroſius (Ambroſiaſter ſup. XII. cap. I. ad Corint. circa illud, *Propter quod notum vobis facio*) quod omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu ſancto eſt.

ARTICULUS III.

Utrum ſint plures veritates æternæ.

I. P. q. XVI. *art. 7. & de ver. qu.* I. *ar. 5.*

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod ſint plures veritates æternæ. Sicut enim patet ex dictis, diverſarum propoſitionum diverſæ ſunt veritates. Sed Pater eſt Deus, Filius eſt Deus, ſunt duæ propoſitiones. Ergo & ſunt duæ veritates. Sed utrumque iſtorum ab æterno eſt verum. Ergo plures veritates ſunt æternæ.

2. Præterea. Omnia quæcumque fuerunt, ſunt, & erunt, Deus ab æterno præſcivit, quæ conſtat quod plura ſunt. Sed Deus non præſcivit niſi verum. Ergo plura vera ſunt ab æterno.

3. Item. Auguſtinus in Lib. lxxxIII. Quæſt. [II. Solil. capp. XVIII. & XIX. & de Immort. anim. cap. XI.] probat animam eſſe immortalem per hoc quod eſt ſubiectum veritatis, quæ eſt æterna. Sed conſtat quod veritas quæ eſt in intellectu noſtro ſicut in ſubiecto, non eſt veritas divina per eſſentiam.

Digitized by Google

tiam . Ergo videtur quod plures veritates ſint æternæ . Quod autem veritas ſit æterna, ſic probatur . Omne illud ad cuius remotionem ſequitur poſitio eius , eſt æternum . Sed ſi negatur veritas eſſe , ponitur eſſe. Ergo veritas eſt æterna. Probatio mediæ. Si veritas non eſt , veritatem eſſe eſt falſum. Sed ſi affirmatio eſt falſa, negatio eſt vera. Ergo veritatem non eſſe erit verum. Sed non eſt verum niſi aliqua veritate. Ergo aliqua veritas eſt.

4. Præterea . Illud quod non poteſt intelligi non eſſe, eſt æternum : quia quidquid poteſt non eſse , poteſt intelligi non eſse . Sed veritas non poteſt intelligi non eſse: quia quidquid intelligitur, intelligitur per iudicium veritatis . Ergo videtur quod veritas quæ eſt in intellectu, ſit æterna, & immutabilis.

5. Præterea . Idem videtur de veritate enuntiationis . Si enim veritas enuntiationis mutetur , vel deſtruatur , hoc erit vel per deſtructionem ſigni , vel per deſtructionem rei . Sed neutro modo deſtruitur , vel mutatur. Ergo veritas enuntiationis eſt immutabilis , & æterna . Probatio mediæ . Non exiſtente ſigno, rectum eſt rem ſignari. Sed veritas eſt rectitudo , & veritas ſigni eſt rectitudo ſignificationis. Ergo ſi non ſit enuntiatio, vel quodcumque ſignum veritatis, adhuc remanebit veritas ſigni . Similiter probatur, quod non mutetur ex mutatione rei : quia , ut dictum eſt [art. I. iſtius quæſt. ad ſecundum] unumquodque habet veritatem quando implet id ad quod eſt ordinatum in mente divina. Sed ceſsante curſu Sortis, adhuc iſta enuntiatio, Sortes currit , facit id ad quod ordinata eſt in mente divina, quia ſignificat Sortem currere. Ergo videtur quod deſtructa , vel mutata re, non mutatur, neque deſtruitur veritas ſigni.

6. Præterea . Idem videtur de veritate quæ eſt in re : quia , ut dicit Auguſtinus [II. Soliloq. cap. xv.] pereunte vero , non perit veritas . Sed veritas rei non poſſet deſtrui , vel mutari niſi per mutationem rei . Ergo videtur quod nullo modo pereat.

7. Item. Omne totum eſt maius ſua parte , eſt quædam veritas , quæ nullo modo videtur mutabilis , & ſimiliter multa huiuſmodi. Ergo videtur quod ſint plures veritates æternæ immutabiles.

Contra . Auguſtinus [de Natura boni * cap. I. & ſequent. * & de vera Innocencap. III.] dicit, quod vera æternitas , & ſola immutabilitas in Deo eſt Sed veritas Dei eſt una tantum , ſicut & eſsentia. Ergo videtur quod ſit una tantum veritas æterna, & immutabilis.

S O L U T I O.

Reſpondeo dicendum, quod eſt una tantum veritas æterna, ſcilicet veritas divina. Cum enim ratio veritatis in actione compleatur intellectus , & fundamentum habeat ipſum eſse rei ; iudicium de veritate ſequitur iudicium de eſse rei , & de intellectu. Unde ſicut eſse unum tantum eſt æternum, ſcilicet divinum , ita una tantum veritas . Similiter de mutabilitate veritatis idem dicendum eſt , quod de mutabilitate eſſendi: ut enim ſupra dictum eſt [art. antec.] ſimpliciter immutabile non eſt niſi eſſe divinum , unde ſimpliciter immutabilis veritas non eſt niſi una , ſcilicet divina . Eſſe autem aliarum rerum quarumdam dicitur mutabile mutatione variabilitatis, ſicut eſt in contingentibus ; & horum etiam veritas mutabilis eſt , & contingens . Quorumdam vero eſſe eſt mutabile ſolum ſecundum vertibilitatem in nihil , ſi ſibi relinqueretur ; & horum veritas ſimiliter mutabilis eſt per vertibilitatem in nihil, ſi ſibi relinqueretur. Unde patet quod nulla veritas eſt neceſsaria in creaturis . Similiter etiam ſi loquaris de veritate ſecundum quod ratio eius completur in ratione intellectus , patet quod nullus intellectus eſt æternus , & invariabilis ex natura ſua , niſi intellectus divinus. Ex quo etiam patet quod ſola veritas una quæ in Deo eſt, & quæ Deus eſt, eſt æterna, & immutabilis.

Ad primum ergo dicendum , quod ſicut trium perſonarum una eſt eſſentia , qua quælibet habet eſſe , quamvis ſint plures proprietates quibus diſtinguuntur [quæ tamen omnes non differunt ſecundum rem ab eſſentia] ita etiam eſt una veritas trium perſonarum ex parte ipſius rei , de qua fit enuntiatio. Sed quod ſint enuntiationes plures veræ, eſt per intellectum noſtrum . Unde veritas quæ eſt in iſtis enuntiationibus, qua formaliter veræ ſunt , vel quæ eſt in intellectu noſtro, non eſt æterna, ſicut nec propoſitiones. nec intellectus noſter æternus.

Ad ſecundum dicendum , quod rationes idea-

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Liber iſte inter Auguſtini opera non occurrit, prout nunc edita ſunt recenti prelo.

ideales rerum, quæ ſunt in Deo ab æterno, non ſunt aliud ſecundum rem ab ipſo intellectu, & eſſentia divina. Unde ſicut veritas eſſentiæ eſt una ſecundum rem, ita etiam veritas omnium illarum rationum; & non multiplicatur, niſi ſecundum reſpectum ad diverſas res. Unde ex hoc non probatur quod ſint plures veritates ab æterno, ſed ſolum hoc quod ſit una veritas plurium ſecundum rationem.

Ad tertium dicendum, quod ſi anima non eſſet, nec aliquis intellectus creatus, veritas, ſecundum quod conſiſtit in operatione animæ, non eſſet. Poſſet tamen remanere, ſecundum quod fundamentum habet in re. Remaneret etiam intentio veritatis intellecta in Deo. Unde cum anima non ſit æterna, nec aliquis intellectus creatus, antequam hæc eſſent, nulla veritas creata erat.

Et ſi obiicitur: Veritas non eſt: ergo veritatem eſſe eſt falſum, quantum ad illud tempus in quo non erat veritas creata: dico quod non ſequitur: quia quando non eſt veritas, nec etiam falſitas eſt. Hoc autem quod non ſit veritas, vel falſitas, non eſt ex defectu veritatis, vel falſitatis quantum ad intentiones ipſarum, ſed ex defectu eorum in quibus veritas habet eſſe. Sicut enim dicimus de univerſalibus, quæ ſunt incorruptibilia, & æterna, quia non corrumpuntur niſi per accidens, ſcilicet quantum ad eſſe quod habent in alio, quod poteſt non eſſe; ita etiam eſt de veritate, & falſitate, quod conſideratæ ſecundum intentiones ſuas, non accidit eis corruptio per ſe, ſed ſolum ſecundum eſſe quod habent in alio: & ex hoc procedit probatio Auguſtini, quia omnis virtus, quæ apprehendit rationem intentionis alicuius, oportet quod ſit virtus non obligata ad corpus, nec dependens a corpore, eo quod virtutes apprehenſivæ, quæ ſunt impreſſæ in organis corporalibus, ut patet in ſenſibus, non apprehendunt intentionem rationis, ut rationem hominis, vel coloris, ſed tantum apprehendunt huiuſmodi, ſecundum quod ſunt particulata. Virtus autem quæ non dependet a corpote, eſt incorruptibilis; & ita probatur quod anima intellectiva eſt immortalis ex eo quod apptehendit veritatem. Virtutes enim ſenſitivæ quamvis ſint veræ in ſuis apprehenſionibus, non tamen apprehendunt rationem ſuæ veritatis, ſicut facit intellectus.

Ad quartum dicendum, quod aliquid non poſſe intelligi non eſſe, contingit dupliciter: vel ex parte ipſius intellecti, vel ex parte intelligentis. Ex parte intellecti, ſicut illud quod de ratione ſua habet eſſe, ſicut eſt Deus, cuius eſſe eſt ſua quidditas, per quam intelligitur. Ex parte intelligentis, ſicut non poteſt intelligi res ſine actu intelligendi: unde ſi actus intelligendi non eſſet, nihil poſſet intelligi: unde non poteſt intelligi actus intelligendi non eſſe. Utroque modo veritas non poteſt intelligi non eſſe: quia verum habet in ratione ſua eſſe, ſecundum quod fundatur in re, & habet in ratione ſua actum intellectus, ſecundum quod completur in anima. Tamen ex hoc non ſequitur quod ſit æterna, niſi ſub hac conditione ſi ab æterno fuiſſet intelligere: quamvis enim non poſſit intelligi de veritate non eſſe, ita ſcilicet quod apprehendatur intentio veritatis, & non apprehendatur eſſe; tamen poſſibile eſt nec iſtum intellectum eſſe, nec illud eſſe in quo veritas fundatur, ſicut aliquando fuit; ſed illa veritas ſola eſt æterna quæ fundatur in eſſe æterno, & intellectu æterno.

Ad quintum dicendum, quod utroque modo veritas enuntiationis poteſt mutari: ſi enim nulla enuntiatio eſſet, veritas enuntiationis non eſſet. (a) Et ad id quod obiicitur, quod adhuc rectum eſſet rem ſignificari: dicimus, quod verum eſt; ſed tamen illa rectitudo nihil eſt aliud quam ſignabilitas rei: & hoc non ponit veritatem ſigni in actu, ſed tantum in potentia. Similiter etiam quando mutatur res, mutatur veritas enuntiationis. Unde ſecundum Philoſophum (in Prædic. cap. de ſubſtantia in ſexta proprietate) eadem propoſitio quandoque poteſt eſſe vera, & quandoque falſa. Et ad id quod ulterius obiicitur, quod implet illud ad quod ordinatum eſt in mente divina: dicendum, quod enuntiatio poteſt dupliciter conſiderari. Vel ut res quædam, & ſic eſt in ipſa veritas rei, ſicut in qualibet re, quando implet illud ad quod ordinata eſt in mente divina; & talis veritas manet in ipſa, etiam mutata re. Vel ut ſignum talis rei, & ſic veritas eius eſt per adæquationem ad rem illam. Mutata autem re, tollitur adæquatio ſigni ad ſignatum, ſine aliqua mutatione ipſius ſigni, quod manifeſtum eſt in relationibus poſſe contingere: unde veritas enuntiationis non manet.

Ad ſextum dicendum, quod pereunte re vera, perit veritas quantum ad illud eſſe quod habet in re illa. Sed tamen poteſt re-

(a) *Al.* Et quod obiicitur: *& ſic infra.*

Digitized by Google

remanere intentio veritatis, ſecundum eſſe quod habet in alia re, vel ſecundum eſſe quod habet in anima. Quæ omnia ſi auferantur, non remanebit veritas niſi in Deo. Nec ille defectus accidit veritati per ſe, ſed per accidens, ut dictum eſt (art. 2. iſtius quæſt.) quia ſecundum Philoſophum [in Prædic. cap. de Subſtantia] deſtructis primis ſubſtantiis, impoſſibile eſt aliquod ceterorum remanere; quamvis univerſalia ſint per ſe incorruptibilia.

Ad ſeptimum dicendum ſimiliter, quod veritas propoſitionum neceſſariarum poteſt deficere per accidens quantum ad eſſe quod habet in anima, vel in rebus, ſi res illæ deficerent: tunc enim non remanerent iſtæ veritates niſi in Deo, in quo ſunt una & eadem veritas.

EXPOSITIO SECUNDAE PARTIS TEXTUS.

Si ergo in una perſona Patris illa invenis quæ plura videntur, & partes non invenis, quia una virtus ſimplex eſt; quanto magis Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus & propter individuam Deitatem unus Deus eſt, & propter uniuſcuiuſque proprietatem tres perſonæ ſunt? Videtur quod ipſe arguat a maiori affirmando. Magis enim videtur quod in una perſona ſimplicitas inveniatur quam in duabus ſimul acceptis. Reſpondeo dicendum, quod eſt locus a minori: quia agit in una perſona Patris, & accipit ea quæ ſunt diverſa ſecundum rationem, ut ſapientiam, virtutem, & huiuſmodi; ſed in duabus perſonis Patris, & Filii accipit hoc quod eſt unum ſecundum rationem, ſcilicet naturam divinam, quæ ſecundum numerum etiam multiplicari non poteſt.

Sicut tres ſtatuæ dicuntur unum aurum. Videtur hoc eſſe falſum: quia materia non prædicatur de compoſito, cum ſit pars. Et dicendum, quod hoc eſt verum in naturalibus, quorum materia non eſt tota ſubſtantia eorum, ſicut in artificialibus, quæ ordinantur in genere ſubſtantiæ per ſuam materiam, ut Commentator dicit in II. de Anima [text. VIII.] formæ enim artificiales accidentia ſunt.

Subſtantia ſignificat communem, & circumplectivam ſpeciem homoideon, ideſt ſimilium ſpecie, hypoſtaſeon, ideſt perſonarum; ideſt, ſubſtantia quæ communis in divinis dicitur, ſe habet ad modum ſpeciei, quæ colligit plura individua. Sic enim in eſſentia tres perſonæ uniuntur, non ita quod in divina eſſentia ſit ſpecies, ut Magiſter exponit.

Dicuntur enim aliqua differre numero quæ ita differunt ut hoc non ſit aliud. Ratio huius diſtinctionis hæc eſt: quia diverſitas ſecundum numerum in his quæ ſimpliciter numerantur, eſt ex diviſione eſſentiæ: unde unum individuum non eſt alterum, nec aliquid quod eſt in uno, idem numero eſt in alio; ſed numerus in divinis perſonis conſequitur diſtinctionem relationum, quæ quidem diſtinguunt ſuppoſita, ſed non dividunt eſſentiam: & ideo Pater non eſt Filius, ſed tamen quod eſt in Patre, eſt etiam in Filio.

Præterea cum Deus dicatur trinus, non tamen debet dici triplex. Huius ratio eſt, quia triplicitas eſt quædam proportio contenta ſub multiplicitate, quæ eſt inæqualitatis ſpecies; & ideo ubi eſt triplicitas, oportet inæqualitatem eſſe.

DISTINCTIO XX.

Oſtenſo quod aliqua perſonarum aliam non ſuperat magnitudine, nunc oſtendit quod alia non excedit aliam potentia.

NUnc oſtendere reſtat, quomodo aliqua harum perſonarum aliam non excellat potentia; ut ſicut una & indifferens eſt magnitudo trium, ita una & indifferens monſtretur potentia trium. Sciendum eſt ergo, quod non eſt potentior Pater Filio, nec Filius, vel Pater Spiritu ſancto. Nec maiorem potentiam habent duo, vel tres ſimul, quam ſingulus eorum: quia nec plus poteſt Pater ſimul, & Filius, quam ſolus Spiritus ſanctus. Nec hi tres ſimul plus poſſunt quam ſingulus eorum: quia omnipotentiam quam habet Pater, & Filius accepit naſcendo, & Spiritus ſanctus procedendo. Quod Auguſtinus rationibus, & auctoritatibus probabiliter

ter aſtruit in Lib. (III. cap. II.) contra Maximinum, qui dicebat Patrem meliorem, ac potentiorem Filio.

Quod non poteſt minus Filius quam Pater.

„ NIhil (inquit) Patre minus habet ille qui dicit (Ioan. XVI. 15.) Omnia quæ habet Pater , mea ſunt. Nam ſi minus habet in poteſtate aliquid quam Pater, non ſunt eius omnia quæ habet Pater. Sed eius ſunt omnia quæ habet Pater. Tantam ergo habet poteſtatem Filius quantam Pater. AEqualis ergo eſt Patri. Non enim poteſt qui accepit, inæqualis eſſe ei qui dedit. Tu autem hoc de potentia ſapis, quod potens ſit Filius, ſed potentior Pater; ut ſecundum doctrinam veſtram, potens potentem potuerit generare, vel gignere, & non omnipotens omnipotentem. Habet ergo Pater omnipotentiam, quam non habet Filius. Et ſi hoc eſt, falſum eſt quod ait Filius: Omnia quæ habet Pater, mea ſunt. “

Hoc verum fatebatur hæreticus, ex quo progrediebatur ad falſa.

„ SEd inquis: Pater a nemine potentiam accepit, Filius autem a Patre. Fatemur & nos Filium accepiſſe potentiam ab illo de quo natus eſt potens; Patri vero potentiam nullus dedit, quia nullus eum genuit. Gignendo enim dedit Pater potentiam Filio, ſicut omnia quæ habet in ſubſtantia ſua, gignendo dedit ei quem genuit de ſubſtantia. “ (Ubi ſupra.)

Quæſtio Auguſtini, qua arctat hæreticum.

„ SEd quæritur, utrum ei tantam quanta ipſi eſt potentiam Pater Filio dederit, an minorem. Si tanta non ſolum potentem, ſed etiam omnipotentem genuiſſe omnipotens intelligitur. Si vero minorem; quomodo omnia quæ habet Pater, Filii ſunt? Si Patris omnipotentia Filii non eſt; non omnia proculdubio quæ habet Pater, Filii ſunt. (1) At omnia quæ habet Pater, Filii ſunt. Omnipotentia ergo Patris, etiam eſt Filii. Non eſt ergo Pater potentior Filio. “ (Ibid.)

Aliter probat Filium æqualem Patri.

ITem alio modo probat Filium æqualem Patri contra Maximinum (Lib. eod. cap. VII.) ita dicens. „ Tu dicis, quod Pater genuit Filium minorem ſeipſo: in quo & Patri derogas: qui ſi Filium unicum minorem genuit, aut non potuit, aut non voluit gignere æqualem. Si dicis, quia non voluit, eum invidum eſſe dixiſti. Si autem non potuit, ubi eſt omnipotentia Dei Patris? Prorſus ad hunc articulum res colligitur, ut Deus Pater æqualem ſibi gignere Filium aut non potuerit, aut noluerit. Si non potuit, infirmus; ſi noluit, invidus invenitur. Sed utrumque hoc falſum eſt. Patri ergo Filius verus æqualis eſt. “ Genuit ergo Pater ſibi æqualem Filium, & ab utroque procedit utrique æqualis Spiritus ſanctus. „ Si enim formam ſuam (ut ait Auguſtinus contra eumdem ibid. cap. XV.) Pater in unico Filio plenam gignere potuit, nec tamen plenam genuit, ſed minorem; cogimini Patrem invidum dicere. Plenum ergo Deum, & æqualem ſibi genuit Filium. “

(1) *Al.* Omnia Filii ſunt.

Per ſimile oſtendit quod non minorem Pater Filium genuit.

HOc autem per ſimilitudinem humanam ita eſſe demonſtrat (ibidem) inquiens:
„ Homo pater, ſi potuiſſet, æqualem filium genuiſſet. Quis ergo audeat di-
„ cere, quod hoc Omnipotens non potuit? Addo etiam. Si poſſet homo, maio-
„ rem, melioremque ſeipſo gigneret filium; ſed maius, vel melius Deo quicquam
„ eſſe non poteſt. Deus ergo cur non æqualem, ut ais, Filium genuit, cui nec
„ anni neceſſarii fuerunt, per quos adimpletur æqualitas, nec omnipotentia de-
„ fuit? An forte noluit? Ergo (quod abſit) invidit. Sed non invidit. AEqualem
„ ergo genuit Filium. Credamus ergo Filium ei eſſe æqualem. “

Opinionem hæretici ponit, ut deſtruat.

„ SEd forte dices: Eo ipſo Pater eſt maior Filio, quia de nullo genitus, ge-
„ nuit tamen æqualem. Ad quod cito reſpondebo: Immo ideo non eſt Pater
„ maior Filio, quia æqualem ſibi genuit. Originis enim quæſtio eſt iſta, quis de
„ quo ſit; æqualitatis autem, qualis, aut quantus ſit: “ quod eſt dicere, ad originem pertinet quæſtio qua quæritur, quis de quo ſit; ad æqualitatem vero illa qua quæritur, qualis, aut quantus quis ſit. Nec cum dicitur Filius a Patre genitus, oſtenditur inæqualitas ſubſtantiæ, ſed ordo naturæ: non quo alter prior eſſet altero, ſed quo alter eſt ex altero. Non ergo ſecundum hoc quod Pater genuit, & Filius genitus eſt, vel Spiritus ſanctus ab utroque procedit, æqualitas, vel inæqualitas ibi exiſtit: quia non ſecundum hoc alia perſona alii æqualis, vel inæqualis dicitur. Ecce æqualitas Trinitatis, & una eademque ſubſtantia, quantum breviter potuimus, demonſtrata eſt in ſuperioribus (a diſt. XIX. hucuſque) qualiter ſcilicet aliqua trium perſonarum quamlibet aliam nec æternitate, nec magnitudine, nec potentia excellat.

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam probavit æqualitatem perſonarum in magnitudine, hic oſtendit earum æqualitatem in poteſtate: & dividitur in partes duas. Primo proponit intentum; ſecundo propoſitum probat rationibus Auguſtini, ibi, *Nihil, inquit, Patre minus habet ille qui dicit: Omnia quæ habet Pater, mea ſunt.* Et hæc dividitur in duas. In prima Auguſtinus probat propoſitum per auctoritatem; in ſecunda per rationem, ibi, *Item alio modo probat Filium æqualem Patri.* Circa primum duo facit. Primo enim ponitur probatio Auguſtini; ſecundo refellitur duplex hæreticorum reſponſio, ibi, *Tu autem hoc de potentia ſapis, quod potens ſit Filius, ſed potentior Pater.* Probatio talis eſt. Si Filius minus habet in poteſtate quam Pater, non omnia habet quæ Pater habet. Sed omnia quæ Pater habet, Filius habet, ut dicitur Ioan. XVII. Ergo non habet minus in poteſtate quam Pater, & ita eſt æqualis Patri in poteſtate.

Tu autem hoc de potentia ſapis, quod potens ſit Filius, ſed potentior Pater. Hic refelluntur reſponſiones hæretici: & dividitur in duas partes, ſecundum duas reſponſiones. Secunda ibi, *Sed inquis: Pater a nemine potentiam accepit.* Prima reſponſio hæretici ad auctoritatem inductam, eſt talis. Verum eſt quod quidquid habet Pater, habet Filius, ſicut bonitatem, ſapientiam, potentiam, & huiuſmodi; ſed non tantum habet de unoquoque quantum Pater. Hoc enim non videtur haberi ex auctoritate inducta. Quod refellit Auguſtinus hoc modo. Omnia quæ habet Pater, habet Filius. Sed omnipotentiam habet Pater. Ergo & Filius: & ſic tantumdem habet de potentia. Reſponſio ſecunda talis eſt. Etſi Filius habet omnia quæ Pater, tamen hoc ipſo Pater potentior oſtenditur quod hoc Filio dedit. Quod refellit Auguſtinus hoc modo. Verum eſt quod Pater potentiam Filio dedit. Aut ergo dedit ſibi æqualem, vel non. Si æqualem, tunc ſicut Pater eſt omnipotens, & Filius eſt omnipotens. Si non æqualem, ergo non omnia quæ Pater habet, Filius habet.

Item alio modo probat Filium æqualem Patri. Hic ponitur ſecunda probatio per rationem:

nem: & circa hoc tria facit. Primo ponit rationem; ſecundo confirmat per ſimilitudinem, ibi, *Hoc autem per ſimilitudinem humanam ita eſſe demonſtrat*; tertio refellit hæretici reſponſionem, ibi, *Sed forte dices: Eo ipſo Pater eſt maior Filio, quia de nullo genitus*. Probatio talis eſt. Si Pater genuit Filium minorem ſe in poteſtate, aut potuit eum gignere æqualem, & noluit; aut voluit, ſed non potuit. Si potuit, ſed non voluit, invidus fuit; ſi voluit, ſed non potuit, omnipotens non fuit: quorum utrumque eſt impoſſibile. Ergo impoſſibile eſt Filium non eſſe æqualem Patri in poteſtate: & ad hoc inducit ſimilitudinem de generatione humana, ut patet in littera.

Sed forte dices: Eo ipſo Pater eſt maior Filio, quia de nullo genitus, genuit tamen æqualem. Hic refellit reſponſionem hæretici. Poſſet enim dicere, quod eo ipſo quo Filius eſt a Patre, eſt inæqualis ſibi. Quod refellit Auguſtinus ſic. AEqualitas, & inæqualitas attenditur ſecundum quantitatem, & non ſecundum relationem. Sed hoc quod dicimus Filium eſſe a Patre, non deſignat niſi relationem originis. Ergo ex hoc non oſtenditur inæqualitas Patris ad Filium.

QUAESTIO I.

Hic quæruntur tria.
Primo. An Filius ſit omnipotens.
Secundo. An ſit æqualis Patri in omnipotentia.
Tertio. Utrum ſit aliquis ordo inter Patrem & Filium.

ARTICULUS I.

Utrum Filius ſit omnipotens.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod Filius non ſit omnipotens. Potentia enim, ut dictum eſt (diſt. VII. qu. I. art. I.) dicitur ſecundum virtutem ad opus. Sed aliqua operatio eſt quæ pertinet ad omnipotentiam Patris, in quam non poteſt Filius, ſcilicet generatio activa: non enim Filius poteſt generare, ut ſupra (diſt. ead. qu. II. art. 2.) habitum eſt. Ergo videtur quod non ſit omnipotens.

2. Præterea. Deus dicitur omnipotens, quia omnia poteſt quod ſimpliciter poſſibile eſt. Sed maximum poſſe Patris oſtenditur in generatione Filii: maius enim eſt generare Filium in infinitum quam creare cælum, & terram. Cum igitur iſtud poſſe Filio detrahatur, videtur quod non ſit omnipotens.

3. Si dicas, quod poſſe generare non eſt aliquid, ſed *ad aliquid*, & ita quamvis Filius non poſſit generare, non tamen ſequitur quod non poſſit omnia; contra. Cum dico omnia, includo univerſaliter omnia entia. Sed relativa continentur in entibus. Ergo videtur quod diſtributio etiam fiat pro relativis.

4. Si dicas, quod intelligitur reſpectu omnium creaturum, & non reſpectu eorum quæ in Deo ſunt; contra. Secundum hoc ratio Auguſtini in littera poſita nihil valeret. Arguit enim, quod ſi Pater non potuit generare Filium æqualem ſibi, non fuit omnipotens. Ergo videtur quod omnipotentia Patris etiam ad generationem Filii ſe extendat. Sed Filius non poteſt generare. Ergo non habet omnipotentiam.

In contrarium eſt quod in ſymbolo (Athanaſii) dicitur: *Omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens Spiritus ſanctus*.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ſine omni dubio concedendum eſt, Filium Dei omnipotentem eſſe, ſicut & Pater; & tamen dicimus quod Filius non poteſt generare. Unde ad intellectum huius videndum eſt, quod Deus dicitur omnipotens, quia omnia poteſt, & quidquid eſt aliquid, vel ens, poteſt Deus. Sed notandum, quod relatio alio modo dicitur eſſe aliquid quam alia entia. In aliis enim entibus unumquodque dicitur dupliciter eſſe, & quantum ad eſſe ſuum, & quantum ad rationem quidditatis ſuæ; ſicut ſapientia ſecundum eſſe ſuum aliquid ponit in ſubiecto; & ſimiliter ſecundum rationem ſuam ponit naturam quamdam in genere qualitatis. Sed relatio eſt aliquid ſecundum eſſe ſuum, quod habet in ſubiecto; ſed ſecundum rationem ſuam non habet quod ſit aliquid, ſed ſolum quod ad aliud referatur: unde ſecundum rationem ſuam non ponit aliquid in ſubiecto: propter quod Boetius dicit, quod relativa nihil prædicant de eo de quo dicuntur. Inde etiam eſt quod invenitur aliquid relatum in quo eſt tantum relatio rationis, & non ponitur ibi aliquid ſecundum rem, ſicut cum ſcibile refertur ad ſcientiam. Et hoc eſt verum tam in relationibus quæ de Deo dicuntur, quam de illis quæ in creaturis ſunt; ſed diverſimode: quia relatio quæ habet eſſe in creatura, habet aliud eſſe quam ſit eſſe ſui ſubiecti: unde eſt aliquid aliud

a ſuo

a ſuo ſubiecto: ſed in Deo nihil eſt quod habeat eſſe aliud ab ipſo: eſſe enim ſapientiæ eſt ipſum eſſe divinum, & non ſuperadditum, & ſimiliter eſſe paternitatis. Unde relatio, quantum ad eſſe ſuum, ſecundum quem ſolum modum debetur ei quod ponat aliquid, eſt eſſentia divina; ſed ſecundum rationem ſuam, per quam habet diſtinguere unam perſonam ab alia, non debetur ei quod dicat aliquid, ſed potius ad aliquid. Unde quamvis Pater habeat paternitatem, quam Filius non habet, & paternitas ſit aliquid; non tamen Pater habet aliquid quod Filius non habeat. Sicut paternitas eſt eſſentia; Filius non habet paternitatem: ideo tamen non ſequitur quod Pater eſſentiam aliquam habeat qua careat Filius. Si autem Pater haberet ſapientiam, & non Filius, haberet aliquid Pater quod non haberet Filius: quia ſapientia dicit aliquid in ſapiente etiam ſecundum rationem ſuam. Similiter dico, quod cum generare in divinis ſit relatio quædam, & ſit aliquid, quamvis Pater poſſit generare, & non Filius, non ſequitur quod poſſit aliquid Pater quod non poſſit Filius; ſed bene ſequeretur, ſi Pater poſſet intelligere, & non Filius, quod Pater poſſet aliquid quod non poſſet Filius; ſicut Pater eſt Pater, & eſſe Patrem eſt aliquid eſſe; & tamen cum Filius non ſit Pater, nullum eſſe eſt Patris, quod non ſit Filii: quia omne eſſe in divinis eſt eſſentiæ: & ſimiliter omne ad aliquid eſt ibi ſecundum rationem eſſentiæ, vel ſecundum rationem attributorum.

Ad primum ergo dicendum, quod generatio ſignificat relationem per modum operationis, & etiam eſt operatio aliqua divinæ naturæ ſecundum Damaſcenum (Lib. I. Fid. orth. cap. VIII.) Et quamvis generatio non conveniat Filio, non tamen ſequitur quod aliqua operatio conveniat Patri quæ non conveniat Filio: una enim & eadem operatione Pater generat, & Filius naſcitur; ſed hæc operatio eſt in Patre, & Filio, ſecundum aliam & aliam relationem.

Ad ſecundum dicendum, quod nullum poſſe detrahitur Filio; ſed illo eodem poſſe quo Pater generat, Filius generatur, ut ſupra (in cor. art.) dictum eſt.

Ad tertium dicendum, quod ſub omnibus comprehenditur *ad aliquid*, quantum ad hoc quod habet eſſe: ſic enim *ad aliquid* eſt aliquid de omnibus, ſed non quantum ad rationem *ad aliquid*, ſecundum quod ad aliud refertur: ſic enim non habet quod ſit aliquid ſimpliciter.

Ad quartum dicendum, quod omnipotentia Dei poteſt comparari ad aliquid vel ſicut ad operatum vel ſicut ad operationem. Sicut ad operatum, non comparatur ad aliquid quod in ipſo ſit: quia in Deo nihil eſt factum; & ſic omnipotentia eſt reſpectu creaturarum ſolum; ſed comparatur ſicut ad operationem ad hoc quod in ipſo eſt, præcipue cum nulla operatio ſit ipſius quæ ſit extra eſſentiam eius. Unde omnipotentia Patris extenditur & ad generare, & ad intelligere, & creare, & breviter ad omnia quæ perfectionis ſunt: & propter hoc patet quod ratio Auguſtini efficax eſt. Nec tamen ſequitur quod Filius non ſit omnipotens, ſi non poteſt generare Filium æqualem ſibi, ratione prædicta. Sequeretur tamen in Patre, quia Patri non deeſt relatio, quæ ſignificatur in generatione activa. Unde ſi negaretur ab eo perfectio generationis, oporteret quod eſſet defectus in ipſa operatione inquantum operatio eſt; & hoc redundaret in defectum potentiæ. Sed a Filio removetur activa generatio non niſi ratione relationis importatæ. Relatio autem, inquantum huiuſmodi, nullum ordinem ad potentiam habet, ut ex dictis (diſtin. II. quæſt. unic. art. 5.) patet.

ARTICULUS II.

Utrum Filius ſit æqualis Patri.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Filius non ſit æqualis Patri in omnipotentia. Sicut enim infra dicitur (diſtin. XXXI. quæſt. unic. art. 2.) potentia appropriatur Patri, non autem Filio. Ergo videtur quod magis Patri quam Filio conveniat; & ſic non ſunt æquales in potentia.

2. Præterea. Inter habere aliquid ab alio perſonaliter, & eſſentialiter, & non habere aliquid ab alio nec perſonaliter, nec eſſentialiter, medium eſt habere aliquid ab alio perſonaliter, & non eſſentialiter. Sed non habere aliquid ab alio nec perſonaliter, nec eſſentialiter, quod convenit Patri, dignitatis, & auctoritatis eſt; habere autem aliquid ab aliquo perſonaliter, & eſſentialiter, quod creaturæ competit, minorationem ponit, & defectum creaturæ reſpectu Creatoris. Ergo cum medium ſapiat naturam extremorum, videtur quod habere ab alio perſonaliter, & non eſſentialiter, quod Filio competit, ſecundum aliquid ſit dignitatis, quod eſt ſcilicet non habere ab alio eſſentialiter, & ſecundum aliquid ponat de-

fe-

fectum, & minorationem, quod eſt ab alio habere perſonaliter, & ſic Filius eſt minus potens quam Pater.

3. Item. Ita videmus in creaturis, quod nihil receptum ab aliquo eſt æque potens illi a quo recipitur, ſicut lumen in aere non eſt æque potens lumini in ſole. Sed potentia eſt recepta in Filio a Patre. Ergo videtur quod Filius non ſit æqualis Patri in potentia.

4. Præterea. Illud quod agit per alium, videtur eſſe potentius eo per quod agit. Sed Pater agit per Filium, & non e converſo. Ergo Pater eſt potentior Filio.

Contra. Potentia radicatur in eſſentia. Sed eſt una eſſentia Patris, & Filii numero. Ergo & una potentia: ergo non eſt aliqua inæqualitas in potentia, cum omnis inæqualitas diverſitatem ponat: ſicut enim unum in quantitate facit æquale, ita diverſum facit inæquale: quod concedimus.

Ad primum igitur dicendum, quod potentia appropriatur Patri, non quia magis ſibi conveniat quam Filio, ſed quia maiorem ſimilitudinem habet cum proprietate Patris quam cum proprietate Filii: potentia enim habet rationem principii, & Pater eſt principium non de principio.

Ad ſecundum dicendum, quod habere eſſentialiter, & perſonaliter ab alio, importat defectum ſolum quantum ad hoc quod eſt habere ab alio eſſentialiter, idest in diverſitate eſſentiæ: ex hoc enim cauſatur inæqualitas magnitudinis, & potentialitatis: quia inæqualitatis cauſa eſt diverſitas, ſicut unitas æqualitatis, ut dictum eſt (in argum. Sed contra iſtius artic.) & quantum ad hoc Filius non eſt medium inter Patrem & creaturam, immo æquali, & eadem dignitate convenit Filio, ſicut & Patri non habere ab alio eſſentialiter.

Ad tertium dicendum, quod in inferioribus quandoque recipitur aliquid in eadem virtute quæ eſt in eo a quo recipitur, quando ſcilicet recipiens eſt proportionatum ad recipiendum totam virtutem dantis, ſicut patet in omni generatione univoca, ut quando homo generat hominem, & ignis ignem; quandoque autem non recipitur tota virtus: & hoc eſt ex defectu recipientis, quod non eſt proportionatum ad recipiendum totum quod agens influere poteſt, ſicut corpora inferiora ſe habent ad actionem ſolis; vel forte ex defectu agentis, cuius virtus eſt deficiens a communicatione ſuæ ſimilitudinis; ſicut úna ſcintilla non poteſt calefacere aliquod lignum, etiam multum diſpoſitum. Sed in divinis non eſt defectus ex parte dantis, neque ex parte accipientis, cum una & eadem ſit virtus utriuſque; & ideo quantam potentiam Pater habet, tantam accipit Filius ab eo.

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur Pater operari per Filium, non ponitur aliquis gradus poteſtatis, ſed ſignatur auctoritas in Patre, ut dictum eſt [diſt. xv. quæſt. unic. art. 4.]

ARTICULUS III.

Utrum in divinis perſonis ſit ordo.

I. qu. XXIV. *ar.* 3.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod in divinis perſonis non ſit ordo. Ut enim dicit Auguſtinus Lib. de Trinit. [XIX. de Civit. Dei cap. XIII.] *ordo eſt parium diſpariumque ſua cuique tribuens loca diſpoſitio*. Sed in divinis perſonis non competit aliqua localis diſpoſitio. Ergo videtur quod nec ordo.

2. Præterea. Boetius dicit Lib. I. de Trin. [cap. IV.] *Eos ſequitur differentia Deitatis, qui in Trinitate gradus conſtituunt*. Sed ubicumque eſt ordo, eſt aliquis gradus. Ergo ſi in divinis perſonis eſt ordo, videtur quod ſequatur diverſitas Deitatis. Hoc autem eſt impoſſibile. Ergo perſonæ divinæ non habet ordinem.

3. Præterea. Ubi eſt eadem æternitas, ſimplicitas, & dignitas, non videtur eſſe aliquis ordo: æternitas enim æqualis excludit ordinem temporis, ſimplicitas æqualis ordinem cauſæ ad cauſatum, & partis ad totum, & æqualis dignitas ordinem dignitatis. Sed in Patre, & Filio eſt eadem numero æternitas, ſimplicitas, & dignitas. Ergo non eſt aliquis ordo.

4. Item. Quidquid eſt in divinis, aut ſignificat eſſentiam, aut notionem. Sed ordo non pertinet ad eſſentiam divinam, in qua nulla eſt diſtinctio, nec ad notionem, quia nulla notio communis eſt tribus perſonis, ſicut ordo. Ergo videtur quod in divinis perſonis non ſit ordo.

5. Contra. Ubicumque eſt pluralitas ſine ordine, ibi eſt confuſio. Sed in divinis perſonis eſt pluralitas, & non confuſio. Ergo ibi eſt ordo.

6. Hic etiam videtur, quod Spiritus ſanctus dicitur tertia in Trinitate perſona; & hoc dicit aliquem ordinem.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius quæritur, an ſit ibi ordo naturæ: & videtur quod non. Quia omnis ordo importat aliquam diſtinctionem. Sed in natura divina nulla eſt diſtinctio. Ergo nec naturæ divinæ eſt aliquis ordo; & ita in divinis perſonis non eſt ordo naturæ.

2. Præterea. Natura divina eſt idem quod eſſentia. Sed nihil eſt dictu quod in divinis perſonis ſit ordo eſſentiæ. Ergo nec naturæ.

In contrarium eſt quod in littera dicitur.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum, quod ordo in ratione ſua includit tria, ſcilicet rationem prioris, & poſterioris: unde ſecundum omnes illos modos poteſt dici eſſe ordo aliquorum, ſecundum quos aliquis altero prius dicitur, & ſecundum locum, & ſecundum tempus, & ſecundum omnia huiuſmodi. Includit etiam diſtinctionem, quia non eſt ordo aliquorum niſi diſtinctorum. Sed hoc magis præſupponit nomen ordinis quam ſignificet. Includit etiam tertio rationem ordinis, ex qua etiam ordo in ſpeciem trahitur. Unde unus eſt ordo ſecundum locum, alius ſecundum dignitatem, alius ſecundum originem, & ſic de aliis: & iſta ſpecies ordinis, ſcilicet ordo originis, competit divinis perſonis. Unde dico, quod ordo originis ſignatur cum dicitur ordo naturæ, ſecundum quod dicitur natura a Philoſopho V. Metaph. (text. v.) ex qua pullulat pullulans primo. Unde nomen naturæ importat rationem originis; & ſic iſta duo nomina, *ordo naturæ*, ſumuntur in vi unius nominis, ad ſignificandum ſpeciem ordinis: quæ quidem ſpecies ſalvatur in divinis perſonis quantum ad rationem differentiæ, ſcilicet originem, & non quantum ad rationem generis, ſcilicet prioritatem, & poſterioritatem, ut in pluribus aliis dictum eſt. Et hoc patet ex diffinitione Auguſtini quam ponit (III. contra Maxim. cap. xiv.) quod ordo naturæ eſt quo aliquis eſt ex alio, in quo ponitur differentia originis, & non prior alio, in quo removetur ratio generis. Unde non eſt concedendum, quod ſit ibi ordo ſimpliciter, ſed ordo naturæ.

Ad primum igitur dicendum, quod illa diffinitio Auguſtini datur de ordine ſecundum locum, qui divinis perſonis non competit.

Ad ſecundum dicendum, quod gradus dicit quamdam ſpeciem ordinis, ſcilicet ſecundum dignitatem, vel perfectionem, vel locum: & nullus horum competit divinis perſonis; & ideo nec gradus.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit de ordine quantum ad rationem generis, prout ponit prius, & poſterius: quod nullo modo divinis competit.

Ad quartum dicendum, quod hoc nomen *ordo* ſignificat notionem, non tamen in ſpeciali, ſed in communi, quæ determinatur ſecundum diverſa adiuncta; ut cum dicitur ordo Patris ad Filium, ſignificatur notio quæ eſt paternitas; & cum dicitur ordo Filii ad Patrem, ſignificatur notio quæ eſt filiatio; & ſimiliter patet in aliis: & ſimiliter etiam eſt de hoc nomine *principium*, quod aliam notionem ſignificat, cum dicitur Pater principium Filii, & cum dicitur principium Spiritus ſancti.

Ad quintum dicendum, quod ordo originis ſufficit ut confuſio non ponatur, & ad hoc quod Spiritus ſanctus dicatur tertia perſona.

Unde patet ſolutio ad ſextum.

SOLUTIO II.

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum, quod eſt ibi ordo naturæ, non tamen ita quod natura ordinetur, vel quod Pater naturaliter prior ſit Filio; ſed ita quod dicat rationem ordinis, ſecundum quod in natura importatur origo. Et quamvis ſecundum rem ſit idem divina natura quod eſſentia, tamen ratio originis non importatur in nomine eſſentiæ, ſicut in nomine naturæ, ratione enim differunt; & ideo non poteſt dici ordo eſſentiæ, ſicut ordo naturæ.

Et per hoc patet reſponſio ad ea quæ obiiciuntur.

EXPOSITIO TEXTUS.

Nam ſi minus habet in poteſtate aliquid quam Pater, non ſunt eius omnia quæ habet Pater. Videtur quod ratio Auguſtini non valeat, ſed mutet quid in quantum, ſic arguens. Omnia quæ habet Pater, habet Filius. Ergo Filius non habet minorem potentiam quam Pater. Nec etiam videtur valere hoc quod poſtea de omnipotentia inducit, quia omnipotentia etiam nominat quantitatem potentiæ; & ideo idem peccatum videtur eſſe utrobique. Sed dicendum, quod quamvis non valeat ex modo arguendi, valet tamen ex natura rei de qua argumentum ſumitur: non enim poteſt hoc

quod

Google

quod habet Pater, Filius habere, niſi idem in numero non mutatum : unde oportet quod quantum eſt in Patre, tantum etiam ſit in Filio.

Si dicis, quia non voluit, eum invidum eſſe dixiſti. Videtur quod non ſequitur : quia per eumdem modum poſſet probari quod nullam creaturam meliorem quam fecit, facere potuiſſet. Sed dicendum, quod non eſt ſimile: quia ſi negatur rei illud quod ſibi debetur, invidiæ eſt; non autem ſi non datur quod ei non debetur. Filio autem ex natura Deitatis æqualitas generantis debetur: unde invidia eſſet ſi ſibi ſubtraheretur. Non autem debetur creaturæ, ſecundum naturam ſuam amplior perfectio quam illud quod conſequitur principia naturæ: unde ſi aliquid in natura rationali ſuperadditur, gratiæ imputatur: unde etiam ſine invidia ſubtrahi poſſet.

AEqualitatis autem, qualis, aut quantus ſit. Videtur hoc eſſe falſum: quia unitas qualitatis non cauſat æqualitatem, ſed ſimilitudinem, ut in V. Metaphyſ. (text. XI.) Philoſophus dicit. Sed dicendum, quod in divinis non attenditur æqualitas, niſi ſecundum quantitatem virtutis. Hæc autem quantitas in qualitate fundatur; & ideo dicitur ſecundum qualitatem æqualitas attendi.

DISTINCTIO XXI.

Quæritur, quomodo poſſit dici ſolus Pater, vel ſolus Filius, vel ſolus Spiritus ſanctus, cum ſint inſeparabiles.

HIc oritur quæſtio, trahens originem ex prædictis. Dictum eſt enim ſupra (diſt. XIX. & XX.) quod tantus eſt ſolus Pater, vel ſolus Filius, vel ſolus Spiritus ſanctus, quantum ſimul illi tres; & quod duæ, vel tres perſonæ ſimul, non ſunt maius aliquid quam una perſona ſola. Ideo quærit Auguſtinus in VI. Lib. de Trinit. (cap. VII.) quomodo hæc ſane dici poſſint, cum nec Pater ſit ſolus, nec Filius, nec Spiritus ſanctus; (1) ſed ſemper, & inſeparabiliter & Filius cum Patre, & Pater cum Filio, & Spiritus ſanctus cum utroque. Inſeparabiles enim ſunt hæ tres perſonæ. Ad quod ita reſpondet Auguſtinus in eodem (loc. cit.) „ Solum (2) Deum Patrem dicimus, non quia ſeparatur a Filio, vel Spiritu ſancto; „ ſed hoc dicentes ſignificamus quia illi ſimul cum eo non ſunt Pater. Solus enim „ Pater, Pater eſt. Quod non dicitur, quia ipſe ſit ſolus, ideſt ſine Filio, vel „ Spiritu ſancto; ſed per hoc Filius, & Spiritus ſanctus a paternitatis conſortio ex„ cluduntur. Ita & cum dicitur ſolus Filius, Filius eſt; vel ſolus Spiritus ſanctus, „ Spiritus ſanctus eſt: non dividitur Filius a Patre, vel Spiritus ſanctus ab utro„ que; ſed a conſortio filialis proprietatis excluduntur Pater, & Spiritus ſanctus, „ & a conſortio proceſſibilis proprietatis excluduntur Pater, & Filius. Cum ergo „ dicitur: Tantus eſt ſolus Pater, quantum ſimul illi tres: per hoc quod dicitur, „ Solus, non ſeparatur Pater ab aliis; ſed hic eſt ſenſus. Solus Pater, ideſt Pa„ ter, qui ita Pater eſt quod nec Filius, nec Spiritus ſanctus tantus eſt &c." Similiter intellige cum dicitur: Solus eſt Filius, vel ſolus eſt Spiritus ſanctus. Solus ergo Pater dicitur, ut ait Auguſtinus in eodem (Lib. cap. IX.) quia non niſi ipſe ibi Pater eſt; & ſolus Filius, quia non niſi ipſe ibi Filius eſt; & ſolus Spiritus ſanctus, quia non niſi ipſe ibi Spiritus ſanctus eſt.

Utrum poſſit dici: Solus pater eſt Deus, ſolus Filius eſt Deus, vel ſolus Spiritus ſanctus eſt Deus: vel Pater eſt ſolus Deus, Filius eſt ſolus Deus, Spiritus ſanctus eſt ſolus Deus.

POſt hoc quæritur, utrum, ſicut dicitur, Solus Pater eſt Pater, vel ſolus Filius eſt Filius; ita poſſit dici, Solus Pater eſt Deus, vel ſolus Filius eſt Deus, & ita

(1) *Al.* ſed inſeparabiliter. (2) *Al.* deeſt Deum.

Digitized by Google

& ita de Spiritu ſancto; aut Pater eſt ſolus Deus, Filius eſt ſolus Deus. Ad quod dicimus, quod Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus dicitur, & eſt unus Deus. Et hæc Trinitas proprie ſimul dicitur ſolus Deus eſſe, ſicut ſolus ſapiens, ſolus potens. Sed non videtur debere dici a nobis, verbis noſtris utentibus, niſi ubi ſermo auctoritatis occurrit: Solus Pater eſt Deus, vel Pater eſt ſolus Deus: ita de Filio, & Spiritu ſancto dicimus. Unde Auguſtinus in VI. Lib. de Trinit. (cap. IX.) ait: „ Quoniam oſtendimus quomodo poſſit dici, Solus Pater, vel ſolus Filius; „ conſideranda eſt illa ſententia qua dicitur, non eſſe ſolum Patrem Deum verum „ ſolum, ſed Patrem, & Filium, & Spiritum ſanctum. " Ecce habes, quia non ſolus Pater dicendus eſt eſſe ſolus verus Deus. Item in eodem (ubi ſupra.) „ Si „ quis interroget, utrum Pater ſolus ſit Deus; quomodo reſpondebimus non eſſe? „ Niſi forte ita dicamus, eſſe quidem Patrem Deum, ſed non eum eſſe ſolum „ Deum. Eſſe autem ſolum Deum dicamus Patrem, & Filium, & Spiritum ſan„ ctum. " Ecce & hic habes, quia Pater non debet dici ſolus Deus. Atque hic „ ſolum" in parte ſubiecti tantum accipere quidam volunt; in parte vero prædicati ſi ſit, concedunt quod Pater eſt ſolus Deus. Sed ex verbis Auguſtini videtur oſtendi, quod proprie ſolus Deus dici debeat tota Trinitas: & hæc Trinitas, ut ait Auguſtinus contra Maximinum (III. Lib. cap. XII. & XIII.) intelligitur cum Apoſtolus dicit (I. Tim. VI. 15.) „ Beatus, & ſolus potens: „ & ibi (Rom. XVI. 27.) „ Soli ſapienti Deo: " & ibi (I. Tim. I. 17.) „ Inviſibili ſoli Deo. " Non enim hæc de ſolo Patre accipienda ſunt, ut contendebat Maximinus, & alii hæretici; ſed de Trinitate, ſicut & illud (ibid. VI. 16.) „ Solus habet immortali„ tatem: " quia ſecundum rectam fidem ipſa Trinitas eſt unus ſolus Deus, beatus, potens, ſapiens, inviſibilis. Unde Auguſtinus in eodem (Lib. cap. XIII.) „ Cum „ unus Deus ſit Trinitas, hæc ſit nobis ſolutio quæſtionis, ut intelligamus ſolum „ Deum ſapientem, ſolum potentem, Patrem, & Filium, & Spiritum ſanctum, „ qui eſt unus, & ſolus Deus. "

Quomodo Trinitas dicatur ſolus Deus, cum ipſa ſit cum ſpiritibus, & animabus ſanctis.

Sed iterum quæritur: Quomodo ipſam Trinitatem dicimus ſolum Deum, cum ſit cum ſpiritibus, & animabus ſanctis? Ad quod reſpondet Auguſtinus in VI. Lib. de Trinit. (cap. VII.) ita dicens: „ Trinitatem dicimus Deum ſolum, quam„ vis ſemper ſit cum ſpiritibus, & animabus ſanctis; ſed ſolum dicimus, quia non „ aliud quam ipſa Trinitas Deus eſt. Non enim illi cum illa Deus ſunt, vel ali„ qua alia; ſed ipſa Trinitas tantum, non illi, vel alia, Deus eſt. "

Etſi de ſolo Patre prædicta dicerentur, non tamen excluderetur Filius, & Spiritus ſanctus.

Verumtamen, ut ait Auguſtinus (III. cont. Maxim. cap. XIII.) etſi de ſolo Patre prædicta dicerentur, non tamen excluderetur Filius, vel Spiritus ſanctus, ſcilicet quia hi tres unum ſunt, ſicut in Apocalypſi (cap. XIX.) de Filio legitur, quod habet nomen ſcriptum, quod nemo ſcit niſi ipſe: non enim inde ſeparatur Pater, vel Spiritus ſanctus. Et cum dicitur (Matth. XI. 27.) „ Nemo „ novit Patrem niſi Filius, " non inde ſeparatur Pater, & Spiritus ſanctus, quia inſeparabiles ſunt. Aliquando etiam nominantur Pater, & Filius, & tacetur Spiritus ſanctus, ut veritas ad Patrem loquens ait (Ioan. XVII. 3.) „ Ut cognoſcant te, „ & quem miſiſti Ieſum Chriſtum, eſſe unum verum Deum. " „ Cur ergo, " inquit Auguſtinus (Lib. I. de Trin. cap. IX.) „ tacuit de Spiritu ſancto? Quia „ conſequens eſt ut ubicumque nominatur unus (ſicut Pater, & Filius) tanta pa„ ce

„ ce uni adhærens, intelligatur etiam ipſa pax, quamvis non commemoretur. " Uno ergo iſtorum nominato, etiam reliqui intelliguntur: quod in pluribus Scripturæ locis occurrit.

DIVISIO TEXTUS.

OStenſa æqualitate perſonarum, quia uſus fuit Magiſter quibuſdam locutionibus in ſua propoſitione, in quibus dictiones exclusivæ terminis perſonalibus addebantur, ut cum dicitur: *Solus Pater tantum habet de potentia, quantum omnes tres ſimul*: & ſimilia: ideo in parte iſta inquirit de veritate omnium locutionum, qualiter huiuſmodi dictiones exclusivæ nominibus divinis adiungi poſſint. Dividitur ergo in partes duas. In prima inquirit, utrum dictio exclusiva poſſit adiungi nomini perſonali in ſubiecto poſito cum prædicato perſonali; in ſecunda inquirit, utrum poſſit adiungi nomini perſonali, quando prædicatur de ipſo eſſentiale, verbi gratia: *Solus Pater eſt Deus*, ibi, *Poſt hæc quæritur, utrum, ſicut dicitur, Solus Pater eſt Pater, vel ſolus Filius eſt Filius; ita poſſit dici, Solus Pater eſt Deus, vel ſolus Filius eſt Deus*. Et hæc in duas. In prima oſtendit quod huiuſmodi locutiones non ſint concedendæ ſimpliciter, ut cum dicitur: *Solus Pater eſt Deus*: in ſecunda oſtendit quod ſecundum aliquem intellectum concedi poſſunt; & ſi concedantur, non ſequitur inconveniens, ibi, *Verumtamen, ut ait Auguſtinus, etſi de ſolo Patre prædicta dicerentur, non tamen excluderetur Filius, vel Spiritus ſanctus*. Prima in duas. In prima oſtendit quod dictio exclusiva non poteſt poni ex parte ſubiecti, quando nomen eſſentiale de perſona prædicatur, ut cum dicitur: *Solus Pater eſt Deus*. In ſecunda oſtendit quod nec addi poteſt ex parte prædicati, ut dicatur: *Pater eſt ſolus Deus*: quamvis quidam contrarium dicant, quorum dicta auctoritatibus Auguſtini refellit, ibi, *Atqui ſolum hic in parte ſubiecti tantum accipere quidam volunt*. Et hæc in duas. In prima oſtendit quod nomen eſſentiale adiunctum dictioni exclusivæ, non poteſt prædicari de ſingulis perſonis, ut dicatur: *Pater eſt ſolus Deus, & Filius eſt ſolus Deus*; ſed de omnibus ſimul, ut dicatur: *Trinitas eſt ſolus Deus*. In ſecunda inquirit, quomodo talis prædicatio de Trinitate verificari poſſit, ibi, *Sed iterum quæritur, quomodo ipſam Trinitatem dicimus ſolum Deum*.

QUAESTIO I.

HIc quæruntur duo. Primo, utrum dictio exclusiva poſſit in divinis addi ex parte ſubiecti. Secundo, utrum ex parte prædicati.

Circa primum quæruntur duo.

Primo. Utrum poſſit addi ex parte ſubiecti termino eſſentiali cum prædicato eſſentiali, vel perſonali.

Secundo. Utrum poſſit addi termino perſonali cum prædicato eſſentiali.

ARTICULUS I.

Utrum iſta propoſitio, Solus Deus eſt Deus, *ſit falſa*.

I. p. qu. XXXI. *art.* 3.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod hæc ſit falſa: *Solus Deus eſt Deus*. Omne enim adiectivum ponit rem ſuam circa ſuum ſubſtantivum. Sed ſolus eſt quoddam adiectivum. Ergo cum dicitur, *Solus Deus*, implicat ſolitudinem circa Deum. Sed, ſicut dicit Hilarius (Lib. III. de Trin. circ. fin.) & habitum eſt ſupra diſtinctione 11. *Nobis neque ſolitarius eſt Deus, neque diverſus confitendus*. Ergo videtur quod hæc ſit falſa: *Solus Deus eſt Deus*.

2. Præterea. Hoc nomen *Deus* intantum habet naturam termini communis, ut quod de Deo dicitur, de omnibus perſonis dicatur, ut cum dicitur: *Deus creat*; vel ſaltem de aliqua, ut cum dicitur: *Deus generat*. Unde poteſt fieri deſcenſus ſub hoc nomine *Deus*, in ſubiecto poſito pro aliqua perſonarum. Si igitur hæc eſt vera, *Solus Deus eſt Deus*, aliqua iſtarum erit vera, *Solus Pater eſt Deus*, vel *ſolus Filius eſt Deus*, vel *ſolus Spiritus ſanctus eſt Deus*. Sed quælibet harum falſa eſt. Ergo & prima.

3. Item. Secundum Philoſophum * (VII. Metaphyſ. text. xx.) ſolum idem eſt quod non

Rr 2 cum

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Lib. II. Elench. Sic S. Thomas I. P. q. xxxi. art. 3. citat, & colligitur ex cap. III. non Metaph. VII. ſicut prius hic notabatur.

Digitized by Google

cum alio. Sed Deo, præcipue poſt rerum creationem, numquam convenit cum alio non eſſe, quia in participationem ſui eſſe res creando adduxit. Ergo non poteſt dici aliquo modo ſolus Deus.

4. Contra. Proprium eſt quod convenit uni ſoli. Sed eſſe divinum, vel omnipotentem eſt proprium Deo. Ergo ſolus Deus eſt Deus, vel omnipotens.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius quæritur de iſta: *Solus Deus eſt Pater*: videtur enim eſſe falſa. Quia id quod in alio invenitur, non poteſt alicui ſoli ineſſe. Sed paternitas non tantum eſt in Deo, ſed etiam in hominibus, & quodammodo in Angelis, ut dicit Dionyſius (cap. II. de divin. Nom.) Ergo non poteſt dici, quod ſolus Deus eſt Pater.

Contra. De quocumque prædicatur commune præciſe, prædicatur cum præciſione & proprium, ſi de ipſo prædicetur: ſi enim ſolum corpus eſt coloratum, ſequitur ſolum corpus eſſe album, ſi ſupponatur album de corpore prædicari. Sed Deus eſt ſicut commune reſpectu trium perſonarum, ut ſupra habitum eſt [diſtin. XIX. quæſt. IV. art. 2.] ex verbis Damaſceni [Lib. III. de Fid. orth. cap. VI.] Ergo ſequitur, ſi ſolus Deus eſt Deus, cum Deus ſit Pater, quod ſolus Deus ſit Pater.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum, quod, ſecundum Philoſophum * [VII. Metaph. text. XX.] ſolum idem eſt quod non cum alio, in quo conſortium removetur. Poteſt igitur hæc dictio *ſolus* removere conſortium ſimpliciter, vel reſpectu alicuius. Et dicitur ſimpliciter removere conſortium, quando tollitur aſſociatio alterius quod ſit eiuſdem naturæ, & conditionis cum ipſo; ſicut dicimus aliquem hominem eſſe ſolum in domo, quamvis ibi ſint multa alia animalia; & dicimus aliquem religioſum incedere ſolum, cum ſine ſocio ſui ordinis vadit, multis etiam ipſum comitantibus: & tunc *ſolus* idem eſt quod ſolitarius; & eſt etiam dictio categorematica implicans ſolitudinem circa ſubiectum, ſicut & quodlibet aliud adiectivum: & ita nullo modo poteſt accipi in divinis: quia una perſona ſemper habet conſortium ſocietatis alterius perſonæ connaturalis, & ſimilis ſibi. Si autem excludat conſortium reſpectu alicuius determinati, tunc dictio eſt ſyncategorematica, importans aliquem ordinem, vel habitudinem unius ad alterum, ratione negationis implicitæ, magis quam implicans formam aliquam: & ſecundum hoc dico, quod hæc eſt duplex: *Solus Deus creat*: quia removet conſortium alterius a forma ſubiecti ſubintellecta implicatione, quod eſt, vel qui eſt; & tunc eſt ſenſus: *Solus Deus*, ideſt ille qui ita eſt Deus quod præter ipſum nullus alius eſt Deus, *creat*: & ſic vera eſt. Vel removet conſortium in participatione prædicati, & in hoc etiam ſenſu vera eſt: eſt enim ſenſus, quod nullus alius præter Deum creet. Et idem eſt iudicium de hac: *Solus Pater eſt Pater*: vel *ſolus Pater generat*. Omnes enim huiuſmodi in primo ſenſu ſunt falſæ, & in duobus aliis veræ.

Ex quo patet reſponſio ad primum, quod procedit ſecundum primum ſenſum.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut dicunt ſophiſtæ, dictio excluſiva immobilitat terminum cui adiungitur ratione negationis implicitæ. Unde non ſequitur: Solus homo eſt rationalis: ergo ſolus Sortes. Non enim omne quod eſt aliud a Sorte, eſt aliud ab homine. Unde negatio implicita in dictione excluſiva ad plura ſe extendit quando adiungitur proprio quam quando adiungitur communi. Sed verum eſt quod ratione affirmationis poſſet fieri deſcenſus. Unde cum iſta, *Solus Deus eſt Deus*, habeat duas expoſitivas, unam affirmativam, Deus eſt Deus, & alteram negativam, ſcilicet hanc, alius a Deo non eſt Deus: ſub affirmativa poteſt fieri deſcenſus, ut dicatur, *Pater eſt Deus*, & non ſub negativa, *Alius a Patre non eſt Deus*.

Ad tertium dicendum, quod, ſicut dictum eſt (in cor. art.) hæc dictio *ſolus* privat conſortium; & quamvis creaturis exiſtentibus non poſſit ab eo removeri conſortium, reſpectu huius quod eſt eſſe; tamen poteſt removeri conſortium reſpectu propriæ ſuæ operationis, quæ eſt creatio, & etiam reſpectu propriæ ſuæ naturæ. Unde ſecundum Hilarium (IV. de Trinit. ante med.) remota diſtinctione perſonarum, etiam creaturis exiſtentibus, Deus dicitur ſolitarius. Quamvis enim hæc non eſſet vera, *Solus Deus eſt*; hæc tamen vera eſſet, *Deus eſt ſolus*, ideſt ſolitarius.

Quar-

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Ut iam notatum ſupra.

Digitized by Google

Quartum concedimus, quod procedit ſecundum tertium ſenſum.

SOLUTIO II.

Ad id quod ulterius quæritur, an hæc ſit vera, *Solus Deus eſt Pater*, dicendum, quod ſecundum tres ſenſus tripliciter poteſt iudicari. Si enim hæc dictio *ſolus* implicet ſolitudinem circa Deum, locutio falſa eſt. Si autem importat excluſionem a forma ſubiecti, vera eſt, & eſt ſenſus: Deus, præter quem non eſt alius, eſt Pater. Si autem removeat conſortium a participatione prædicati, dico quod eſt duplex. Quia in nomine Patris poteſt intelligi tantum proprietas paternitatis, prout prædicatum formaliter tenetur; & ſic falſa eſt, quia paternitas non tantum in Deo eſt, ſed etiam in hominibus. Vel ipſa perſona ſubſiſtens diſtincta paternitate, & ſic eſt vera: & hoc modo probatur, & improbatur. Tamen ſciendum, quod paternitas non eſt eiuſdem rationis ſecundum univocationem in Deo, & in creaturis, quamvis ſit eadem ratio ſecundum analogiam, quæ quidem aliquid habet de identitate rationis, & aliquid de diverſitate. Unde etiam ſi prædicatum ſumatur formaliter, tamen poteſt aliquo modo vera eſſe, *Solus Deus eſt Pater*, & ſecundum eumdem modum loquendi quo dicitur Luc. XVIII. 19. *Nemo bonus niſi ſolus Deus*.

ARTICULUS II.

Utrum iſta propoſitio, Solus Pater eſt Deus, *ſit vera*.

I. p. qu. XXXI. *ar.* 4.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod hæc ſit vera, *Solus Pater eſt Deus*, vel *ſolus Filius eſt Deus*. Sicut enim eſſe Deum convenit tribus perſonis, ita & eſſe altiſſimum. Sed de Filio legitur: * *Tu ſolus altiſſimus*. Ergo poteſt dici: *Solus Filius eſt Deus*.

2. Præterea. Hæc, *Solus Pater eſt Deus*, habet duas expoſitivas: unam indefinitam, vel ſingularem, quæ convertitur ſicut particularis affirmativa, ſcilicet hæc, *Pater eſt Deus*; aliam negativam univerſalem, ſcilicet *nullus alius a Patre eſt Deus*: & utraque harum convertitur ſimpliciter. Sed hæc eſt vera in aliquo ſenſu: *Solus Deus eſt Pater*. Ergo a ſimplici converſa hæc erit vera, *Solus Pater eſt Deus*.

3. Præterea. Si hæc eſt falſa, *Solus Pater eſt Deus*, hoc non erit, niſi quia per dictionem excluſivam excluduntur aliæ perſonæ divinæ a participatione prædicati. Sed per dictionem excluſivam adiunctam Patri non excluduntur Filius, & Spiritus ſanctus. Ergo hæc eſt ſimpliciter vera, *Solus Pater eſt Deus*. Media probatur per auctoritatem Auguſtini in littera, qui dicit: *Si de ſolo Patre prædicta dicerentur, non tamen excluderetur Filius, nec Spiritus ſanctus, quia hi unum ſunt*. Probatur etiam per rationem ſic. Maior eſt unio Filii ad Patrem, quam partis ad totum. Sed dictio excluſiva adiuncta toti, non excludit ad partem: non enim ſequitur: Solus Sortes eſt albus: ergo pes eius non eſt albus. Ergo cum excluſio fiat ratione diverſitatis, videtur quod non excludatur Filius per dictionem excluſivam adiunctam Patri.

4. Præterea. Dictio excluſiva non removet a conſortio niſi hoc quod eſt ſeparatum ab eo cui adiungitur. Sed Filius eſt in Patre, ut ſupra (diſtin. IX. quæſt. I. art. I.) probatum eſt. Ergo cum dicitur, *Solus Pater*, non excluditur Filius.

5. Præterea. Dictio excluſiva adiuncta antecedenti, non excludit conſequens: non enim ſequitur: Solus homo currit: ergo animal non currit: vel: Solum animal non currit: ergo homo non currit. Sed Filius ſequitur ad Patrem, & e converſo, ut habitum eſt ex Ambroſio diſtinct. IX. Ergo videtur quod cum dicitur, *Solus Pater*, non excludatur Filius, nec e converſo; & ita hæc erit vera, *Solus Pater eſt Deus*.

Contra eſt quod in littera dicitur.

Præterea. Huius propoſitionis, *Solus Pater eſt Deus*, una expoſitiva eſt: Nullus alius a Patre eſt Deus. Sed hæc eſt falſa, quia Filius, qui eſt alius a Patre, eſt Deus. Ergo hæc eſt falſa, *Solus Pater eſt Deus*.

SO-

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Nempe in angelico hymno, ſic appellato, quia illius initium Angeli cecinerunt, *Gloria in excelſis Deo*, cetera autem addiderunt eccleſiaſtici Doctores, ut refertur de Conſecr. diſt. I. cap. de *hymnis* ex Concilio Toletano IV. cap. XI. ubi hoc argumento convincuntur qui quoſdam hymnos cani nolebant, quia erant ab hominibus compoſiti, cum hic iampridem a temporibus Teleſphori cani cœperit.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ſecundum quoſdam dictio excluſiva adiuncta uni relativorum in creaturis non excludit alterum: non enim ſequitur: Tantum pater eſt: ergo filius non eſt: quia ad unum relativorum ſequitur alterum. Sed hoc videtur eſſe falſum: quia dictio excluſiva adiuncta ſuppoſito excludit omne aliud ſuppoſitum. Unde cum Filius ſit aliud ſuppoſitum a Patre, excluditur Filius, cum dicitur, *Solus Pater*. Nec hoc impeditur per hoc quod unum ſine altero eſſe non poteſt: quia generatio etiam non poteſt eſſe ſine alteratione, & loci tranſmutatione; & tamen cum dicitur, Sola generatio eſt, excluditur omnis alia mutatio.

Præterea. Quamvis relativa conſequantur ſe in eſſe, non tamen conſequuntur ſe in aliis prædicamentis: non enim ſequitur, ſi pater eſt muſicus, quod filius eſt muſicus. Et præterea, cum *ſolus* ſit determinatio ſuppoſiti, excludit omne aliud ſuppoſitum. Diverſitatem autem ſuppoſitorum non tollit relativorum conſecutio. Unde non eſt aliqua ratio quare reſpectu horum prædicatorum, unum non excluderetur per excluſionem adiunctam alteri. Et ideo dicendum eſt, quod dictio excluſiva adiuncta Patri, excludit Filium, quantum pertinet ad oppoſitionem relationis. Tamen intelligendum eſt, quod diverſimode ſe habet in creaturis, & in divinis quantum ad duo. Primo quia in creaturis pater, & filius non ſunt unum in eſſentia: unde filius eſt alius a patre, & aliud; quod tamen non eſt verum in divinis. Secundo quia in creaturis per paternitatem additur novum eſſe, quod eſt eſſe accidentale, & non idem quod eſt eſſe ſubiecti. In divinis autem paternitas non addit ſecundum rem aliud eſſe quam eſſe eſſentiæ, in quo Pater, & Filius communicant. Cum ergo loquimur in humanis, dicentes, *Solus pater*, excluditur omnibus modis filius: quia filius eſt alius, & aliud a patre. Et præterea, ſi eſſet unum in eſſentia cum patre, adhuc excluderetur ab illo, inquantum eſt alius a patre, ſecundum eſſe relationis ſuperadditum eſſentiæ: unde ſecundum quid eſſet aliud a filio, quamvis in eſſentia convenirent. Sed in divinis, Pater, & Filius ſunt unum in eſſentia, & tamen diſtinguuntur relationibus; & tamen illæ relationes non addunt aliquid ſecundum rem ad eſſentiam. Unde ratione illius diſtinctionis nullo modo poteſt dici Filius aliud a Patre, ſed tantum alius. Unde cum dicitur, *Solus Pater*, poteſt intelligi fieri excluſio *alius* maſculine, & ſic excluditur Filius; & hoc magis proprium eſt, conſiderata conſignificatione vocabulorum: vel *alius* neutraliter, & ſic non excluditur Filius, quia Filius non eſt aliud a Patre, cum eſſentia divina quæ eſt in Filio, ſit totum id quod eſt Pater, & non aliqua pars eius. Secundum hoc ergo hæc eſt diſtinguenda, *Solus Pater eſt Deus*, per tres ſenſus prædictos. Quia ſi ſolus implicet ſolitudinem circa Patrem, falſa eſt. Si autem excludit a forma ſubiecti, ſic vera eſt; & eſt ſenſus. Ille qui eſt Pater, præter quem nullus alius eſt Pater, eſt Deus. Si autem fiat excluſio a participatione prædicati, ſic eſt duplex. Quia cum ſolus ſit idem quod non cum alio, vel excludit alium maſculine; & ſic eſt falſa, & ſic primo negat eam Auguſtinus: vel excludit aliud; & ſic eſt vera, quia ſic non excluditur Filius, qui non eſt aliud a Patre; & ſic poteſt concedi, ut patet ex dictis Auguſtini ſupra poſitis.

Ad primum ergo dicendum, quod iſta, *Solus Filius eſt altiſſimus*, eſt diſtinguenda, ſicut & prima; & in aliquo ſenſu eſt vera, & in aliquo falſa. Et præterea hoc quod dicitur, *Tu ſolus altiſſimus Ieſu Chriſte*, intelligendum eſt cum toto hoc quod conſequitur, *Cum ſancto Spiritu in gloria Dei Patris:* & hoc eſt abſolute verum, quod ſolus Filius cum Patre, & ſancto Spiritu eſt altiſſimus.

Ad ſecundum dicendum, quod hæc, *Solus Deus eſt Pater*, quantum ad hanc expoſitivam, Deus eſt Pater, convertitur ſimpliciter ſic. Pater eſt Deus. Similiter alia, Nullus alius a Deo eſt Pater, convertitur ſimpliciter; ſed eius converſa non eſt, Nullus alius a Patre eſt Deus, cum non ſit idem in ſubiecto, & prædicato; ſed magis iſta, Pater non eſt alius a Deo, quæ quodammodo vera eſt, ut ſupra dictum eſt (in corp. art.) & ex hoc non ſequitur quod ſolus Pater ſit Deus.

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur, *Solus Pater*, excluditur Filius, ſi ſolus dicat idem quod non cum alio maſculine; ſi autem dicat idem quod non cum alio neutraliter, non excluditur; & ſic intelligitur dictum Auguſtini: quod patet ex hoc quod dicit, quia hi tres unum ſunt.

Et ad id quod obiicitur de parte, & conſequente, & de hoc quod unus eſt in alio, patet quod non ſequitur: quia pars non eſt aliud ſuppoſitum quam totum; immo inclu-

cluditur in ſuppoſito totius: ſimiliter hoc conſequens quod eſt animal, non eſt aliud ſecundum ſuppoſitum ab homine. Et ideo quamvis Pater ſit in Filio per unitatem eſſentiæ, & quantum ad intellectum relationis; tamen relatio, inquantum habet rationem oppoſitionis, diſtinguit Patrem a Filio ſecundum ſuppoſitum.

QUAESTIO II.

Deinde quæritur, quomodo poſſit addi ex parte prædicati dictio excluſiva in divinis: & circa hoc duo quæruntur.

Primo. Utrum hæc ſit vera, *Trinitas eſt ſolus Deus*.

Secundo. Utrum ſit hæc vera, *Pater eſt ſolus Deus*.

ARTICULUS I.

Utrum iſta propoſitio, Trinitas eſt ſolus Deus, *ſit vera*.

1. Ad primum ſic proceditur. Videtur quod hæc ſit falſa, *Trinitas eſt ſolus* (a) *Deus*. *Solus* enim eſt diſpoſitio ſubjecti, ſicut & *omnis*. Sed hæc dictio *omnis* incongrue additur ad prædicatum. Ergo videtur quod etiam hæc dictio *ſolus*.

2. Præterea. Secundum Philoſophum (II. Periher. lect. IV.) nomina tranſpoſita, & verba, idem ſignificant. Si ergo hæc eſt vera, *Trinitas eſt ſolus Deus*, hæc etiam erit vera, *Trinitas eſt Deus ſolus*.

3. Præterea. Hæc dictio *ſolus* eſt ſyncategorematica, & importat negationem. Sed negatio debet præcedere compoſitionem, vel aliquid quod negetur; cum autem dicitur ſic, *Pater eſt ſolus Deus*, nihil ſequitur. Ergo videtur quod locutio ſit falſa, vel incongrua; & ſic idem quod prius.

4. Præterea. Termini in prædicato tenentur formaliter. Sed ſolitudo non convenit formæ: quia forma, quantum eſt de ſe, communicabilis eſt. Ergo videtur quod non debeat poni ex parte prædicati; & ſic idem quod prius.

Contra eſt quod habetur in littera.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod iſtæ dictiones excluſivæ *ſolus*, & *tantum* in hoc differunt, quod *tantum*, cum ſit adverbium, & ſimiliter *ſolum*, determinat actum verbi: quia adverbium eſt adiectivum verbi: unde cum verbum ratione compoſitionis coniungat prædicatum ſubiecto, & ad utrumque ſe habeat, congrue poſſunt iſta adverbia tam ad ſubiectum quam ad prædicatum adiungi. Sed hæc dictio *ſolus*, cum ſit nomen privans conſortium, eſt determinatio eius cum quo conſortium poteſt haberi. Habetur autem conſortium cum eo cui aliquid convenit, & hoc ſignificatur ut ſubiectum: unde proprie eſt diſpoſitio ſubiecti. Secundum hæc igitur dicunt, quod eſt impropria, *Trinitas eſt ſolus Deus*: quia ſi ly *ſolus* proprie tenetur, non additur ad prædicatum. Si autem teneatur pro ly *tantum*, ſuperflue additur prædicato eſſentiali, vel ſubſtantiali; ut ſi diceretur: Sortes eſt tantum homo: quia per dictionem excluſivam non poteſt excludi niſi natura extranea ab eo cui adiungitur. Et hoc intelligitur etiam ex ipſo prædicato ſubſtantiali: ex hoc enim quod dicitur, Sortes eſt homo, intelligitur quod non eſt aſinus, vel equus. Et ſimiliter dicunt, quod ſuperflue additur, cum dicitur, Trinitas eſt tantum Deus: niſi addatur unus, vel aliquis alius terminus accidentalis, qui poſſit ineſſe, vel non ineſſe: quia ſic excluderetur oppoſitum unitatis, quod eſt pluralitas. Et dicunt, quod intentio Auguſtini non eſt dicere, quod hoc quod dico, *Solus Deus*, prædicetur de Trinitate, ut Magiſter innuit; ſed cum dicitur ſolus Deus, ſupponitur Trinitas, & non Pater, vel Filius. Sed hoc non videtur multum neceſſarium. Quamvis (b) enim ly *ſolus* ſit diſpoſitio ſubiecti, non tamen oportet quod addatur ſemper ad ſubiectum, quia illud etiam quod in prædicato ponitur, poteſt ſignificari ut ſuppoſitum alicui naturæ, vel proprietati, ratione cuius poteſt ab eo privari conſortium, ut ſi diceretur: Sortes eſt ſolus homo ſedens. Similiter dico in propoſito, quod alio modo prædicatur hoc nomen *Deus* de tribus perſonis, & hoc nomen *homo* de Sorte, & Platone. Cum enim non prædicetur de utroque niſi id quod utrique commune eſt; utrique autem non eſt commune niſi natura humana, quæ in ſe conſiderata non eſt quid ſubſiſtens; conſtat quod iſte terminus *homo* non prædicat aliquam rem ſubſiſtentem, ſed ſolum naturam inhærentem, & ut inhærentem; & ideo non poteſt ſibi fieri additio huius dictionis *ſolus*, quæ privat conſortium. Naturæ enim communis non eſt ut ipſa habeat conſortium, ſed in ipſa conſortium habeatur. Sed iſte terminus *Deus* præ-

(a) Al. *Dominus*. (b) *deeſt* enim.

prædicat naturam divinam de tribus perſonis, quæ etiam in ſe eſt habens eſſe ſubſiſtens, nulla perſonarum diſtinctione intellecta. Unde quamvis prædicet naturam divinam ut naturam divinam, & non ut quid ſubſiſtens, nihilominus tamen hoc quod prædicat, quid ſubſiſtens eſt: & ideo habet rationem ut in ipſa ſit conſortium, prout ſignificatur in quo eſt, & ut ipſius ſit conſortium, ſecundum aliquid ſibi conveniens, prout ſignificatur ut quid eſt. Unde poteſt ſibi addi hæc dictio *ſolus* in prædicato, tamquam rei ſubſiſtenti; & excludet omnia extranea a participatione formæ prædicati, ut ſit ſenſus: *Trinitas eſt ſolus Deus;* ideſt, Trinitas eſt ille Deus præter quem nullus alius eſt Deus: & expreſſior erit veritas eius, ſi aliquid aliud addatur, ut ſi dicatur: Trinitas eſt ſolus verus Deus, vel ſolus unus Deus.

Ad primum igitur dicendum, quod diverſimode hæc dictio *omnis* eſt diſpoſitio ſubiecti, & hæc dictio *ſolus:* quia per hanc dictionem *omnis*, ratione diſtributionis importatur quædam diviſio ſubiecti, & multiplicatio ratione contentorum. Unde incongrue additur his ſub quibus non eſt accipere aliquam multitudinem ſuppoſitorum, ut terminis ſingularibus. Et propter hoc etiam ex parte prædicati poni non poteſt; quia prædicatum ſumitur formaliter, & in forma communi uniuntur ſuppoſita, non diſtinguuntur. *Solus* autem non dicit aliquam diviſionem, ſed tantum removet conſortium reſpectu alicuius quod convenit rei ſubſiſtenti. Unde ſi prædicetur aliqua res ſubſiſtens, convenienter poteſt ſibi addi *ſolus*, ſicut cum prædicatur hoc nomen *Deus*.

Ad ſecundum dicendum, quod cum hæc dictio *ſolus* ex parte prædicati ſequitur ſuum ſubſtantivum, ſemper implicat ſolitudinem. Tunc enim excluditur conſortium ſimpliciter, & non reſpectu alicuius determinati, cum nihil ſequatur. Et ideo quamvis concedatur hæc, *Trinitas eſt ſolus Deus*, non tamen conceditur, proprie loquendo, *Trinitas eſt Deus ſolus:* & hoc accidit ratione negationis importatæ. Unde non eſt idem iudicium de hoc nomine *ſolus*, & de hoc nomine *albus*: differt enim negatio poſtpoſita, & præpoſita termino.

Ad tertium dicendum, quod in hac propoſitione, *Trinitas eſt ſolus Deus*, vel *ſolus verus Deus*, intelligitur duplex compoſitio: una principalis, quæ eſt importata per verbum; & alia intelligitur in hoc nomine *Deus*, prout ſignificatur habens Deitatem. Unde ratione huius compoſitionis poteſt fieri excluſio, ſecundum quod aliquid excluditur a participatione formæ prædicati, quæ convenit rei ſubſiſtenti prædicatæ.

Ad quartum dicendum, quod hoc nomen *Deus* non prædicat naturam divinam ſolum per modum formæ, ſicut alia prædicata ſubſtantialia, prout ſignificatur natura divina ut quo eſt, ſed ut rem ſubſiſtentem, prout ſignificatur ut quod eſt; & ſecundum hoc poteſt ei addi *ſolus*. Dictum enim eſt ſupra (diſtin. XIX. quæſt. IV. art. 2.) quod hoc nomen *Deus* partim habet rationem termini communis, & partim rationem termini ſingularis.

ARTICULUS II.

Utrum Pater ſit ſolus Deus.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Pater ſit ſolus Deus. Omne enim quod prædicatur de tribus perſonis ſimul ſumptis, eſt prædicatum eſſentiale. Sed hoc quod dico, *Solus* (a) *Deus*, eſt huiuſmodi: dicitur enim: *Trinitas eſt ſolus Deus*. Ergo videtur, cum omne prædicatum eſſentiale poſſit dici de Patre, quod poſſit dici: *Pater eſt ſolus Deus*.

2. Præterea. Pater eſt Deus, & non eſt aliud quam Deus. Ergo eſt ſolus Deus.

3. Item. Conſtat quod non eſt niſi unus ſolus Deus. Sed ille Deus præter quem non eſt alius Deus, eſt Pater. Ergo Pater eſt unus ſolus Deus.

Contra eſt quod in littera dicitur.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod cum dicitur, *Pater eſt ſolus Deus*, hæc dictio *ſolus* quamvis ex parte prædicati ponatur, tamen poteſt intelligi ex parte ſubiecti; ut cum dicitur, Eſt homo albus, intelligitur homo eſt albus; & tunc erit idem iudicium de hac ſicut & de illa quæ ſupra (art. antec.) dicta eſt: *Solus Pater eſt Deus*. Si autem intelligatur ex parte prædicati, tunc uno modo poteſt intelligi, quod ly *ſolus* ponatur pro *tantum*; & ſic erit vera. Nec erit ſuperflua additio: quia Filius quamvis ſit Deus, non tamen eſt tantum Deus: quia eſt etiam homo, quod de Patre dici non poteſt, cum tamen Pater humanam naturam aſſumere potuerit. Sed ſic non accipitur hic. Si autem ly *ſolus* ſumatur

pro-

(a) Al. deeſt *Deus*.

Digitized by Google

proprie, tunc habet proprietatem iſta locutio, ſecundum quod hoc prædicatum *Deus* non tantum prædicat naturam Deitatis ut formam, ſed ut quid ſubſiſtens.

Dico igitur, quod cum dicitur, *Pater eſt ſolus Deus*, locutio eſt duplex. Quia ly *ſolus* poteſt excludere omne aliud a Patre a participatione formæ prædicati; & ſic vera eſt: ſic enim non excluditur Filius, neque Spiritus ſanctus, qui non ſunt aliud a ſuppoſito Patris. Si autem excludat alium maſculine, tunc eſt falſa: in quo tamen ſenſu vera eſt iſta, *Trinitas eſt ſolus Deus*: quia cum ly *Deus* prædicet non tantum naturam, ſed etiam ſuppoſitum, quando prædicatur de Trinitate, prædicat ſuppoſitum totius Trinitatis; & ideo etiam ſi fiat excluſio ratione alterius ſuppoſiti, vera eſt: quia nullum aliud ſuppoſitum extra Trinitatem, ſicut nec alia natura, Deus eſt. Sed cum dicitur: *Pater eſt* (a) *Deus*, ly *Deus*, prædicat ſuppoſitum Patris: unde ſi fiat excluſio reſpectu eius quod eſt aliud ſuppoſitum a Patre, eſt falſa; & in hoc ſenſu negatur: ſi autem eius quod eſt aliud in natura a Patre, vera eſt.

Ad primum igitur dicendum, quod ſecundum quod ly *ſolus* excludit ſuppoſitum extraneum, & non ſolum extraneam naturam, ad plura extendit ſe negatio implicita, cum dicitur, *Pater eſt ſolus Deus*, quam cum dicitur, *Trinitas eſt ſolus Deus*. Quia in hac cum dicitur, *Pater eſt ſolus Deus*, excluditur etiam ſuppoſitum Filii, & Spiritus ſancti. Et ideo hæc eſt falſa, ſecundum illum intellectum, *Pater eſt ſolus Deus*; quamvis hæc ſit vera, *Trinitas eſt ſolus Deus*. Nec hoc eſt ratione prædicati eſſentialis, ſed ratione negationis excludentis ſuppoſitum illud.

Ad ſecundum dicendum, quod ſi ly *ſolus* proprie ſumatur, non eſt illa expoſitio eius, ſed magis eſſet expoſitio eius, ſi *ſolus* ſumeretur pro *tantum*; & in hoc ſenſu conceſſa eſt.

Ad tertium dicendum, quod ſi ly *ſolus* proprie ſumatur, per illud argumentum non probatur, quod ſit vera, *Pater eſt ſolus Deus*; ſed magis quod iſta eſt vera, *Solus Deus eſt Pater*; & hæc ſecundum aliquem ſenſum ſupra conceſſa eſt. Si autem aſſumatur, Pater eſt ille Deus, præter quem non eſt alius, hæc propoſitio eſt multiplex: quia hoc relativum *quem* poteſt referre diſtinctum ſuppoſitum Patris, ut ſit ſenſus: Præter Patrem non eſt alius. Et ſi intelligatur, Non eſt alius Deus, verum eſt, quia Filius non eſt alius Deus a Patre; ſi autem intelligatur, Præter Patrem non eſt alius qui ſit Deus, falſa eſt, quia Filius eſt alius a Patre, qui tamen eſt Deus. Si vero relativum referat ſuppoſitum indiſtincte, ſecundum quod ſupponit hoc nomen *Deus*, cum dicitur, Deus eſt unus, tunc eſt vera in omni ſenſu. Et ſic patet quod non concludetur propoſitum, niſi per modum quo propoſitio dicta conceſſa eſt in diſtinctione ſupra poſita.

(a) Forte addendum *ſolus*.

EXPOSITIO TEXTUS.

Nemo novit Patrem niſi Filius. Videtur quod Auguſtinus male exponit: quia *nemo* idem eſt quod nullus homo: ſub hoc autem non continentur Pater, & Spiritus ſanctus, de quibus hoc nomen *homo* non prædicatur: & ita videtur quod inconveniente ſubiungat Auguſtinus: *Non inde ſeparatur Pater, vel Spiritus ſanctus: quia inſeparabiles ſunt*.

Ad hoc dicunt quidam, quod hæc dictio *niſi* non ponitur exceptive, ſed adverſative, ut ſit ſenſus: Nullus purus homo novit Patrem notitia comprehenſionis, ſed tantum Filius. Sed poteſt melius dici, quod hæc dictio *nemo* habet aliquid ex proprietate ſignificationis, & aliquid ex uſu nominis. Ex proprietate ſignificationis habet quod *nemo* ſignificet idem quod nullus homo, & ita ſub hac diſtributione non includitur perſona Patris, vel Spiritus ſancti. Sed quia homo eſt, ſecundum quod habet intellectum; nec aliquid habens intellectum eſt nobis ad ſenſum manifeſtum niſi homo; ideo ex uſu loquentium habet quod *nemo* diſtribuat pro omni intellectuali natura; & ita ſub diſtributione poteſt fieri deſcenſus ad perſonas divinas, angelicas, & humanas.

DISTINCTIO XXII.

De nominum differentia, quibus utimur loquentes de Deo.

POſt prædicta, nobis differendum videtur de nominum diverſitate, quibus, loquentes de Unitate, ac Trinitate ineffabili, utimur. Deinde demonſtrandum eſt quibus modis de ea aliquid dicatur. Illud ergo præcipue teneamus, quædam eſſe nomina diſtincte ad ſingulas perſonas pertinentia, ut ait Auguſtinus in VIII. Lib. de Trinit. (in prin. prolog.) quæ de ſingulis tantum dicuntur perſonis. Quædam vero unitatem eſſentiæ ſignificantia ſunt quæ & de ſingulis ſingillatim, & de omnibus communiter dicuntur. Alia vero ſunt quæ translative, ac per ſimilitudinem de Deo dicuntur. Unde Ambroſius in Lib. II. (1) de Fide (in procem.) ait: „ Quo purius niteat fides, tripartita videtur derivanda diſtinctio. Sunt enim nomina quædam quæ evidenter proprietatem, perſonamque Deitatis oſtendunt; & „ ſunt quædam quæ perſpicuam divinæ maieſtatis exprimunt veritatem. Alia ve- „ ro ſunt quæ translative, & per ſimilitudinem de Deo dicuntur. Proprietatis ita- „ que indicia ſunt, generatio, Filius, Verbum, & huiuſmodi; unitatis vero æter- „ næ ſapientia, virtus, veritas, & huiuſmodi: ſimilitudinis vero ſplendor, chara- „ cter, ſpeculum, & huiuſmodi.

Præmiſſis addit, quædam eſſe nomina quæ temporaliter Deo conveniunt, & relative dicuntur.

HIs adiiciendum eſt, quædam etiam nomina eſſe, ut Auguſtinus ait in V. Lib. de Trinit. (cap. XVI.) quæ ex tempore Deo conveniunt, & relative ad creaturam dicuntur: quorum quædam de omnibus dicuntur perſonis, ut Dominus, creator, refugium; quædam autem non de omnibus, ut donatus, datus, miſſus.

De hoc nomine Trinitas *addit.*

PRæterea eſt unum nomen quod de nulla perſona ſingillatim dicitur, ſed de omnibus ſimul, ideſt Trinitas: quod non dicitur ſecundum ſubſtantiam; ſed quaſi collectivum pluralitatem deſignat perſonarum.

De aliis nominibus quæ temporaliter Deo congruunt, & non relative dicuntur.

SUnt etiam quædam nomina quæ ex tempore Deo conveniunt, nec relative dicuntur, ut humanatus, incarnatus, & huiuſmodi. Ecce ſex nominum differentias aſſignavimus, quibus utimur loquentes de Deo, de quibus ſingulis agendum eſt.

Quod illa nomina quæ ad ſingulas pertinent perſonas, proprie relative dicuntur; ea vero quæ unitatem eſſentiæ ſignificant, ad ſe dicuntur, & de ſingulis, & de omnibus communiter dicuntur perſonis; & ſingulariter, non pluraliter in ſumma accipiuntur.

SCiendum eſt ergo, quod illa quæ proprie ad ſingulas perſonas pertinent, relative ad invicem dicuntur, ſicut Pater, & Filius, & utriuſque donum Spiritus ſanctus. Ea vero quæ unitatem eſſentiæ ſignificant, ad ſe dicuntur; & ea quæ ad ſe dicuntur, ſubſtantialiter utique dicuntur, & de omnibus communiter, & de ſingulis ſingillatim dicuntur perſonis; & ſingulariter, non pluraliter accipiuntur in ſum-

(1) *Al.* de Trinitate.

Digitized by Google

ſumma, ut Deus bonus, potens, magnus, & huiuſmodi. Quæ autem relative dicuntur, ſubſtantialiter non dicuntur. Unde Auguſtinus in V. Lib. de Trinit. (cap. VIII.) ait: „ Quidquid ad ſe dicitur, præſtantiſſima illa, & divina ſublimitas ſub„ ſtantialiter dicitur; quod autem ad aliquid dicitur, non ſubſtantialiter dicitur, „ ſed relative. Tantaque eſt vis eiuſdem ſubſtantiæ in Patre, & Filio, & Spiritu „ ſancto, ut quidquid de ſingulis ad ſeipſos dicitur, non pluraliter in ſumma, ſed „ ſingulariter accipiatur. Dicimus enim: Pater eſt Deus, & Filius eſt Deus, & „ Spiritus ſanctus eſt Deus: quod ſecundum ſubſtantiam dici nemo dubitat. Non „ tamen dicimus hanc Trinitatem eſſe tres Deos, ſed unum Deum. Ita dicitur „ Pater magnus, Filius magnus, & Spiritus ſanctus magnus; non tamen tres ma„ gni, ſed unus magnus. Ita etiam omnipotens Pater, omnipotens Filius, omni„ potens Spiritus ſanctus; non tamen tres omnipotentes, ſed unus omnipotens. „ Quidquid ergo ad ſeipſum dicitur Deus, & de ſingulis perſonis ſimiliter dicitur, „ & ſimul de ipſa Trinitate, non pluraliter, ſed ſingulariter dicitur. Et quoniam „ non eſt aliud Deo eſſe, & aliud magnum eſſe; ſed hoc idem eſt illi eſſe quod „ eſt magnum eſſe: propterea ſicut non dicimus tres eſſentias, ſic non dicimus „ tres magnitudines; ſed unam eſſentiam, & unam magnitudinem. “

Quod Deus magnus eſt ea magnitudine qua Deus eſt: ſic de bonitate, & de omnibus quæ ſecundum ſubſtantiam dicuntur.

„ Deus enim non eſt magnus ea magnitudine quæ non eſt quod ipſe, ut „ quaſi particeps eius ſit: alioquin maior eſſet illa magnitudo quam Deus. „ Deo autem non eſt aliquid maius. Ea ergo magnitudine magnus eſt qua ipſe „ eſt. Ideoque nec tres magnitudines dicimus, ſed unam magnitudinem; nec tres „ magnos, ſed unum magnum: quia non participatione magnitudinis Deus ma„ gnus eſt, ſed ſeipſo magno magnus eſt, quia ipſe eſt ſua magnitudo. Ita & de „ bonitate, & æternitate, & omnipotentia Dei dicendum eſt, & de omnibus o„ mnino quæ de Deo poſſunt pronuntiari ſubſtantialiter, quibus ad ſeipſum dici„ tur, non translative, ac per ſimilitudinem, ſed proprie; ſi tamen de illo proprie „ aliquid ore hominis dici poteſt. “ (Ibid. cap. X.) Ecce aperte docuit, quod nomina unitatem divinæ maieſtatis ſignificantia, & ad ſe dicuntur de Deo, ideſt ſine relatione, & de omnibus perſonis communiter, & de ſingulis diviſim dicuntur; nec pluraliter, ſed ſingulariter in ſumma accipiuntur. Illa vero nomina quæ proprie ad ſingulas pertinent perſonas, relative, non ſubſtantialiter dicuntur. Quod enim proprie ſingula in Trinitate perſona dicitur, ut ait Auguſtinus in eodem (Lib. cap. XI.) nullo modo ad ſeipſam, ſed ad aliam invicem, vel ad creaturam dicitur. Et ideo relative, non ſubſtantialiter dici manifeſtum eſt.

DIVISIO TEXTUS.

Poſtquam determinavit Magiſter de his quæ pertinent ad unitatem eſſentiæ, & trinitatem perſonarum, hic determinat de nominibus quibus & eſſentiæ unitas, & perſonarum pluralitas deſignatur. Dividitur autem in partes duas. In prima ponit diviſionem divinorum nominum, ut oſtendat quid pluraliter, & quid ſingulariter de divinis perſonis prædicetur. In ſecunda oſtendit qualiter unitas, & pluralitas in divinis accipiatur, XXIV. diſtinct. ibi, *Hic diligenter inquiri oportet*. Prima in duas. In prima ponit univerſalem diſtinctionem divinorum nominum; in ſecunda agit de quodam nomine quod ſpecialem difficultatem affert, ſcilicet de hoc nomine *perſona*, quod non videtur aliorum naturam ſequi, XXIII. diſt. ibi, *Prædictis adiiciendum eſt*. Prima in duas. In prima oſtendit diverſitatem divinorum nominum; in ſecunda ponit quaſdam regulas, ex quibus colligi poteſt, qualiter unumquodque prædicetur, ibi, *Sciendum eſt igitur, quod illa quæ proprie ad ſingulas perſonas pertinent, relative ad invicem dicuntur*. Prima in duas. In prima ponit trimembrem diſtinctionem divinorum nominum, ſecundum Ambroſium, & Auguſtinum; in ſecunda addit tres modos divinorum nomi-

 num,

num, & concludit eſſe ſex differentias eorum quæ de Deo dicuntur, ibi, *His adiiciendum eſt, quædam eſſe nomina .... quæ ex tempore Deo conveniunt*.

QUAESTIO I.

HIc quæruntur quatuor.

Primo. Utrum Deus ſit nominabilis.

Secundo. An aliquod nomen propriè ei conveniat, vel omnia nomina de eo tranſumptive dicantur.

Tertio. Utrum ſit nominandus uno tantum nomine, vel pluribus, vel etiam omnibus.

Quarto quæritur de multiplicatione divinorum nominum in littera poſita.

ARTICULUS I.

Utrum Deus ſit nominabilis.

I. P. q. XIII. *ar.* I. *& contra Gentes c.* XXXI.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod Deus non ſit nominabi lis per id quod dicit Dionyſius 1. cap. de div. Nom. de Deo loquens: *Omnibus autem univerſaliter incomprehenſibilis eſt, & neque ſenſus eius eſt, neque phantaſma, neque opinio, neque nomen, neque ſermo, neque tactus, neque ſcientia*. Hoc etiam videtur per hoc quod dicit Philoſophus (Arabs) Lib. de Cauſis (propoſit. VI.) *Cauſa prima ſuperior eſt narratione, & deficiunt linguæ a narratione eius*.

2. Item. Omne nomen eſt ſignum alicuius formæ exiſtentis in anima, ſecundum Philoſophum (in prolog. I. Periher.) Sed, ſicut dicit Auguſtinus, Deus, qui omnem formam ſubterfugit, intellectui pervius eſſe non poteſt. Ergo videtur quod nullo nomine poſſit nominari.

3. Præterea. Si nominatur, aut nominatur per nomen, aut per pronomen, aut per verbum, aut per participium. Sed non poteſt nominari per nomen, cum omne nomen ſignificet ſubſtantiam cum qualitate; in Deo autem nulla eſt compoſitio ſubſtantiæ, & qualitatis; nec per verbum, nec per participium, quæ tempus conſignificant, quod a Deo longe eſt: nec per pronomen, cum pronominis ſignificatio determinetur per demonſtrationem, vel relationem; demonſtratio autem fit mediantibus accidentibus, quæ in Deo non ſunt; & relatio eſt antedictæ rei recordatio, & ſic per relationem ſignificari non poteſt, niſi aliquid aliud præſupponatur, vel prænominetur. Ergo videtur quod nullo modo poſſit nominari.

Contra. In Pſal. LXVII. 5. dicitur: *Dominus nomen illi*: & Exod. III. (*a*) *Si quæſierint nomen meum &c.*

Præterea. Omne quod cognoſcitur, poteſt etiam voce ſignificari. Sed nos aliquo modo cognoſcimus Deum vel per fidem, vel per naturalem cognitionem. Ergo poſſumus eum nominare.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod cum voces ſint ſigna intellectuum, ſecundum Philoſophum (ubi ſupra) idem iudicium eſt de cognitione rei, & nominatione eius. Unde ſicut Deum imperfecte cognoſcimus, ita etiam imperfecte nominamus, quaſi balbutiendo, ut dicit Gregorius* (Lib. X. Mor. cap. IV. & V.) Ipſe autem ſolus ſeipſum comprehendit; & ideo ipſe ſolus ſeipſum perfecte nominavit, ut ita dicam, Verbum coæquale ſibi generando.

Ad primum igitur dicendum, quod omnes auctoritates quæ dicunt Deum eſſe innominabilem, intendunt dicere, quod nullum nomen exprimit perfecte ipſum Deum: quod ſignificatur in verbis Philoſophi, qui dicit (Lib. de Cauſis propoſit. VI.) quod *linguæ deficiunt a narratione eius*: & quod alibi dicit (prop. XXII.) *Cauſa prima ſuperior eſt omni narratione, & ſupra omne id quod nominatur*.

Ad ſecundum dicendum, quod ſi Auguſtinus intelligat de forma corporali, ſic planum eſt quod Deus non habet formam corporalem, nec oportet quod omne quod nominatur, formam corporalem habeat. Si autem intelligat de forma abſolute, tunc dicitur omnem formam ſubterfugere: non quia ipſe in ſe non ſit vere forma, cum ipſe ſit purus actus, & ſimplex, & prima forma ſecundum Boetium Lib. de Trinit. (cap. III.) ſed quia quamcumque formam intellectus concipiat, Deus ſubterfugiat illam ſua eminentia. Si enim intellectus noſter

(*a*) Vulgata cap. III. v. 13. *Si dixerint mihi, Quod eſt nomen eius? quid dicam eis? Dixit Deus ad Moyſen: Ego ſum qui ſum.*

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Utcumque colligitur ex Moral. Lib. XXVII. cap. XXV.

Digitized by Google

ſter apprehendit ſapientiam, ipſe Deus in ſapientia ſua excedit omnem ſapienriam a nobis intellectam. Et ideo concludit quod non eſt pervius noſtro intellectui, ita quod in ipſum ire perfecte comprehendendo poſſit. Propter quod etiam Dionyſius dicit (cap. II. cæleſt. Hierar.) quod quidquid de ipſo affirmamus, poteſt etiam de ipſo negari: quia ſibi non competit ſecundum hoc quod nos intelligimus, & nomine ſignificamus, ſed excellentius.

Ad tertium dicendum, quod poteſt ſignificari & nomine, & pronomine, & verbo, & participio. Cum enim dicitur, quod nomen ſignificat ſubſtantiam cum qualitate, non intelligitur qualitas, & ſubſtantia proprie, ſecundum quod Logicus accipit prædicamenta diſtinguens. Sed Grammaticus accipit ſubſtantiam quantum ad modum ſignificandi, & ſimiliter qualitatem: & ideo quia illud quod ſignificatur per nomen, ſignificatur ut aliquid ſubſiſtens, ſecundum quod de eo poteſt aliquid prædicari, quamvis ſecundum rem non ſit ſubſiſtens, ſicut albedo; dicit, quod ſignificat ſubſtantiam, ad differentiam verbi, quod non ſignificat ut aliquid ſubſiſtens. Et quia in quolibet nomine eſt conſiderare id a quo imponitur nomen, quod eſt quaſi principium innoteſcendi; ideo quantum ad hoc habet modum qualitatis, ſecundum quod qualitas, vel forma eſt principium cognoſcendi rem. Unde ſecundum Philoſophum V. Metaphyſ. (tex. XIX.) uno modo forma ſubſtantialis qualitas dicitur. Nec refert quantum ad ſignificationem nominis, utrum principium innoteſcendi ſit idem re cum eo quod nomine ſignificatur, ut in abſtractis, vel diverſum, ut in hoc nomine *homo*. Et quia Deus ſeipſo cognoſcitur, ideo poteſt ſignificari per nomen quod habeat qualitatem quantum ad rationem a qua nomen imponitur, & ſubſtantiam quantum ad id cui imponitur. Similiter dicendum eſt de pronomine, quod etiam per pronomen ſignificari poteſt, ut habetur Exod. III. 14. *Ego ſum qui ſum*. Et quamvis non poſſit demonſtrari quantum ad ſenſum, tamen poteſt demonſtrari quantum ad intellectum, ſecundum id quod intellectus de ipſo apprehendere poteſt. Poteſt etiam ſignificari per pronomen relativum, cum ponatur ipſum ſignificari per nomen quod relativum referre poteſt. Similiter etiam per verbum, vel participium poteſt ſignificari, ut cum dicitur, quod ipſe eſt intelligens, vel potens, vel huiuſmodi. Et tamen verba, & participia dicta de ipſo non ſignificant aliquid temporale in ipſo. Sed verum eſt quod quantum ad modum ſignificandi quo tempus ſignificant, deficiunt a repræſentatione ipſius.

ARTICULUS II.

Utrum aliquod nomen poſſit dici proprie de Deo.

I. P. qu. XIII. *art.* 5. *& I. cont. Gent. cap.* XXXIII.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod nullum nomen de Deo proprie dici poſſit. Nihil enim proprie dicitur de aliquo quod verius negatur de ipſo quam affirmetur. Sed, ſecundum Dionyſium II. cap. cæleſt. Hierarch. verius omnia nomina quæ de Deo dicuntur, de ipſo negantur quam affirmantur: unde dicit, quod negationes in divinis ſunt vere affirmationes incompactæ. Ergo &c.

2. Præterea. Deum non poſſumus nominare, niſi ſecundum quod ipſum cognoſcimus. Sed non cognoſcimus ipſum niſi ex effectibus ſuis, vel per viam cauſalitatis, vel per viam negationis, vel per viam eminentiæ. Ergo non poteſt nominari a nobis niſi ex creaturis. Sed quandocumque nomen creaturæ prædicatur de Deo, non eſt vera prædicatio, niſi intelligatur metaphorice, vel tranſumptive, ut cum dicitur, Deus eſt leo, vel Deus eſt lapis. Ergo videtur quod nullum nomen proprie dicatur de Deo, ſed metaphorice.

3. Præterea. Magis differt ſapientia creata, vel eſſe creatum, a Deo, quam differat floritio prati a riſu hominis. Sed ratione huius diverſitatis pratum non dicitur ridere niſi metaphorice. Ergo videtur quod etiam Deus non poſſit dici ſapiens, vel aliquid aliud, niſi metaphorice.

4. Præterea. Quandocumque aliquod nomen importans aliquam corporalem conditionem Dei dignitati repugnantem, dicitur de Deo, non poteſt dici niſi metaphorice; & eadem ratione quandocumque conditionem, Deo non convenientem importet, non poterit de Deo proprie dici. Sed omne nomen a nobis impoſitum importat aliquam conditionem divinæ dignitati repugnantem, ut patet in verbis, quæ conſignificant tempus, & in nominibus, quæ vel in abſtracto dicuntur, ut ſcientia, & humanitas, quæ dicunt quid imperfectum, & non in ſe ſubſiſtens,

Digitized by Google

ſiſtens, vel in concreto, quæ important quamdam compoſitionem: quorum neutrum Deo competit. Ergo videtur quod nihil proprie de Deo dicatur.

Contra. Quidquid dicitur de aliquibus per prius & poſterius, magis proprie convenit ei de quo per prius dicitur; ſicut ens per prius convenit ſubſtantiæ quam accidenti. Sed quædam ſunt quæ per prius dicuntur de Deo quam de creaturis, ſicut paternitas, ſicut habetur Epheſ. III. 15. *Ex quo omnis paternitas in cælis, & in terra nominatur:* & eadem ratione bonitas &c. Ergo videtur quod huiuſmodi nomina etiam magis proprie dicantur de ipſo quam de creaturis.

Præterea. Hoc videtur per Dionyſium (cap. I. de div. Nom.) qui diſtinguit nomina ſymbolica, ideſt metaphorice dicta, ab aliis divinis nominibus: & ita videtur quod non omnia dicantur tranſumptive: quod etiam videtur ex diviſione Auguſtini, & Ambroſii in littera.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod quamvis omnis perfectio quæ in creaturis eſt, exemplariter a Deo deſcendat, ſicut a principio præhabente in ſe unice omnium perfectiones; nulla tamen creatura poteſt recipere illam perfectionem ſecundum illum modum quo in Deo eſt. Unde ſecundum modum recipiendi deficit a perfecta repræſentatione exemplaris. Et ex hoc etiam in creaturis eſt quidam gradus ſecundum quod quædam quibuſdam plures perfectiones, & nobiliores a Deo conſequuntur, & plenius participant: & ex hoc in nominibus eſt duo conſiderare: rem ſignificatam, & modum ſignificandi. Conſiderandum eſt igitur, quod cum nomina ſint impoſita a nobis, qui Deum non niſi ex creaturis cognoſcimus, ſemper deficiunt a divina repræſentatione quantum ad modum ſignificandi: quia ſignificant divinas perfectiones per modum quo participantur in creaturis. Si autem conſideremus rem ſignificatam in nomine, quæ eſt id ad quod ſignificandum imponitur nomen, invenimus, quædam nomina eſſe impoſita ad ſignificandum principaliter ipſam perfectionem exemplatam a Deo ſimpliciter, non concernendo aliquem modum in ſua ſignificatione, & quædam ad ſignificandum perfectionem receptam ſecundum talem modum participandi: verbi gratia, omnis cognitio eſt exemplata a divina cognitione, & omnis ſcientia a divina ſcientia. Hoc igitur nomen *ſenſus* eſt impoſitum ad ſignificandum cognitionem per modum illum quo recipitur materialiter ſecundum virtutem coniunctam organo. Sed hoc nomen *cognitio* non ſignificat aliquem modum participandi in principali ſua ſignificatione. Unde dicendum eſt, quod omnia illa nomina quæ imponuntur ad ſignificandum perfectionem aliquam abſolute, proprie dicuntur de Deo, & per prius ſunt in ipſo quantum ad rem ſignificatam, licet non quantum ad modum ſignificandi, ut ſapientia, bonitas, eſſentia, & omnia huiuſmodi: & hæc ſunt de quibus dicit Anſelmus (in Monol. cap. XIV.) quod ſimpliciter, & omnino melius eſt eſſe quam non eſſe. Illa autem quæ imponuntur ad ſignificandum perfectionem aliquam exemplatam a Deo, ita quod includant in ſua ſignificatione imperfectum modum participandi, nullo modo dicuntur de Deo proprie; ſed tamen ratione illius perfectionis poſſunt dici de Deo metaphorice, ſicut ſentire, videre, & huiuſmodi. Et ſimiliter eſt de omnibus aliis formis corporalibus, ut lapis, leo, & huiuſmodi: omnia enim imponuntur ad ſignificandum formas corporales, ſecundum modum determinatum participandi eſſe, vel vivere, vel aliquam divinarum perfectionum.

Ad primum igitur dicendum, quod cum in nomine duo ſint: modus ſignificandi, & res ipſa ſignificata: ſemper ſecundum alterum poteſt removeri a Deo, vel ſecundum utrumque; ſed non poteſt dici de Deo, niſi ſecundum alterum tantum. Et quia ad veritatem, & proprietatem affirmationis requiritur quod totum affirmetur; ad proprietatem autem negationis ſufficit, ſi alterum tantum deſit: ideo dicit Dionyſius (cap. II. cæl. Hierar.) quod negationes ſunt abſolute veræ, ſed affirmationes non niſi ſecundum quid: quia quantum ad ſignificatum tantum, & non quantum ad modum ſignificandi.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis non nominemus Deum niſi ex creaturis, non tamen ſemper nominamus ipſum ex perfectione quæ eſt propria creaturæ, ſecundum proprium modum participandi illam; ſed etiam poſſumus nomen imponere ipſi perfectioni abſolute, non concernendo aliquem modum ſignificandi in ipſo ſignificato, quod eſt quaſi obiectum intellectus; quamvis oporteat in conſignificato ſemper modum creaturæ accipere ex parte ipſius intellectus, qui natus eſt ex rebus ſenſibilibus

Digitized by Google

libus accipere convenientem intelligendi modum: & hæc proprie dicuntur de Deo, ut dictum eſt (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod ſapientia creata magis differt a ſapientia increata quantum ad eſſe, quod conſiſtit in modo habendi, quam floritio prati a riſu hominis: ſed quantum ad rationem a qua imponitur nomen, magis conveniunt, quia illa ratio eſt una ſecundum analogiam, per prius in Deo, per poſterius in creaturis exiſtens: & ſecundum talem rationem ſignificatam in nomine, magis attenditur veritas, & proprietas locutionis, quam quantum ad modum ſignificandi, qui datur ex conſequenti intelligi per nomen.

Ad quartum dicendum, quod quandocumque conditio corporalis importatur a principali ſignificato, non poteſt nomen dici de Deo niſi metaphorice; ſed hoc quod in modo ſignificandi importetur aliqua imperfectio, quæ Deo non competit, non facit prædicationem eſſe falſam, vel impropriam, ſed imperfectam: & propter hoc dictum eſt, quod nullum nomen perfecte Deum repræſentat.

ARTICULUS III.

Utrum Deus habeat tantum unum nomen.

I. cont. Gent. c. XXXII.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod Deus non habeat niſi unum nomen. Nomen enim debet reſpondere rei ſignificatæ per nomen, cum, ſicut dicit Hilarius [IV. de Trinit. ante med.] rei ſit ſermo ſubiectus. Sed in Deo eſt ſumma unitas ſine aliqua diverſitate. Ergo non nominatur niſi uno nomine.

2. Præterea. Non eſt niſi duplex modus prædicandi in divinis, ſcilicet vel ſubſtantialiter, vel relative. Sed nomina non poſſunt diverſificari niſi vel quantum ad id quod ſignificatur, vel quantum ad modum ſignificandi. Ergo videtur quod vel tantum unum debeat eſſe propter unitatem rei, vel ad plus duo propter duos modos prædicandi.

3. Præterea. Si dicas, quod pluralitas nominum divinorum eſt ſecundum quod ex diverſis creaturis nominatur; contra. Ipſe Deus eſt principium a quo effective, & exemplariter eſt omnis creatura. Si ergo ſecundum diverſitatem creaturarum multiplicantur divina nomina, tunc omnium creaturarum nomina de ipſo dici poſſunt: quod falſum eſt. Ergo videtur quod ex creaturis non ſit diverſitas divinorum nominum.

4. Si dicas, quod multiplicantur, ſecundum rationem tantum; contra. Diverſitas rationis eſt diverſitas ſecundum intellectum. Sed diverſitas intellectus imponentis nomina, niſi ſubſit aliquod diverſum in re, non cauſat multitudinem nominum, niſi ſecundum quod nomina ſynonyma multiplicantur. Ergo ſecundum hoc omnia nomina divina eſſent ſynonyma, quod Commentator expreſſe negat in XI. Metaphyſ. (text. XXXIX.) dicens, quod hæc nomina vivens, & vita, non differunt in Deo ſicut nomina ſynonyma; multo minus vivens, & ſapiens: & ita videtur quod non differant divina nomina ſecundum acceptionem intellectus ſignificantis tantum; & ſic idem quod prius.

Contra eſt quod (a) in Scriptura inveniuntur de ipſo multa nomina divina.

Præterea. Nullum nomen ſufficit ad exprimendam divinam perfectionem. Sed aliquid perfectionis datur nobis intelligi per unum nomen quod non datur per aliud. Ergo videtur quod ut magis nobis divina perfectio innoteſcat, quod pluribus nominibus a nobis nominandus ſit.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod multiplicitas nominum poteſt dupliciter contingere. Vel ex parte intellectus, quia cum nomina exprimant intellectum, contingit unum & idem diverſis nominibus ſignificari, ſecundum quod diverſimode in intellectu accipi poteſt. Et inde eſt quod Deum poſſumus nominare & ſecundum quod in ſe eſt, & ſecundum id quod eſt ad creaturas ſe habens. Et hoc dupliciter. Vel ſecundum negationes quibus conditiones creaturarum a Deo removentur; & inde veniunt nomina negativa, quæ multiplicationem recipiunt ex creaturarum conditionibus, quæ de Deo negantur, & præcipue quæ conſequuntur univerſaliter omnem creaturam, ut immenſus, increatus &c. Vel ſecundum relationem Dei ad creaturam, quæ tamen realiter in Deo non eſt, ſed in creatura; & inde veniunt illa nomina divina quæ important habitudinem ad creaturam, ut Dominus, Rex, & huiuſmodi.

Item. Multiplicitas nominum poteſt contin-

(a) *Al.* in Scriptura dicitur. Inveniuntur &c.

tingere ex parte rei ſecundum quod nomina rem ſignificant; & inde veniunt nomina exprimentia id quod in Deo eſt. In Deo autem non eſt invenire aliquam realem diſtinctionem niſi perſonarum, quæ ſunt tres res; & inde venit multiplicitas nominum perſonalium ſignificantium tres res. Sed præter hoc eſt etiam in Deo invenire diſtinctionem rationum, quæ realiter, & vere in ipſo ſunt, ſicut ratio ſapientiæ, & bonitatis, & huiuſmodi: quæ quidem omnia ſunt unum re, & differunt ratione, quæ ſalvatur in proprietate, & veritate, prout dicimus Deum vere eſſe ſapientem, & bonum; & non tantum in intellectu ratiocinantis; & inde veniunt diverſa nomina attributorum: quæ omnia quamvis ſignificent unam rem, non tamen ſignificant unam ſecundum unam rationem; & ideo non ſunt ſynonyma.

Et per hoc patet reſponſio ad primum. Quia quamvis ſit unitas in re eſſentiali, eſt tamen pluralitas in re perſonali, & in rationibus quibus diverſimode una eſſentia ſignificari poteſt, & in diverſa acceptione intellectus: ſecundum quæ omnia, divina nomina multiplicantur.

Ad ſecundum dicendum, quod aliter dividitur æquivocum, analogum, & univocum. AEquivocum enim dividitur ſecundum res ſignificatas; univocum vero dividitur ſecundum differentias; ſed analogum dividitur ſecundum diverſos modos. Unde cum ens prædicetur analogice de decem generibus, dividitur in ea ſecundum diverſos modos. Unde unicuique generi debetur proprius modus prædicandi. Et quia in divinis non ſalvantur niſi duo genera quantum ad rationem communem generis, ſcilicet ſubſtantia, & ad aliquid; ideo dicuntur in divinis duo modi prædicandi. Unumquodque autem genus dividitur univoce in ſpecies contentas ſub genere, & ideo ſpeciebus non debetur proprius modus prædicandi. Et propter hoc quamvis quædam contenta in prædicamento qualitatis dicantur de Deo ſecundum rationem ſpeciei, non tamen afferunt novum modum prædicandi, etſi afferant novam rationem ſignificandi. Unde quamvis in Deo non ſint niſi duo modi prædicandi, ſunt tamen plures rationes ſignificandi ſecundum quas divina nomina multiplicari poſſunt.

Ad tertium dicendum, quod, ut patet ex prædictis [in corp. art.] quædam nomina dicuntur proprie de Deo, quæ quantum ad ſignificata per prius ſunt in Deo quam in creaturis, ut bonitas, ſapientia, & huiuſmodi: & horum diverſitas non ſumitur per reſpectum ad creaturas, immo potius e converſo. Quia ex hoc quod ratio ſapientiæ, & bonitatis differt in Deo, diverſificatur in creaturis bonitas, & ſapientia, non tantum ratione, ſed etiam re. Sed verum eſt quod diverſitas talium nominum, prout prædicantur de Deo, innoteſcit nobis ex diverſitate eorum in creaturis. Quædam vero nomina prædicantur de ipſo tranſumptive, & hæc multiplicantur ſecundum diverſas creaturas, quarum nomina in Deum tranſumuntur. Nec tamen oportet quod ex omnibus nominibus creaturarum ſignificetur. Quædam enim ſunt quæ important deformitatem, & defectum, cuius Deus non eſt auctor, & præcipue ſi ſit defectus culpæ. Unde non poſſumus dicere Deum peccatorem, vel diabolum, quod eſt nomen naturæ depravatæ; quamvis tranſumptive dicatur leo, vel agnus, vel etiam iratus.

Ad quartum dicendum, quod differunt nomina attributorum ſecundum rationem, non tamen quæ ſit ſolum in ratiocinante, ſed quæ ſalvatur in ipſa re ſecundum veritatem, & proprietatem rei. Quod ſic patet. Omnia enim huiuſmodi dicuntur de Deo, & creaturis non æquivoce, ſed ſecundum unam rationem analogice. Unde cum in creatura ratio ſapientiæ non ſit ratio bonitatis, oportet quod etiam hoc in Deo ſit verum. Sed in hoc differt quod in Deo idem ſunt re, in creaturis autem differunt re, & non ratione: & qualiter poſſit eſſe, ſupra (in reſponſione ad III. præced. art.) dictum eſt.

ARTICULUS IV.

Utrum diviſio nominum Dei poſita ab Ambroſio ſit inſufficiens.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod diviſio Ambroſii (in littera Magiſtri) ſit inſufficiens. Trinitas enim, & perſona ſunt quædam divina nomina, quæ nec pertinent ad unitatem maieſtatis, nec proprie alicui perſonæ conveniunt, nec tranſlative de Deo dicuntur. Ergo &c.

2. Præterea. Quædam nomina ſunt quæ dicuntur de Deo negative, ut increatus, immenſus. Hæc autem cum nihil de Deo prædicent, nec ad proprietatem perſonarum pertinere videntur, nec ad maieſtatem Deitatis. Conſtat etiam quod nec tranſlative dicuntur, quia non conveniunt creaturis,

ut

ut ex eis in divinam prædicationem (*a*) tranſumantur. Ergo videtur quod diviſio ſit inſufficiens.

3. Item. Maieſtas Deitatis, & proprietas perſonalis conſtat quod æterna ſunt. Sed quædam dicuntur de Deo ex tempore, ut *Dominus*, & huiuſmodi. Ergo videtur quod nec ad maieſtatem Deitatis pertinent, nec ad proprietatem perſonalem. Conſtat etiam quod nec translative dicuntur. Videtur igitur, quod ſub diviſione Ambroſii non contineantur. Ergo inſufficiens eſt.

4. Præterea. Damaſcenus (I. de Fide orth. cap. XII.) ponit aliam diviſionem divinorum nominum, dicens, quod quædam ſignificant pelagus ſubſtantiæ infinitum, & non quid eſt, ut hoc nomen *Qui eſt*; quoddam autem eſt nomen operationis, ut *Deus*; quædam autem ſignificant id quod aſſequitur ſubſtantiam, ut *iuſtus*, *bonus*, & huiuſmodi; quædam vero habitudinem ad ea a quibus diſtinguitur, ſcilicet ad creaturas; quædam ſignificant id quod non eſt, ut *incorporeus*, *immenſus*, & huiuſmodi.

5. Item. Dionyſius [cap. I. de div. Nom.] ponit multiplicem diviſionem divinorum nominum. Magiſter autem in littera ſuper trimembrem diviſionem Ambroſii inducit alias tres differentias divinorum nominum, & efficiuntur in univerſo ſex. Quæritur ergo de aſſignatione harum diviſionum.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod prima diviſio trimembris, quæ in littera ponitur, ſufficienter comprehendit omnia divina nomina; & eſt trium ſanctorum Auguſtini, Ambroſii, Dionyſii: ipſemet enim dividit divina nomina in ea quæ translative dicuntur, quæ appellat ſymbolicam Theologiam; & in ea quæ proprie dicuntur, quæ ſcilicet per prius in Deo ſunt, & hoc dividit in unitam Theologiam, quantum ſcilicet ad ea quæ prædicantur de tribus perſoni communiter; & in diſcretam Theologiam, quantum ad ea quæ ad ſingulas perſonas pertinent. Ex quo etiam patet in promptu ſufficientia huius diviſionis. Quia Deus vel nominatur per id quod prius in ipſo eſt, & per poſterius in creaturis; vel per ſimilitudinem a creaturis ſumptam. Si ſecundo modo, ſic ſunt ea quæ translative dicuntur. Si primo modo, hoc erit dupliciter: illud enim quod per prius in Deo eſt, vel eſt commune, & ſic pertinet ad maieſtatis unitatem; vel eſt proprium perſonæ, & ſic pertinet ad diſtinctionem Trinitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc nomen *Trinitas* quamvis non explicite dicat proprium alicuius perſonæ, tamen implicite includit omnia propria perſonarum, inquantum eſt quaſi collectivum perſonarum. Similiter etiam hoc nomen *perſona* quamvis non imponatur ab aliqua proprietate perſonali ſpeciali, imponitur tamen a perſonalitate, quæ dicit proprietatem in communi, & quodammodo etiam dicit ſubſtantiam, ut infra patebit [diſt. XXVI. qu. I. art. I.]

Ad ſecundum dicendum, quod negatio quælibet cauſatur ex aliqua affirmatione. Et ſic etiam in divinis ratio negativorum nominum fundatur ſupra rationem affirmativorum; ſicut hoc quod dicitur incorporeus, fundatur ſuper hoc quod eſt eſſe ſimplex. Unde patet quod nomina negativa reducuntur ad unitatem eſſentiæ, ſicut *increatus*, & *immenſus*; vel ad diſtinctionem perſonarum, ſicut *ingenitus*.

Ad tertium dicendum, quod quamvis huiuſmodi nomina non ponant aliquid temporaliter in Deo, quia relationes illæ temporales realiter in creaturis ſunt, & in Deo ſolum ſecundum rationem; tamen inquantum innaſcuntur ex operationibus Dei in creaturas, dant intelligere aliquid quod in Deo eſt abſolute; ſicut relatio dominii dat intelligere in Deo poteſtatem qua univerſam creaturam gubernat. Unde patet etiam quod iſta nomina reducuntur ad illa quæ pertinent ad unitatem maieſtatis, ſicut *Creator*, *Dominus*, & huiuſmodi, vel ad diſtinctionem perſonarum, ſicut *miſſus*, *incarnatus*, & huiuſmodi.

Ad quartum dicendum, quod diviſio Damaſceni reſpicit tantum unum membrum prædictæ diviſionis: omnia enim quæ ponit, pertinent ad unitatem maieſtatis. Unitas autem maieſtatis poteſt nominari dupliciter, ut patet ex dictis (art. antec.) vel ſecundum id quod in Deo eſt, vel ſecundum acceptionem intellectus, qui accipit ipſum ſecundum aliquam comparationem ad creaturam. Si nominetur Deus quantum ad id quod in ipſo eſt, erit triplex diverſitas nominum, ſecundum tria quæ in unaquaque re inveniuntur, ſcilicet eſſentia, virtus, & operatio: quæ quidem in aliis realiter differunt, in ipſo autem ſunt unum re, & diſtincta ratione. Et ſecundum eſſentiam accipitur hoc nomen *Qui eſt*; & ſecundum vir-

(a) *Al.* tranſmutantur.

virtutem accipiuntur ea quæ ſe habent per modum aſſequentium ſubſtantiam, ut *iuſtus*, *ſapiens*, & huiuſmodi; & ſecundum operationem nomina operationis, ut *Deus*. Si autem nominetur Deus per acceptionem intellectus in comparatione ad creaturam, & hoc erit dupliciter. Vel inquantum ea quæ ſunt creaturæ, removentur ab ipſa, & ſic erunt nomina negativa; vel ſecundum quod importatur in nominibus aliquis reſpectus cauſalitatis ad creaturam, cuius conditiones a Deo removentur; & ſic erunt illa nomina quæ important habitudinem ad alia, a quibus Deus diſtinguitur per eſſentiam. Diviſio autem divinorum nominum quam Dionyſius ponit, patet ex prædictis (in corp. art.) quod eſt eadem cum diviſione Ambroſii; niſi quod Dionyſius ulterius nomina pertinentia ad unitatem maieſtatis multiplicat ſecundum diverſas proceſſiones in creaturis repertas, quibus nominatur Deus illis perfectionibus per prius in Deo exiſtentibus, ut *bonus*, *ſapiens*, *exiſtens*, & huiuſmodi. Magiſter autem in tribus differentiis, quas addit, ſpecificat diviſionem Ambroſii quantum ad quoſdam ſpeciales modos, qui tamen poſſunt reduci ad diviſionem Ambroſii. Quod enim pertinet ad proprietates Deitatis, vel nominat determinate proprium alicuius perſonæ, ut *Pater*, & *Filius*; vel colligit nomina propria perſonarum, ut hoc nomen *Trinitas*, (*a*) quod ſignificat proprietatem perſonæ ſecundum quemdam ſpecialem modum. Similiter etiam quæ pertinent ad unitatem maieſtatis, & proprietatem Divinitatis conveniunt Deo vel ab æterno, vel ex tempore. Si ex tempore, vel dicuntur relative ſecundum nomen, ut *Dominus*, *miſſus*, & huiuſmodi; vel non referuntur ad aliud ſecundum nomen, ut *incarnatus*, & huiuſmodi. Et ſic patet quod ea quæ Magiſter addit, continentur in diviſione Ambroſii per reductionem; non tamen ſimpliciter, ſed ſecundum quid, ut patet ex dictis (in corp. art.)

EXPOSITIO TEXTUS.

D*Iſſerendum nobis videtur de nominum diverſitate*. Videtur quod hoc ad ipſum non pertineat, quia non eſt eiuſdem ſcientiæ conſiderare res, & nomina. Sed dicendum, quod, ut ſupra dictum eſt (in prolog. art. 3.) Theologia, inquantum eſt principalis omnium ſcientiarum, aliquid in ſe habet de omnibus ſcientiis; & ideo non ſolum res, ſed nominum ſignificationes pertractat: quia ad ſalutem conſequendam non ſolum eſt neceſſaria fides de veritate rerum, ſed etiam vocalis confeſſio per nomina. Roman. x. 10. „Corde creditur ad iuſtitiam; „ ore autem confeſſio fit ad ſalutem. “

Similitudinis vero, ſplendor, character, ſpeculum, & huiuſmodi. Videtur hoc eſſe falſum: quia, ſecundum Auguſtinum (ſuper Gen. ad litteram Lib. IV. cap. XXVIII.) lux magis proprie dicitur in ſpiritualibus quam in corporalibus, & ita ſplendor non continetur inter metaphorica. Sed dicendum, quod lux quantum ad rem ſignificatam proprie eſt in corporalibus (*b*) nec in ſpiritualibus niſi metaphorice dicitur; ſed quantum ad rationem a qua nomen imponitur, quæ conſiſtit in manifeſtatione, magis proprie eſt in ſpiritualibus. Sed hoc melius dicetur in II. [diſtin. XIII. quæſt. unic. art. 2.]

Ut incarnatus, humanatus, & huiuſmodi. Hoc dicitur, quia ſecundum nomen ad aliud nomen non referuntur; quamvis implicitam relationem contineant, ſecundum quod unionem in ſuo intellectu includunt.

Sciendum eſt igitur, quod illa quæ proprie ad ſingulas perſonas pertinent, relative ad invicem dicuntur. Hic ponit quaſdam regulas de nominibus pertinentibus ad unitatem eſſentiæ, & quaſdam de proprietatibus pertinentibus ad proprietatem perſonarum. De pertinentibus ad unitatem eſſentiæ ponit quatuor. Prima eſt quod a ſe, & abſolute dicuntur; ſecunda quod ſignificant ſubſtantiam; tertia quod de ſingulis perſonis dicuntur; quarta quod de omnibus ſunt dicenda in ſingulari, & non in plurali. De pertinentibus ad proprietatem perſonarum ponit tres. Prima eſt quod relative dicuntur; ſecunda quod non prædicant divinam ſubſtantiam; tertia eſt quod non de omnibus perſonis dicuntur.

Quæ unitatem eſſentiæ ſignificant, ad ſe dicuntur. Contra. Dominus relative dicitur, & tamen ad eſſentiæ unitatem pertinet. Sed dicendum, quod non importat relationem quæ realiter in Deo ſit, ſed ſecundum (*c*) rationem tantum, ut infra dicetur [diſt. XXX. quæſt. unic. art. 2.]

Quod ad aliquid dicitur, non ſubſtantialiter dicitur, ſed relative. Videtur hoc eſſe falſum: quia relationes in divinis ſunt ipſa divina eſſentia. Sed dicendum, quod realiter quidem ſunt ipſa divina eſſentia, ſed ſecundum rationem non. Et quia ſalvantur in

(a) *Supplet Nicolai:* vel ſignificat proprietatem perſonæ, in communi, ſed non ſecundum quemdam ſpecialem modum, ut hoc nomen *perſona*. (b) *Al. deeſt* nec in ſpiritualibus. (c) *Al.* relationem.

Digitized by Google

in divinis ſecundum rationem generis, ideo retinent ſpecialem modum, qui debetur ipſi generi, & non ſpeciei. Alia vero, ut bonitas, & ſapientia, quamvis ſecundum rationem ab eſſentia differant, quia tamen ratio generis, quam conſequitur modus prædicandi, in divinis non ſalvatur; ideo ſecundum modum prædicandi a ſubſtantia non differunt, ſed ſubſtantialiter prædicantur.

Non tamen tres magni, ſed unus magnus. Hoc intelligendum eſt, ſi ſubſtantive ſumatur. Si autem adiective, ſic prædicari poteſt pluraliter, quia numerum a ſuppoſitis trahit.

Deus enim non eſt magnus ea magnitudine quæ non eſt quod ipſe. Hic vult probare, quod magnitudo de Deo ſubſtantialiter dicatur. Quod enim ſubſtantialiter non eſt magnum, magnum dicitur participatione alicuius magnitudinis, quæ ſubſtantia non eſt. Sed illa magnitudo cuius participatione aliud magnum dicitur, maior eſt eo quod per ipſum magnum dicitur. Ergo omni eo quod non ſubſtantialiter magnum eſt, aliquid maius eſt. Deo autem nihil eſt maius. Ergo ipſe ſubſtantialiter magnus eſt.

Sed videtur quod hæc ratio non valeat, quia concretum de abſtracto non prædicatur, ut album de albedine. Unde non videtur ut ex eo quod dicitur magnum accidentaliter, maior ſua magnitudo dicatur. Et præterea in eadem magnitudine non eſt accipere maius, vel minus. Illud autem quod participat magnitudine, non habet niſi magnitudinem participatam. Ergo non poteſt dici maior quam ſit ipſa magnitudo.

Eſt dicendum, quod Auguſtinus vult hanc rationem communiter concludere de omnibus quæ de Deo dicuntur in aliis rebus accidens ſignificantibus; & ideo oportet aſſumere hoc pro medio, quod abſtractum prædicetur magis quam concretum. Hoc autem ſic intelligendum eſt, ut dicatur id eſſe maius quod verius rationem magnitudinis habet, & ſimiliter albius, non quod plus habet de albedine, vel quod eſt magis proprie album, ſed cui verius convenit ratio albedinis. Semper autem principalior prædicatio eſt quæ eſt per eſſentiam, quam quæ eſt per participationem. Et ideo albedo quæ recipit prædicationem albedinis vere per modum eſſentialem, ut dicatur albedo eſt albedo, dicitur magis vere prædicationem albedinis recipere, quam res alba; quamvis non eodem modo recipiat, quia rem albam dicimus albam, ſed albedinem dicimus albedinem. Non enim quod eſt in cauſato, oportet eſſe in cauſa eodem modo, ſed eminentiori; & ſic exponit Dionyſius II. cap. de div. Nom. ſic dicens. „Vivere ſi „ quis dicat vitam, aut illuminari lumen, „ non recte ſecundum meam rationem di„ cit; ſed ſecundum alium modum iſta di„ cuntur: quia abundanter, & ſubſtantia„ liter ea quæ ſunt cauſatorum, prius in„ ſunt cauſis: “ & dicit cauſam vitam, vel lumen; cauſatum, vivens, vel illuminatum.

DISTINCTIO XXIII.

De hoc nomine quod eſt* perſona: *quod cum ſecundum ſubſtantiam, dicatur, tamen pluraliter, non ſingulariter in ſumma accipitur.

PRædictis adiiciendum eſt, quod cum omnia nomina quæ ſecundum ſubſtantiam de Deo dicuntur, ſingulariter, & non pluraliter de omnibus in ſumma dicantur perſonis, ut ſupra oſtenſum eſt (diſtin. XXII.) eſt tamen unum nomen, ſcilicet perſona, quod ſecundum ſubſtantiam dicitur de ſingulis perſonis, & pluraliter, non ſingulariter in ſumma accipitur. Dicimus enim: Pater eſt perſona, Filius eſt perſona, Spiritus ſanctus eſt perſona: & hoc ſecundum ſubſtantiam dicitur. Nec tamen dicitur: Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus ſunt una perſona, ſed tres perſonæ. Hoc ergo nomen excipitur a prædicta regula nominum quæ ſecundum ſubſtantiam de Deo dicuntur: quia cum hoc ad ſe dicatur, & ſecundum ſubſtantiam, pluraliter tamen, non ſingulariter in ſumma accipitur.

Auctoritas, quod perſona ad ſe dicatur, & ſecundum ſubſtantiam.

QUod autem perſona ſecundum ſubſtantiam dicatur, Auguſtinus oſtendit in VII. Lib. de Trinit. (cap. VI.) dicens: „ Non eſt aliud Deum eſſe, „ aliud perſonam eſſe, ſed omnino idem. Item in hac Trinitate cum dicimus perſonam Patris, non aliud dicimus quam ſubſtantiam Patris. Quocirca, ut ſubſtantia Patris ipſe Pater eſt, non quo Pater eſt, ſed quo eſt; ita & perſona „ Patris, non aliud quam ipſe Pater eſt. Ad ſe quippe dicitur perſona, non ad „ Filium, vel Spiritum ſanctum; ſicut ad ſe Deus dicitur, & magnus, & bonus, „ & iuſtus, & huiuſmodi. Et quemadmodum hoc illi eſt eſſe quod Deum eſſe, „ quod magnum eſſe, quod bonum eſſe; ita hoc eſt illi eſſe quod perſonam eſſe. " Ecce expreſſe habes, quod perſona ſecundum ſubſtantiam dicitur; ut cum dicitur, Pater eſt perſona, hic ſit ſenſus: Pater eſt divina eſſentia. Similiter cum dicitur, Filius eſt perſona, Spiritus ſanctus eſt perſona, ideſt eſſentia divina.

Cur Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus non dicantur una perſona, ut una ſubſtantia, & unus Deus.

IDeo oritur hic quæſtio difficiis quidem, ſed non inutilis, qua quæritur, cur non dicantur hi tres una perſona, ſicut una eſſentia, & unus Deus. Quam quæſtionem Auguſtinus diligenter tractat, atque congrue explicat in VII. Lib. de Trinit. (cap. VI.) ita dicens. „ Cur non hæc tria ſimul unam perſonam dici„ mus, ſicut unam eſſentiam, & unum Deum; ſed dicimus tres perſonas, cum „ tamen tres Deos, aut tres eſſentias non dicamus? Quia volumus vel unum ali„ quod vocabulum ſervare huic ſignificationi qua intelligitur Trinitas, ne omnino „ taceremus interroganti, quid tres eſſent, cum tres eſſe fateamur .... Cum ergo „ quæritur, Quid tres? " ut ait Auguſtinus in V. Lib. de Trinit. (cap. IX.) „ magna prorſus inopia humanum laborat eloquium. Dictum eſt tamen, Tres perſo„ næ, non ut illud diceretur, ſed ne taceretur omnino. Non enim rei ineffabilis „ eminentia hoc vocabulo explicari valet. " Ecce oſtendit qua neceſſitate dicatur pluraliter Perſonæ, videlicet ut hoc uno nomine quærentibus de tribus reſpondeamus.

Qua neceſſitate dictum ſit Tres perſonæ a Latinis, & a Græcis Tres hypoſtaſes, vel ſubſtantiæ.

QUa neceſſitate non ſolum Latinus ſermo, ſed etiam Græcus, eadem pene ſuper hac re laborans nominum penuria, coarctatur. Unde Auguſtinus quid a Græcis, vel Latinis neceſſitate de ineffabili Trinitate dictum ſit, aperiens in VII. de Trinit. (cap. IV.) ait: „ Loquendi cauſa de ineffabilibus, ut fari aliquo modo „ poſſemus, dictum eſt a Græcis, Una eſſentia, tres ſubſtantiæ; ideſt, una uſia, „ tres hypoſtaſes. Aliter enim Græci accipiunt ſubſtantiam quam Latini. A Lati„ nis autem dictum eſt, Una eſſentia, vel ſubſtantia, tres perſonæ: quia non ali„ ter in ſermone noſtro, ideſt Latino, eſſentia quam ſubſtantia ſolet intelligi. Et „ ut intelligatur ſaltem in ænigmate, placuit ita dici, ut cum quæreretur quid „ tria ſint, aliquid diceretur: quæ (1) tria eſſe fides vera pronuntiat, cum & Pa„ trem non dicit eſſe Filium, & Spiritum ſanctum, ſcilicet donum Dei, nec Pa„ trem dicit eſſe, nec Filium. Cum ergo quæritur, quid tria, vel quid tres, con„ ferimus nos ad inveniendum aliquod nomen quo complectamur hæc tria. Ne„ que occurrit animo, quia ſupereminentia Divinitatis, uſitati eloquii facultatem „ excedit. Verius enim cogitatur Deus quam dicitur, & verius eſt quam cogi„ tatur. "

Quid

(1) Al. repetitur tria.

Quid hoc nomine tres *ſignificetur.*

PAter ergo, & Filius, & Spiritus ſanctus, (1) quoniam tres ſunt, quid tres ſint quæramus, & quid commune habeant. Non enim poſſunt dici tres Patres, quia tantum Pater ibi Pater eſt; nec tres Filii, cum nec Pater ibi ſit Filius, nec Spiritus ſanctus; nec tres Spiritus ſancti, quia Spiritus ſanctus propria ſignificatione, qua donum Dei dicitur, nec Pater eſt, nec Filius. Quid ergo tres? Si tres perſonæ eſſe dicuntur; commune eſt eis id quod perſona eſt. Certe enim quia Pater eſt perſona, & Filius eſt perſona, & Spiritus ſanctus eſt perſona; ideo tres perſonæ dicuntur. Propterea ergo dicimus tres perſonas, quia commune eſt eis id quod perſona eſt. Ex prædictis aperte intelligi poteſt, qua neceſſitate dictum ſit a Latinis. Tres perſonæ, cum perſona ſecundum ſubſtantiam dicatur. Unde & tribus commune eſt id quod perſona eſt, ideſt hoc nomen perſona.

Quare non dicimus, tres Deos eſſe Patrem, & Filium, & Spiritum ſanctum, ut dicimus tres perſonas; cum id quod Deus eſt, ſit eis commune: quia Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus eſt Deus.

SEd quæritur hic, cum dicamus Patrem, & Filium, & Spiritum ſanctum eſſe tres perſonas, quia commune eſt eis quod perſona eſt, ideſt quia Pater eſt perſona, & Filius eſt perſona, & Spiritus ſanctus eſt perſona; cur non dicamus ſimiliter tres Deos; cum & Pater ſit Deus, & Filius ſit Deus, & Spiritus ſanctus ſit Deus. Quia ſcilicet illud Scriptura contradicit, hoc autem etſi non dicit, non tamen contradicit. Unde Auguſtinus hanc movens quæſtionem, atque diffiniens in Lib. VII. de Trinit. (cap. IV.) ita ait: „ Si ideo dicimus Patrem, & Filium, & „ Spiritum ſanctum eſſe tres perſonas, quia commune eſt eis id quod perſona eſt; „ cur non etiam tres Deos dicimus? Certe, ut prædictum eſt, quia Pater eſt perſo„ na, & Filius eſt perſona, & Spiritus ſanctus eſt perſona, ideo tres perſonæ dicun„ tur. Quia ergo Pater eſt Deus, & Filius Deus, & Spiritus ſanctus Deus, cur „ non dicuntur tres dii? “ Ecce propoſuit hanc quæſtionem. Attende quid reſpondeat ſubdens: „ An ideo non dicuntur tres Dii, quia Scriptura non dicit tres „ Deos? Sed nec tres perſonas alicubi Scripturæ textus commemorat. An ideo li„ cuit loquendi, diſputandive neceſſitate tres perſonas dicere, non quia Scriptura „ dicit, ſed quia Scriptura non contradicit? Si autem diceremus tres Deos, con„ tradiceret Scriptura dicens (Deut. VI. 4.) Audi Iſrael: Deus tuus, Deus unus „ eſt. “ Ecce abſolutio quæſtionis, quare potius dicamus tres perſonas, quam tres Deos, quia ſcilicet illud non contradicit Scriptura.

Alia quæſtio, cur non dicimus tres eſſentias, ut tres perſonas, cum Scriptura non contradicat.

VErum & hic alia emergit quæſtio, quam Auguſtinus conſequenter annectit, dicens (ubi ſupra.) „ Cur (2) & tres eſſentias non licet dicere, quod „ ſimiliter Scriptura ſicut non dicit, ita non contradicit? At ſi dicis, quod propter „ unitatem Trinitatis non dicuntur tres eſſentiæ, ſed una eſſentia; quæro cur non „ propter eamdem unitatem Trinitatis dicantur una perſona, & non tres perſonæ. „ Ut enim eſt illis commune nomen eſſentiæ, ita ut ſingulus quiſque dicatur eſ„ ſentia; ſic illis commune eſt perſonæ vocabulum. Quid igitur reſtat, niſi ut fa„ teamur loquendi neceſſitate, a Græcis, & Latinis parta hæc vocabula, adverſus „ inſidias, vel errores hæreticorum? Cumque conaretur humana inopia loquen„ do proferre ad hominum ſenſus quod in ſecretario mentis de Deo tenet, ſive „ per piam fidem, ſive per qualemcumque intelligentiam: timuit dicere tres eſſen„ tias,

(1) *Al.* ſcilicet quoniam. (2) *Al. additur* inquit.

„ tias, ne intelligeretur in illa ſumma æqualitate ulla diverſitas. Rurſum non poterat dicere, non eſſe tria quædam: quod quia dixit Sabellius, in hæreſim lapſus eſt. Quæſivit ergo, quid tria diceret; & dixit, Tres perſonas, ſive tres ſubſtantias ſecundum Græcos. “

Sicut nos dicimus tres perſonas, ita Græci tres ſubſtantias, quas dicunt hypoſtaſes, aliter accipientes ſubſtantiam quam nos.

QUod enim de perſonis ſecundum noſtram, hoc de ſubſtantiis ſecundum conſuetudinem Græcorum oportet intelligi. Sic enim illi dicunt tres ſubſtantias unam eſſentiam, ideſt tres hypoſtaſes unam uſiam, quemadmodum nos dicimus tres perſonas unam eſſentiam, vel ſubſtantiam. Quamquam & illi, ſi vellent, ſicut dicunt tres ſubſtantias tres hypoſtaſes, poſſent dicere tres perſonas tria proſopa. Illud autem maluerunt dicere, quia fortaſſe ſecundum linguæ ſuæ conſuetudinem aptius dicitur.

Quod in Trinitate non eſt diverſitas, nec ſingularitas, vel ſolitudo; ſed unitas, & trinitas, & diſtinctio, & identitas.

IAm ſufficienter, ut puto, oſtenſum eſt qua neceſſitate dicamus tres perſonas, & quare non ſimiliter tres Deos, vel eſſentias: quia ſcilicet in altero obviat Scriptura, in altero diverſitatis intelligentia: quia ibi nulla penitus eſt diverſitas, ſicut nec ſingularitas, vel ſolitudo, ſed unitas, & trinitas. Unde Auguſtinus in Lib. VIII. de Trinit. (cap. IV.) ait: „ Humana inopia quærens quid diceret tria, „ dixit tres perſonas, vel ſubſtantias. Quibus nominibus non diverſitatem voluit in„ telligi, ſed ſingularitatem noluit; ut non ſolum ibi unitas intelligatur, ex eo „ quod dicitur una eſſentia, ſed trinitas ex eo quod dicuntur tres perſonæ. “ Hilarius quoque in Lib. VIII. de Trinit. (prope finem) ait: „ Dominus dicit (Ioan. „ XIV. 9.) Qui me videt, videt & Patrem. Cum hoc dicitur, excluditur ſingu„ laritas, atque unici, ideſt ſolitarii, intelligentia. Nam nec ſolitarium ſermo ſi„ gnificat, & indifferentem tamen naturam profeſſio docet. Viſus eſt enim in Fi„ lio Pater per naturæ unitam ſimilitudinem. Unum ſunt enim natus, & gene„ rans: unum ſunt, neque unus. Non itaque ſolitarius Filius eſt, nec ſingularis, „ nec diſpar. “ Item in eodem: „ Sicut in Patre, & Filio credere duos Deos im„ pium eſt; ita Patrem, & Filium ſingularem Deum prædicare ſacrilegum eſt. „ Nihil in his novum, nihil diverſum, nihil alienum, nihil ſeparabile eſt. “ De hoc etiam Auguſtinus * in Lib. Quæſtionum veteris, ac novæ legis, ait: „ Unus „ eſt Deus, ſed non ſingularis. “ Item Ambroſius in Lib. I. (1) de Fide (ad Gratian. cap. II.) ait: „ Quod unius eſt ſubſtantiæ, ſeparari non poteſt: etſi non ſit „ ſingularitatis, ſed unitatis, Deus unus cum dicitur, nequaquam Deitatis Trini„ tatem excludit. Et ideo, non quod ſingularitatis, ſed quod unitatis eſt, prædi„ catur. “ Ecce ex prædictis oſtenditur quia nec ſingularis, nec diverſus, nec unicus, vel ſolitarius confitendus eſt Deus: quia ſingularitas, vel ſolitudo, perſonarum pluralitatem excludit, & diverſitas unitatem eſſentiæ tollit. Diverſitas inducit ſeparationem Divinitatis, ſingularitas adimit diſtinctionem Trinitatis: ideo Ambroſius in II. Lib. de Fide (cap. II.) ait: „ Non eſt diverſa, nec ſingularis æqua„ litas; nec, iuxta Sabellianos, Patrem, Filiumque confundens; nec, iuxta Aria„ nos, Patrem, Filiumque ſecernens. Pater enim, & Filius diſtinctionem habent, „ ſeparationem vero non habent. “ Item in eodem (ubi ſupra.) „ Pater, & Fi„ lius.

(1) *Al.* de Trinitate, *& ſic infra.*

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Sive in Lib. Quæſt. veteris & novi teſtamenti. Sed hæretici auctoris eſt, ut ex variis erroribus probat cenſura quæ initio præfigitur. Nec id quod hic citatur, & ab errore vacuum eſt, habetur ibi iiſ eodem tenore quo refertur, ſed ſic ſolum *non propterea unum Deum dici, ut ſolitarius æſtimaretur.*

„ lius Divinitate unum ſunt: nec eſt ibi ſubſtantiæ differentia, nec ulla diverſi-„ tas. Alioquin quomodo unum Deum dicimus? Diverſitas enim plures facit. “ Conſtat ergo ex prædictis quia in Trinitate nulla eſt diverſitas. Si tamen aliquando in Scriptura invenitur dictum tres diverſæ perſonæ, & huiuſmodi; diverſas dicit diſtinctas.

Quod non debet dici Deus multiplex.

ET ſicut in Trinitate non eſt diverſitas, ita nec multiplicitas: & ideo non eſt dicendus Deus multiplex, ſed trinus, & ſimplex. Unde Ambroſius in I. Lib. de Fide (cap. 11.) „ Eſt in Patre, & Filio, non diſcrepans, ſed una Divinitas; „ nec confuſum quod unum eſt, nec multiplex eſſe poteſt quod indifferens eſt. “ Multiplex itaque Deus non eſt.

DIVISIO TEXTUS.

POſita diviſione nominum divinorum, hic excludit Magiſter quoddam nomen a generalitate nominum, ſcilicet hoc nomen *perſona*, quod quidem ſecundum ſubſtantiam dicitur, tamen pluraliter prædicatur. Et dividitur in partes duas. In prima ponit exceptionem; in ſecunda inquirit exceptionis rationem, ibi, *Ideo oritur hic quæſtio difficilis*. Circa primum duo facit. Primo excipit hoc nomen *perſona* ab aliis divinis nominibus quæ ſecundum ſubſtantiam dicuntur. Et quia nihil poteſt excipi ab aliquibus, niſi in illis contineatur; ſecundo oſtendit hoc nomen *perſona* ſignificare ſubſtantiam, ibi, *Quod autem perſona ſecundum ſubſtantiam dicatur, Auguſtinus oſtendit*.

Ideo hic oritur quæſtio difficilis. Hic inquirit rationem exceptionis: & dividitur in partes duas. In prima inquirit quare hoc nomen *perſona* de pluribus perſonis pluraliter prædicetur; ſecundo inquirit quare alia eſſentialia nomina pluraliter non prædicentur, ibi, *Sed quæritur hic, cum dicamus Patrem, & Filium, & Spiritum ſanctum eſſe tres perſonas .... cur non dicamus ſimiliter tres Deos*. Circa primum duo facit. Primo movet quæſtionem; ſecundo ponit reſponſionem, ibi, *Quia volumus vel unum aliquod vocabulum ſervare huic ſignificationi qua intelligitur Trinitas*. Ubi duo facit. Primo oſtendit neceſſitatem imminentem Latinis, quare oportet aliquod nomen ſecundum ſubſtantiam dictum pluraliter prædicari, ſcilicet hoc nomen *perſona;* ſecundo oſtendit eamdem neceſſitatem Græcis imminere, ut nomen ſignificans ſubſtantiam pluraliter prædicetur, ſcilicet *hypoſtaſis*, ibi, *Qua neceſſitate non ſolum Latinus ſermo, ſed etiam Græcus .... coarctatur*.

Sed quæritur hic, cum dicamus, Patrem, & Filium, & Spiritum ſanctum eſſe tres perſonas ..... cur non dicamus ſimiliter tres Deos. Hic inquirit rationem quare alia nomina eſſentialia non prædicentur pluraliter: & primo inquirit de hoc nomine *eſſentia*, ibi, *Verum & hic alia emergit quæſtio:* & circa hoc duo facit. Primo aſſignat rationem; ſecundo probat quoddam quod in ratione ſuppoſuerat, quod in Deo non eſt diverſitas, propter quod eſſentia pluraliter non prædicatur; nec ſingularitas, propter quod perſona in plurali prædicatur, ibi, *Iam ſufficienter, ut puto, oſtenſum eſt, qua neceſſitate dicamus tres perſonas*.

QUAESTIO I.

HIc quatuor quæruntur.

Primo. De diſtinctione horum nominum *eſſentia*, *ſubſiſtentia*, *ſubſtantia*, & *perſona*, & de nominibus eis in Græco reſpondentibus, quæ ſunt *uſia*, *uſioſis*, *hypoſtaſis*, *proſopon*.

Secundo. Utrum nomen perſonæ proprie in divinis dicatur.

Tertio. Utrum ſignificet (*a*) ſubſtantiam, vel relationem.

Quarto. Si aliquo modo ſubſtantiam ſignificat, utrum pluraliter prædicetur.

AR-

(a) *Al.* ſubſiſtentiam.

ARTICULUS I.

Utrum ſubſtantia, ſubſiſtentia, eſſentia, perſona *dicta de Deo ſint ſynonyma*.

I. P. qu. XIII. *ar.* 4. *& ſup. diſt.* 11. *q.* 1. *ar.* 3. *& de poten. qu.* VII. *ar.* 6. *Et I. cont. Gent. cap.* XXXVI.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod dicta nomina nullam diſtinctionem habeant, ſed ſint quaſi ſynonyma. Sicut enim Boetius dicit in Commentariis ſuper Prædicamenta (cap. de Subſtant.) *uſia* ſignificat ſubſtantiam compoſitam. Sed ſubſtantia compoſita eſt individuum ſubſiſtens in genere ſubſtantiæ, quod ſignificatur nomine ſubſtantiæ, vel hypoſtaſis, vel perſonæ. Ergo videtur quod hoc nomen *eſſentia*, vel *uſia*, non differat ſecundum ſignificationem ab aliis.

2. Præterea. Non ſubſiſtit niſi illud quod habet in ſe eſſe completum. Sed eſſe completum non invenitur niſi in particulari: quia univerſalia non habent eſſe præter particularia, niſi in anima, quod eſt eſſe incompletum. Cum igitur particulare in genere ſubſtantiæ dicatur hypoſtaſis, vel ſubſtantia prima, videtur quod ſubſiſtentia ſit idem quod ſubſtantia.

3. Præterea. Cum utrumque importet poſitionem alicuius ſub aliquo, ergo idem quod prius.

4. Item. Boetius Lib. de duabus Nat. (ante med.) dicit, quod hoc nomine *hypoſtaſis* non utuntur Græci niſi pro individuo rationalis naturæ. Sed individuum rationalis naturæ dicitur perſona. Ergo videtur quod *hypoſtaſis*, & *proſopon*, vel *ſubſtantia*, & *perſona* ſint omnino idem.

5. Præterea. Sicut Græci dicunt tres hypoſtaſes, ita nos dicimus tres ſubſiſtentias Non autem tres ſubſtantias dicimus, ſicut ipſi tres uſioſes. Ergo videtur quod idem ſit *ſubſiſtentia* apud nos, quod *hypoſtaſis* apud Græcos; cuius contrarium Boetius dicit Lib. de duabus Naturis.

In contrarium eſt auctoritas Boetii Lib. de duabus Nat. in una perſona Chriſti (ibidem) qui ſignificationes horum nominum diſtinguit: & etiam auctoritas Marci Tullii, quam ibi Boetius inducit.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod quatuor dicta nomina ſecundum ſignificationem differunt; ſed horum differentia differenter a diverſis aſſignatur. Quidam enim ſumunt horum differentiam ex hoc quod in divinis eſt aliquid commune, & aliquid diſtinctum. Et commune poteſt ſignificari, ut quo eſt, & ſic eſt *eſſentia*; vel ut quod eſt, & ſic eſt *ſubſiſtentia*. Vel aliter: quia Deus poteſt ſignificari, inquantum dat omnibus eſſe, & ſic dicitur *eſſentia*; vel inquantum habet eſſe ſufficiens nullo indigens, & ſic dicitur *ſubſiſtentia*. Diſtinctum ſimiliter poteſt ſignificari vel in concretione, & ſic eſt nomen *perſonæ*; vel in abſtractione, & ſic eſt nomen *hypoſtaſis*. Vel aliter: quia poteſt ſignificari ut diſtinguibile, & ſic ſignificatur nomine *hypoſtaſis*; vel ut diſtinctum, & ſignificatur nomine *perſonæ*. Vel aliter: quia vel ſignificatur ut diſtinctum aliqua proprietate determinata ad nobilitatem pertinente, & ſic eſt nomen *perſonæ*; vel diſtinctum abſolute quacumque proprietate, & ſic eſt nomen *hypoſtaſis*. Sed iſte modus non ſolvit quæſtionem: quia etiamſi nulla eſſet diſtinctio in divinis, adhuc iſta nomina dicerentur de Deo, & non idem ſignificarent, ſicut nomina ſynonyma. Et præterea etiam quantum ad quædam, falſum eſt. Non enim dicitur Deus eſſentia ex eo quod det eſſe, ſicut nec ſapiens ex eo quod dat ſapientiam; quinimmo e converſo ex eo quod Deus eſſentiam habet, eſſe in creaturas infundit, & ſic de aliis; ſicut etiam ignis ex hoc quod calorem habet, calefacit, & non e converſo: quamvis divina ſapientia, & eſſentia per eſſe, & cognoſcere creaturæ communicatum nobis innoteſcat. Similiter etiam in divinis cum Deus ſit actus purus, non permixtus potentiæ, non eſt aliquid in eo ſignificabile per modum potentiæ non coniunctæ actui, & per modum actus, ut diſtinguibile, & diſtinctum. Nec iterum verum eſt quod hoc nomen *hypoſtaſis* ſignificet id quod proprium eſt in abſtractione. Hoc enim modo ſignificatur nomine proprietatis, ſicut nomine paternitatis, quæ ſignificatur non ut hypoſtaſis, ſed ut in hypoſtaſi ens.

Alii ſumunt differentiam horum nominum ſecundum diſtinctionem rationis, quo eſt, & quod eſt. Quorum quidam dicunt, quod tria horum ſignificant quo eſt, vel ſubſtantiam ſuppoſiti; ita quod *eſſentia* ſignificat ſubſtantiam, ſive naturam generis: *ſubſiſtentia* naturam ſpeciei, *hypoſtaſis* naturam individualem, & quartum, ſcilicet *perſona*, ſumitur ſecundum id quod eſt, & ſignificat ſubſtantiam quæ eſt ſuppoſitum. Alii

Alii dicunt e converſo, quod unum ſignificat quo eſt, ſcilicet *eſſentia*, & tria ſignificant quod eſt, diverſimode: quia hoc nomen *ſubſtantia* ſignificat quod eſt per reſpectum ad naturam, vel eſſentiam; hoc nomen *ſubſiſtentia* ſignificat quod eſt per reſpectum ad individuationem; ſed hoc nomen *perſona* ponit ſpecialem rationem, vel proprietatem pertinentem ad dignitatem. Sed de primis duobus eſt e converſo ſecundum Boetium (ubi ſupra) hæc enim doctrina ſumpta eſt ſecundum Auguſtinum (Lib. VIII. de Trin. cap. IV.) & Hieronymum [in expoſ. Symb. ad Dam.] Alii dicunt, quod duo ſignificant quo eſt. *Eſſentia* quidem ſignificat quo eſt, vel naturam communem, prout non eſt prædicabilis, ut conſideratur, cum dicitur, Homo eſt ſpecies; ſed *ſubſiſtentia* ſignificat naturam communem ut prædicabilis eſt, ſecundum Boetium; alia duo ſignificant quod eſt, & eo modo differunt, ſicut in proximo dictum eſt. Sed quia quodlibet horum nominum, præter hoc nomen *perſona*, invenitur quandoque poni pro quo eſt, & quandoque poni pro quod eſt; ideo non videtur eſſe eſſentialis diſtinctio eorum ſecundum aliquem dictorum modorum.

Ideo aliter dicendum eſt, ſecundum Boetium, ut ſumatur differentia horum nominum, *eſſentia*, *ſubſiſtentia*, *ſubſtantia*, ſecundum ſignificationem actuum a quibus imponuntur, ſcilicet eſſe, ſubſiſtere, ſubſtare. Patet enim quod eſſe commune quoddam eſt, & non determinat aliquem modum eſſendi; ſubſiſtere autem dicit determinatum modum eſſendi, prout ſcilicet aliquid eſt ens per ſe, non in alio, ſicut accidens; ſubſtare autem idem eſt quod ſub alio poni. Inde patet quod eſſe dicit id quod eſt commune omnibus generibus; ſed ſubſiſtere, & ſubſtare id quod eſt proprium primo prædicamento ſecundum duo quæ ſibi conveniunt, quod ſcilicet ſit ens in ſe completum, & iterum quod omnibus aliis ſubſternatur accidentibus, ſcilicet quæ in ſubſtantia eſſe habent. Unde dico, quod *eſſentia* dicitur cuius actus eſt eſſe, *ſubſiſtentia* cuius actus eſt ſubſiſtere, *ſubſtantia* cuius actus eſt ſubſtare. Hoc autem dicitur dupliciter, ſicut in ſingulis patet. Eſſe enim eſt actus alicuius, ut quod eſt, ſicut calefacere eſt actus calefacientis; & eſt alicuius, ut quo eſt, ſcilicet quo denominatur eſſe, ſicut calefacere eſt actus caloris.

Sciendum eſt autem, quod ſi aliquid conſequitur aliqua plura convenientia ad invicem, non poteſt denominari (a) aliquid ſecundum alterum illorum; quamvis etiam illud ſit principium totius, ſed per totum: verbi gratia, ſapor conſequitur calidum, & humidum, prout aliquo modo conveniunt: & quamvis calor ſit principium saporis ſicut effectivum, non tamen aliquid denominatur ſapidum a calore, ſed a ſapore, qui complectitur ſimul calidum, & humidum aliquo modo convenientia. Similiter dico, quod cum eſſe conſequitur compoſitionem materiæ, & formæ, quamvis forma ſit principium eſſe, non tamen denominatur aliquod ens a forma, ſed a toto; & ideo eſſentia non dicit formam tantum; ſed in compoſitis ex materia, & forma, dicit totum; & hoc etiam dicitur quidditas, & natura rei: & ideo dicit Boetius in Prædicamentis (in princip. præd. ſubſtantiæ) quod *uſia* ſignificat compoſitum ex materia, & forma. Sed iſta natura ſic conſiderata, quamvis dicat compoſitum ex materia, & forma, non tamen ex hac materia demonſtrata determinatis accidentibus ſubſtante, in qua individuatur forma: quia huiuſmodi compoſitum dicit hoc nomen *Sortes*. Hæc autem materia demonſtrata, eſt ſicut recipiens illam naturam communem. Et ideo *natura*, vel *eſſentia* ſignificatur dupliciter: ſcilicet ut pars, ſecundum quod natura communis ſumitur cum præciſione cuiuslibet ad naturam communem non pertinentis: ſic enim materia demonſtrata ſupervenit in compoſitionem ſingularis demonſtrati, ſicut hoc nomen *humanitas*: & ſic non prædicatur, nec eſt genus, nec eſt ſpecies; ſed ea formaliter denominatur homo: vel ſignificatur ut totum, ſecundum quod ea quæ ad naturam communem pertinent, ſine præciſione intelliguntur: ſic enim includitur in potentia etiam materia demonſtrata in natura communi, & ſic ſignificatur hoc nomine *homo*, & ſignificatur ut quod eſt. Et utroque modo invenitur hoc nomen *eſſentia*. Unde quandoque dicimus Sortem eſſe eſſentiam quamdam; quandoque dicimus, quod eſſentia Sortis non eſt Sortes: & ſic patet quod eſſentia quandoque dicit quo eſt, ut ſignificatur nomine *humanitatis*; & quandoque quod eſt, ut ſignificatur hoc nomine *homo*. Similiter etiam ſubſiſtere eſt actus alicuius, ut quod ſubſiſtit, vel ut quo ſubſiſtit. Cum autem ſubſiſtere dicat eſſe determinatum, & tota determinatio eſſendi con-

(a) *Al.* ſecundum aliquid alterum.

ſequatur formam, quæ terminus eſt, conſtat quod aliquid denominatur ſubſiſtens per primam formam, quæ eſt in genere ſubſtantiæ, ſicut album per albedinem, & animatum per animam: & ideo in Prædicamentis [ubi ſupra] dicit Boetius quod *uſioſis*, vel *ſubſiſtentia*, eſt forma accipiens ſubſiſtentiam, pro quo ſubſiſtitur. Si autem accipiatur ſubſiſtentia pro eo quod ſubſiſtit, ſic proprie dicitur illud in quo per prius invenitur talis natura hoc modo eſſendi. Et cum per prius inveniatur in ſubſtantia, ſecundum quod ſubſtantia eſt, & deinceps in aliis, ſecundum quod propinquius ſe habent ad ſubſtantiam; conſtat quod nomen *ſubſiſtentiæ* per prius convenit generibus, & ſpeciebus in genere ſubſtantiæ, ut dicit Boetius Lib. de duab. Natur. (circa med.) & individuis non convenit habere tale eſſe, niſi inquantum ſunt ſub tali natura communi. Quamvis enim genera, & ſpecies non ſubſiſtant niſi in individuis, quorum eſt eſſe, tamen determinatio eſſendi fit ex natura, vel quidditate ſuperiori. Similiter *hypoſtaſis*, vel *ſubſtantia*, dicitur dupliciter, vel id quo ſubſtatur: & quia primum principium ſubſtandi eſt materia, ideo dicit Boetius in Prædic. (in prin. præd. ſubſtantiæ) puod hypoſtaſis eſt materia: vel quod ſubſtat, & hoc eſt individuum in genere ſubſtantiæ per prius. Genera enim, & ſpecies non ſubſtant accidentibus niſi ratione individuorum: & ideo nomen *ſubſtantiæ* primo & principaliter convenit particularibus ſubſtantiis, ſecundum Philoſophum (cap. de ſubſtantia) & ſecundum Boetium Libro de duabus Naturis. Sic ergo patet differentia iſtorum trium dupliciter. Quia ſi accipiatur unumquodque ut quo eſt, ſic *eſſentia* ſignificat quidditatem, ut eſt forma totius, *uſioſis* formam partis, *hypoſtaſis* materiam. Si autem ſumatur unumquodque ut quod eſt, ſic unum & idem dicetur *eſſentia*, inquantum habet eſſe, *ſubſiſtentia*, inquantum habet tale eſſe, ſcilicet abſolutum: & hoc per prius convenit generibus, & ſpeciebus, quam individuis: & *ſubſtantia*, ſecundum quod ſubſtat accidentibus; (*a*) & hoc per prius convenit individuis, quam generibus, & ſpeciebus. Ulterius. Hoc nomen *perſona* ſignificat ſubſtantiam particularem, prout ſubiicitur proprietati, quæ ſonat dignitatem, & ſimiliter *proſopon* apud Græcos; & ideo *perſona* non eſt niſi in (*b*) natura intellectuali. Et ſecundum Boetium [de duabus Natur. ante medium] ſumptum eſt nomen perſonæ a perſonando, eo quod in tragœdiis, & comœdiis recitatores ſibi ponebant quamdam larvam ad repræſentandum illum cuius geſta narrabant decantando. Et inde eſt quod tractum eſt in uſu ut quodlibet individuum hominis de quo poteſt talis narratio fieri, perſona dicatur, & ex hoc etiam dicitur *proſopon* in Græco a *pro*, quod eſt [*c*] ante, & *ſopos*, quod eſt facies, quia huiuſmodi larvas ante facies ponebant.

Ad primum igitur dicendum, quia particulare ſignificat compoſitum ex materia, & forma demonſtrata, [*d*] ſed univerſale in ſubſtantiis compoſitis ſignificat etiam compoſitum ex materia, & forma, ſed non demonſtrata, ſicut homo ex anima, & carne, & oſſe, non tamen ex his carnibus, & ex his oſſibus. Unde non oportet quod *uſia* ſignificet idem quod particularis ſubſtantia, immo ſe habet ad utrumque. Et ideo omne quod eſt in genere ſubſtantiæ poteſt dici *uſia*, ſive ſit univerſalis ſubſtantia, ſive particularis.

Ad ſecundum dicendum, quod ſubſiſtere duo dicit, ſcilicet eſſe, & determinatum modum eſſendi: & eſſe ſimpliciter non eſt niſi individuorum; ſed determinatio eſſendi eſt ex natura, vel quidditate generis, vel ſpeciei: & ideo quamvis genera, & ſpecies non ſubſtent niſi in individuis, tamen eorum proprie ſubſiſtere eſt, & ſubſiſtentiæ dicuntur; quamvis & particulare dicatur, ſed poſterius; ſicut & ſpecies ſubſtantiæ dicuntur, ſed ſecundæ.

Ad tertium dico, quod *ſubſtantia* dicitur, inquantum ſubeſt accidenti, vel naturæ communi; ſubſiſtere vero dicitur aliquid inquantum eſt ſub eſſe ſuo, non quod habeat eſſe in alio ſicut in ſubiecto.

Ad quartum dicendum, quod hoc nomen *hypoſtaſis* apud Græcos aliud habet ex proprietate ſignificationis, & aliud ex uſu. Ex proprietate enim ſignificationis habet quod ſignificet quamlibet ſubſtantiam particularem; ſed ex uſu accommodatum eſt nobilioribus ſubſtantiis: & ideo ipſi utuntur eodem modo hoc nomine *hypoſtaſis*, ſicut nos utimur hoc nomine *perſona*; ſed talis uſus non eſt apud nos in hoc nomine *ſubſtantia*.

Ad quintum dicendum, quod apud nos nomen *ſubſtantiæ* æquivocatur. Quandoque enim ponitur pro eſſentia, ſecundum quod nos

(a) *Al. deeſt* & hoc. (b) *Al. omittitur* natura. (c) *Al.* in. (d) *Al.* ſicut.

nos dicimus diffinitionem ſignificare [*a*] ſubſtantiam rei. Quandoque ponitur pro ſuppoſito ſubſtantiæ, ſicut dicimus Sortem eſſe ſubſtantiam quamdam. Et ideo ut tolleretur malus intellectus, ſancti noluerunt uti hoc nomine *ſubſtantia* pro ſuppoſito, ſicut Græci utuntur; ſed transmutaverunt, & poſuerunt *ſubſiſtentiam* reſpondentem *hypoſtaſi*, & *ſubſtantiam* reſpondentem *uſioſi*; quamvis ſit e converſo, ſecundum veritatem ſignificationis: magis enim curaverunt vitationem errorum quam proprietatem nominum.

ARTICULUS II.

Utrum nomen perſona *dicatur proprie de Deo.*

I. P. qu. XXIX. *ar.* 3.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod nomen *perſonæ* non proprie dicatur in divinis. Perſona enim ſignificat hominem larvatum, ut dictum eſt [art. antec.] cuius figura repræſentatur. Sed hoc non poteſt Deo convenire niſi metaphorice; nec etiam habet figuram quæ repræſentari poſſit, ut dicitur Iſa. xl. 18. *Cui ſimilem feciſtis Deum?* Ergo nomen *perſonæ* proprie non convenit Deo.

2. Præterea. In tota natura *perſona* videtur dicere maximam compoſitionem: quia in individuo hominis concurrunt quaſi omnes naturæ ad conſtitutionem eius, vel ex parte animæ, vel ex parte corporis: unde etiam cum omnibus commune habere dicitur. Sed Deus eſt ſumme ſimplex. Ergo videtur quod nomen *perſonæ* ſibi non conveniat.

3. Item. Perſona dicitur quæ ſubſtat alicui proprietati, vel ſubſiſtit. Sed, ſicut ſupra dictum eſt [diſt. VIII.] ex verbis Auguſtini [V. Lib. de Trin. cap. I. & Lib. VII. cap. IV.] Deus non dicitur proprie ſubſtare alicui quod in ipſo eſt. Ergo non proprie dicitur *perſona*.

4. Præterea. *Perſona* dicit ſubſtantiam particularem, vel ſingularem. Sed particulare, vel ſingulare Deo non competit. Ergo videtur quod nec *perſonæ* nomen.

Contra. Quia *perſona* dicitur quaſi per ſe una. Sed hoc maxime Deo convenit. Ergo videtur quod & nomen perſonæ.

Item. *Perſona* dicit quid completum exiſtens in natura intellectuali. Sed hoc Deo competit. Ergo videtur quod & nomen *perſonæ*

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod nomen *perſonæ* proprie convenit Deo, tamen non eodem modo ſicut eſt in creaturis, ſed quodam nobiliori modo, ſicut eſt in omnibus aliis, quæ de Deo, & creaturis dicuntur. Salvatur enim ratio *perſonæ* in divinis, ſecundum quod habet eſſe per ſe ſubſiſtens in natura intellectuali.

Ad primum ergo dicendum, quod in ſignificatione nominis duo ſunt conſideranda, ſcilicet id a quo imponitur nomen ad ſignificandum & id ad quod ſignificandum imponitur. Contingit autem quandoque quod ſubſtantia alicuius rei nominatur ab aliquo accidente, quod non conſequitur totam naturam de qua nomen illud dicitur; ſicut lapis dicitur ex eo quod lædit pedem, nec tamen omne lædens pedem eſt lapis, vel e converſo. Et ideo iudicium de nomine non debet eſſe ſecundum hoc a quo imponitur, ſed ſecundum id ad quod ſignificandum inſtituitur. Unde quamvis nomen *perſonæ* ſit impoſitum a dicta repræſentatione, tamen eſt impoſitum ad ſignificandum ſubſtantiam completam, in natura intellectuali ſubſiſtentem: & hoc Deo convenit, quamvis non conveniat ſibi illud a quo nomen imponitur.

Ad ſecundum dicendum, quod illa compoſitio accidit *perſonæ* præter rationem ſuam. Quia enim *perſona* dicit quid completum in natura intellectuali, & in natura humana non invenitur complementum, niſi per maximam compoſitionem; ideo per accidens ſignificat compoſitionem in natura. Si autem perfectionem intellectualem inveniret in corpore ſimplici, ſicut eſt ignis, diceretur *perſona*; & ideo divina ſimplicitas non repugnat perſonalitati.

Ad tertium dicendum, quod in Deo ſecundum rem nihil ponitur ſub aliquo; ſed tantum ſecundum modum intelligendi, prout intelligitur ſubſtans proprietati ſive perſonali, ſive eſſentiali, ſecundum quod dicitur ſubſtantia; & eſſe ſub, ſecundum quod dicitur ſubſiſtentia: nihilominus tamen, quia ſecundum rem nihil ibi eſt ſub alio; ideo Richardus de Sancto Victore [Lib. IV. de Trinit. cap. xx.] volens proprie loqui, dicit, quod perſonæ divinæ non ſubſiſtunt, ſed exiſtunt, inquantum ſcilicet diſtinguuntur proprietatibus originis, ſecundum quas una eſt ex alia, quibus non ſupponitur per

Vu 2 mo-

(a) *Al.* eſſentiam.

Digitized by Google

modum ſubiecti : & ideo divinas perſonas non dicit eſſe ſubſiſtentias, ſed exiſtentias.

Ad quartum dicendum, quod, proprie loquendo, in divinis non eſt particulare, quia particulare dicitur, eo quod particulatur in ipſo natura communis, cuius partem accipit ſecundum virtutem, qua poteſt eſſe in pluribus, quamvis accipiat totam rationem eius. Sed in Patre eſt natura divina ſecundum totam virtutem ſuam: unde non poteſt dici particulare; niſi forte ſolum ſecundum rationem numeralis multitudinis, ut ſupra dictum eſt [diſtin. xix. quæſt. iv. art. 2.] & patet ex verbis Damaſceni [II. Fid. orth. cap. vi.] Similiter etiam hoc nomen *Deus* non poteſt eſſe particulare, vel ſingulare, cum de pluribus ſuppoſitis prædicetur, & materia careat, quæ ſingularitatis principium eſt: unde *perſona* dicetur de Deo, non ſecundum rationem particulationis, vel ſingularitatis, ſed ſecundum rationem completionis, ſecundum quod nominat quid completum ſubſiſtens, vel exiſtens in natura intellectuali.

ARTICULUS III.

Utrum perſona *ſignificet ſubſtantiam*.

I. P. qu. XXIX. *ar.* 4.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod *perſona* ſignificet ſubſtantiam. Primo per auctoritatem Auguſtini in littera, qui hoc expreſſe videtur dicere.

2. Præterea. Hoc videtur per diffinitionem Boetii [de duab. Nat. ante med.] dicit enim, quod *perſona eſt rationalis naturæ individua ſubſtantia*. Sed ſubſtantia ſignificat quid abſolutum, & non relativum. Ergo videtur quod nomen *perſonæ* non ſignificet relationem.

3. Præterea. Omne relativum ſecundum nomen ſuum ad aliud refertur. Sed hoc nomen *perſona* non refertur ad aliud ſecundum nomen. Ergo non ſignificat relationem.

4. Item. *Quid* quærit de ſubſtantia, vel eſſentia. Sed, ſicut in littera dicitur, hæreticis quærentibus: Quid tres ſunt? reſpondetur: Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus: quod eſt nomen perſonæ. Ergo *perſona* ſignificat eſſentiam.

5. Præterea. *Perſona* dicitur quaſi per ſe una. Sed unum ſignificat eſſentiam. Ergo videtur quod *perſona* eſſentiam ſignificat.

Contra. Boetius Lib. II. de Trinit. *Omne nomen quod ex perſonis originem capit, certum eſt ad ſubſtantiam non pertinere*. Sed nullum nomen ita capit originem ex perſonis, ſicut *perſona*. Ergo &c.

Præterea. In nullo abſoluto diſtinguitur Pater a Filio, ſed ſolum in relatione. Diſtinguitur autem in perſona. Ergo *perſona* non ſignificat aliquid abſolutum, ſed relationem. Prima probatur ex ſimplicitate divina, & perfectione totius Trinitatis.

Item. Ad quodcumque genus reducitur inferius, reducitur & ſuum ſuperius. Sed ſub hoc communi quod eſt *perſona*, continetur Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus. Ergo cum Pater ſignificet ad aliquid, & *perſona* ſimiliter.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod de ſignificatione *perſonæ* invenitur multiplex doctorum ſententia. Quidam enim dicunt, quod eſt nomen æquivocum; & quidam, quod eſt nomen univocum. AEquivocatio autem huius nominis tripliciter a diverſis aſſignatur. Quidam enim aſſignant multiplicitatem nominis ſecundum diverſitatem temporis: quia ante quæſtionem hæreticorum ſignificabat eſſentiam divinam, prout erat diſtincta ab aliis eſſentiis; ſed poſt quæſtionem hæreticorum mutata fuit eius ſignificatio, ut in ſingulari ſignificet eſſentiam, & in plurali relationem. Sed poſt tempus Boetii ſignificat relationem ſecundum uſum modernorum & in ſingulari, & in plurali. Sed hoc non videtur rationabile: quia plurale non eſt niſi geminatum ſingulare: unde eadem eſt ſignificatio in ſingulari, & plurali ſub diverſa conſignificatione. Item conſtat quod uſus variatus iſtius nominis non eſt rationabilis: unde oportet quod in ſignificatione ipſius nominis attendatur aliquid ſecundum quod eo ſic vel ſic uti poſſumus.

Alii aſſignant multiplicitatem huius nominis ſecundum diverſa ſignificata, non ex diverſitate temporis, ſed ex propria ſignificatione nominis. Dicunt enim ſimpliciter, quod quandoque ſignificat eſſentiam, quandoque hypoſtaſim, quandoque proprietatem, ſicut intra (diſt. xxvi.) Magiſter ſentire videtur. Sed nullum iſtorum videtur complete dicere ſignificationem *perſonæ*; immo *perſona* videtur omnia includere: dicit enim quid ſubſiſtens in natura aliqua, & diſtinctum aliqua proprietate.

Alii aſſignant multiplicitatem ex adiuncto: dicunt enim, quod quando per ſe ſumi-

mitur, ſignificat ſubſtantiam; ſed ex adiuncto partitivo, vel numerali termino trahitur ad ſignificationem relationis, ut cum dicitur, Duæ perſonæ, vel alia perſona. Sed hoc non videtur: quia nomina ſignificantia ſubſtantiam abſolute, non recipiunt talium additionem: non enim dicimus plures Deos, vel alium Deum.

Item qui dicunt, quod eſt nomen univocum, ſimiliter variantur. Quidam enim dicunt, quod in ſua ſignificatione claudit unum tantum, ſcilicet ſubſtantiam, & ſignificat ſubſtantiam, non quæ eſt eſſentia, ſed quæ dicitur hypoſtaſis, vel ſubſtantia prima, ut dictum eſt (art. 1. iſtius diſt.) Sed hoc non videtur ſufficere: quia nihil abſolutum in divinis numeratur. Unde ſi nullo modo relationem importaret, non poſſet in plurali prædicari.

Alii dicunt, quod in ſua ſignificatione includit duo, ſed unum principaliter, & quaſi in recto, & aliud ſecundario, & quaſi in obliquo: & horum eſt duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod ſignificat relationem in recto, & ſubſtantiam in obliquo; & quidam dicunt e converſo. Alii dicunt, quod claudit in ſua ſignificatione duo principaliter, ſcilicet ſubſtantiam, & proprietatem: & iſti iterum diverſificantur. Quidam enim dicunt, quod proprietas illa ponitur circa ſubſtantiam, ut diſtinguens ipſam: unde dicunt, quod ſignificat ſubſtantiam proprietate diſtinctam. Sed qualiter abſolutum diſtinguatur in divinis, non facile eſt videre. Alii propterea dicunt, quod ſignificat duo principaliter, & unum illorum non ponitur circa alterum: quia proprietas quam ſignificat, non diſtinguit ſubſtantiam. Sed qualiter unum nomen poſſit plura ſignificare, niſi ex eis aliquid unum efficiatur aliquo modo, non plene videtur.

Et ideo ut videatur quid veritatis ſit in ſingulis opinionibus, & in quo deficiant, videndum eſt, quod perſona, ut dictum eſt (ubi ſupra) ſignificat individuam ſubſtantiam; ſed individuum dupliciter poteſt ſignificari. Vel per nomen ſecundæ intentionis, ſicut hoc nomen *individuum*, vel *ſingulare*, quod non ſignificat rem ſingularem, ſed intentionem ſingularitatis: vel per nomen primæ intentionis, quod ſignificat rem, cui convenit intentio particularitatis; & ita ſignificatur hoc nomine *perſona*: ſignificat enim rem ipſam, cui accedit intentio individui. Secundum hoc ergo dupliciter poſſumus loqui de ſignificatione *perſonæ*: vel per ſe, ſcilicet quid hoc nomen *perſona* ſecundum ſe ſignificet; vel per accidens, ſecundum quod accipitur in tali, vel in tali natura. Per ſe quidem ſignificat ſubſtantiam intellectualem individuam, quæcumque ſit illa, & qualitercumque individuetur. Si autem accipiatur perſona humana, ſignificat hoc quod eſt ſubſiſtens in tali natura, & diſtinctum tali diſtinctione, qualis competit naturæ humanæ, ſcilicet per naturam determinatam. Et ſic loquimur hic de ſignificatione *perſonæ*, prout dicitur perſona divina; & ſecundum hoc ſignificabit hoc quod eſt diſtinctum exiſtens in natura divina.

Ut ergo videamus quid ſit ibi diſtinctum, & quomodo competat ſibi ratio perſonæ, notandum eſt, quod ſecundum neceſſitatem fidei, quæ in Deo tres, & unum confitetur, oportet ponere aliquid commune, ſecundum quod ſunt unum, & aliquid proprium, quod eſt diſtinguens, ex qua diſtinctione ſunt tres. Et illud commune eſt eſſentia, vel natura divina, prout ſignificatur nomine Divinitatis; & illud diſtinguens eſt relatio, ut paternitas. Et quia in divinis non eſt aliqua compoſitio, ideo oportet quod Deitas intelligatur ſecundum rem idem quod Deus, & paternitas idem quod Pater. Si ergo accipiamus iſta quatuor, ſcilicet Deitatem, Deum, Patrem, paternitatem, conſtat quod ipſi Deitati, prout ſic ſignificatur ut natura quædam, non convenit ratio *perſonæ* dupliciter. Primo quia non ſignificatur ut per ſe ſubſiſtens; ſecundo quia eſt commune pluribus, & perſona ſignificat diſtinctum quid. Similiter hoc nomen *Deus* non habet rationem perſonæ: quia quamvis ſignificetur ut ſubſiſtens, non tamen habet rationem diſtinctionis: quia ſicut Pater, & Filius conveniunt in hoc quod eſt Deitas, ita conveniunt in hoc quod eſt Deus. Sed verum eſt quod ſi tolleretur pluralitas perſonarum, & per conſequens communitas huius nominis *Deus*, hoc nomen *Deus* ſignificaret perſonam quamdam diſtinctam ab omnibus aliis naturis proprietatibus eſſentialibus. Unde hoc nomen *Deus* ſignificaretur ut perſona quædam. Similiter etiam paternitas cum non ſignificetur ut quid ſubſiſtens, nec ut diſtinctum, ſed ut diſtinguens, non ſignificatur per modum perſonæ. Similiter Pater, quamvis ſignificetur ut quid diſtinctum, non tamen ſignificatur ut ſubſiſtens in natura aliqua, ſed magis ut ſubiectum cuidam proprietati. Unde ſicut album de ratione nominis ſui non eſt nomen perſonæ, ita nec Pater: ſed inquantum

tum Pater, & Deus ſunt idem, non quidam ſicut accidens, & ſubiectum, ſed per omnimodam rei indifferentiam; ſic Pater, inquantum eſt Pater Deus, habet ut ſit perſona. Et ideo dico, quod *perſona* in divinis ſignificat relationem per modum ſubſtantiæ. Ipſa enim relatio, quæ eſt diſtinguens, eſt diſtinctum, quia paternitas eſt Pater. Et quia *perſona* ſignificat quid diſtinctum exiſtens in natura aliqua, ideo conſtat quod ſignificat relationem, inquantum ipſa relatio eſt ipſum relatum, & inquantum ipſum relatum eſt ſubſiſtens in tali natura. Et ideo patet quod *perſona* ſignificat relationem per modum ſubſtantiæ, non quæ eſt eſſentia, ſed quæ eſt ſuppoſitum habens eſſentiam. Et ex hoc patet quod omnes opiniones, ſecundum aliquid, verum dixerunt. Qui enim dixerunt, quod eſt æquivocum, & quandoque ſignificat unum, quandoque aliud, pro tanto verum dixerunt, quod cum in perſona includatur & proprietas, & hypoſtaſis, & eſſentia, & hæc non differant realiter in Deo, (*a*) ſignificat relationem ut hypoſtaſim: ſignificat enim eſſentiam, quæ eſt hypoſtaſis, & ſignificat etiam proprietatem, quæ eſt ipſum ſuppoſitum diſtinctum: unde quandoque poteſt poni pro uno, quandoque pro alio. Sed hoc accidit *perſonæ* ex hoc quod in divinis omnia prædicta unum ſunt ſecundum rem. Similiter qui dixerunt, quod ſignificat tantum hypoſtaſim, attenderunt modum ſecundum quem ſignificat nomen, quia ſignificat per modum ſubſiſtentis in natura aliqua; quamvis ſignificet ipſum diſtinctum, quod eſt ipſa relatio diſtinguens. Similiter qui dixerunt, quod ſignificat ſubſtantiam in recto, attenderunt ſubſtantiam, quæ eſt hypoſtaſis diſtincta proprietate. Qui autem dixerunt e converſo, attenderunt ſubſtantiam, quæ eſt eſſentia. Et qui dixerunt, quod ſignificat hypoſtaſim, & proprietatem ponit circa eam, non acceperunt hypoſtaſim ex parte qua ſubſiſtit naturæ divinæ, ut ſignificatur hoc nomine *Deus*, quod indiſtincte tribus perſonis convenit; ſed ex parte illa qua hypoſtaſis eſt ipſa relatio diſtinguens hypoſtaſim: quia in Deo idem eſt diſtinguens, & diſtinctum. Et e converſo conſideraverunt hypoſtaſim, vel ſubſtantiam, qui dixerunt, quod proprietas non ponitur circa ſubſtantiam ut diſtinguens ipſam.

Ad primum ergo dicendum, quod Auguſtinus attendit ſignificationem perſonæ quantum ad modum ſignificandi, & non quantum ad id quod ſignificatur; & ideo quamvis ſignificetur relatio, quia tamen ſignificatur per modum ſubſtantiæ, ideo dixit, quod ſignificat ſubſtantiam: & quia ulterius ſubſtantia in Deo eſt idem quod eſſentia, ideo conſequitur ut ſignificet etiam eſſentiam, ſecundum quod Pater eſt Deus, & etiam ipſa Deitas.

Et per hoc patet reſponſio ad ſecundum de diffinitione Boetii.

Et ſimiliter ad tertium: quia quamvis ſignificet relationem, non tamen ſignificat per modum relationis; & ideo non refertur ſecundum nomen ad aliud.

Ad quartum dicendum, quod quid quandoque quærit de eſſentia, ut cum quæritur: Quid eſt homo? Animal rationale mortale. Quandoque quærit ipſum ſuppoſitum, ut cum quæritur, Quid natat in mari? Piſcis, reſpondetur. Et ita etiam fuit reſponſum hæreticis quærentibus, Quid tres perſonæ?

Ad quintum dicendum, quod cum dicitur *perſona*, quaſi per ſe una, non ſignificatur unitas eſſentialis, ſed magis unitas perſonæ, quæ eſt ex proprietate; & ideo illa ratio non eſt ad propoſitum.

Et per hoc etiam patet reſponſio ad ea quæ in contrarium obiecta ſunt, quæ procedunt quantum ad id quod ſignificat hoc nomen *perſona*. Invenimus enim in divinis quatuor modos ſignificandi. Aliquid enim ſignificat abſolutum per modum abſoluti, ut Deus; aliquid relationem per modum relationis, ut Pater; aliquid abſolutum per modum relationis, ut potentia generandi; & aliquid relatum per modum abſoluti, ut perſona; & hoc accidit inquantum relatio eſſentialiter eſt ipſa ſubſtantia divina, &c.

ARTICULUS IV.

Utrum perſona *prædicetur pluraliter in divinis*.

I. P. q. XXX. *ar.* I.

I. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod *perſona* non prædicetur pluraliter. Ut enim ex littera habetur, eſſe tres perſonas, eſt eſſe tria quædam. Sed non conceditur quod Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus ſint tria, ſed unum. Ergo videtur quod non poſſint dici tres perſonæ.

2. Præterea. Perſona ſignificat exiſtens ſubſtantialiter in natura aliqua. Sed diſtin-

ctio

(a) *Al.* quod ſignificat. *Nicolai* proinde ſignificat.

Digitized by Google

ctio proprietatum non diverſificat id quod ſubſtantialiter eſt in natura aliqua. Ergo videtur, cum Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus non diſtinguantur, niſi proprietatibus, quod non poſſint dici tres perſonæ.

3. Item. Proprietates perſonales non magis ſubſtantialiter ſunt in Deo, quam proprietates eſſentiales, ut bonitas, ſapientia, & huiuſmodi. Sed proprietates eſſentiales non faciunt perſonas plures. Ergo nec proprietates relativæ.

4. Præterea. Sicut hoc nomen *Deus* ſignificat habens naturam divinam, ſic hoc nomen *perſona* ſignificat ſubſiſtens in divina natura. Sed propter unitatem divinæ naturæ non poteſt dici, quod ſint plures dii. Ergo quod nec eadem ratione ſint plures perſonæ.

Contra eſt quod in littera dicitur, & quod communis uſus Eccleſiæ habet.

Præterea. Hoc videtur per Richardum (IV. de Trinit. cap. x.) qui dicit: *Timentes ubi non eſt timor, recte timerent perſonas ſecundum ſubſtantiam dici, ſi perſona tantum eſſe ſubſtantiale ſignificaret, nec aliquid conſignificaret*: ratione cuius dicit, quod multiplicantur perſonæ.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt, *perſona* dicit aliquid diſtinctum ſubſiſtens in natura intellectuali. Unde ubicumque ponuntur aliqui diſtincti habentes naturam intellectualem, ponuntur plures perſonæ. Nec intereſt ad pluralitatem perſonarum, utrum habeant eamdem naturam, nec ne. Diviſio enim naturæ in pluribus perſonis in hominibus accidit, tum ex imperfectione naturæ humanæ, quæ non eſt ſuum eſſe, ſed accipit ipſum in ſuppoſito ſuo: unde in diverſis ſuppoſitis eſt ſecundum diverſum eſſe: tum etiam ex modo diſtinctionis, quia perſonæ humanæ diſtinguuntur per materiam, quæ eſt pars eſſentiæ. Unde oportet perſonam diſtinctam unam eſſentiam non habere: quorum neutrum eſt in divinis perſonis: unde tres perſonæ ſunt ſubſiſtentes in una natura.

Ad primum ergo dicendum, quod Auguſtinus (VII. de Trinit. cap. vi.) accipit largo modo *tria* pro *tres*: ſicut etiam Hilarius Lib. de Synodis (ante med.) dicens, quod per ſubſtantiam ſunt tria, per conſonantiam unum, accipiens ſubſtantiam pro hypoſtaſi. Vel dicendum, quod non ſunt tria ſimpliciter, ſed tria quædam, ſcilicet tria ſuppoſita.

Ad ſecundum dicendum, quod in creaturis diverſitas proprietatum non facit plures perſonas, quia proprietas non eſt perſona ſubſiſtens; ſed in divinis proprietates ſunt ipſæ perſonæ ſubſiſtentes: quia & paternitas eſt ipſe Pater; & eſſe Patrem, & eſſe Deum, non eſt aliud & aliud eſſe: non enim eſt aliud eſſe Patris, quod non ſit eſſe Filii; & ideo ad numerum proprietatum perſonalium ſequitur numerus perſonarum.

Ad tertium dicendum, quod proprietates eſſentiales etiam ſunt ſubſiſtentes, ſed tamen una non habet rationem quod diſtinguatur ab alia ſecundum rem, ſed ſolum ſecundum rationem; ſed proprietates relativæ habent hoc ex virtute oppoſitionis. Unde ſicut Pater eſt quid ſubſiſtens, ita & bonus; ſed Pater, & Filius eſt alius & alius ſubſiſtens; ſed bonus, & ſapiens eſt unum & idem ſubſiſtens. Unde de ſingulis perſonis omnia iſta dicuntur; & ideo proprietates eſſentiales non faciunt numerum perſonarum: quia numerus ſequitur diſtinctionem.

Ad quartum dicendum, quod nomina ſubſtantiva non recipiunt pluralitatem, niſi ex multiplicatione formæ, a qua imponuntur: & quia Deitas a qua imponitur hoc nomen *Deus*, non multiplicatur; ideo nec etiam ipſum nomen quod a tali forma imponitur; ſed nomen *perſonæ* imponitur a forma perſonalitatis, quæ dicit rationem ſubſiſtendi naturæ tali; & ideo ubi ſunt plures ſubſiſtentes, ſunt plures perſonalitates, & plures perſonæ.

EXPOSITIO TEXTUS.

Non eſt aliud Deum eſſe, aliud perſonam eſſe. Hoc non dicitur ſolum quantum ad identitatem rei, quia ſic in Deo non eſt niſi unum eſſe; ſed etiam ſecundum rationem, quia ex hoc ipſo quod habet eſſe ſubſiſtens in natura divina, perſona in Deo dicitur. Iſtud tamen eſſe rationis, cuius cauſa per ſe convenit, eſt relatio, prout eſt ſubſiſtens diſtincta, cum nihil aliud tale poſſit poni in divinis. Et ideo quantum ad modum ſignificandi, perſona eſt de ſubſtantialibus; quantum vero ad id quod nomine perſonæ in divinis ſupponitur, pertinet ad relativa.

Non aliud dicimus quam ſubſtantiam Patris; ut tamen nomine ſubſtantiæ non eſſentia, ſed hypoſtaſis intelligatur.

Hic ſit ſenſus. Pater eſt eſſentia divina. Hoc magiſter de ſuo addit, quia ex verbis Auguſtini expreſſe non habetur; & tamen quodammodo verum eſt, non ratione ſignifica-

ficationis nominis, ſed ratione identitatis rei: quia in divinis eſt idem hypoſtaſis quod eſſentia ſecundum rem.

Non ut illud diceretur, ſed ne taceretur omnino. Videtur quod ſecundum hoc non proprie dici poſſunt tres perſonæ. Sed dicendum, quod de Deo nihil proprie dici poteſt ex verbis noſtris quod divinam veritatem perfecte exprimat; tamen per modum quo alia de Deo dicimus, etiam hoc, neceſſitate cogente, in uſum relationis venit. Cum enim per Scripturam canonicam traditum non inveniatur, non arrentaſſent tali modo relationis uti, niſi neceſſitas coegiſſet. Unde neceſſitas magis eſt excuſatio præſumptionis quam falſitatis.

Verius enim cogitatur Deus quam dicitur. Videtur falſum: quia multa de Deo dicimus ore quæ corde non intelligimus, ut etiam infra per Chryſoſtomum (homil. 11.) habetur. Sed dicendum, quod quamvis ad talia quæ intellectum excedunt, cor non perveniat intelligendo veritatem, tamen per fidem tenet, quam verbis perfecte exprimere non valet. Quomodo tamen aliquid verius dicitur quam intelligitur, vel e contrario, infra dicetur diſt. XXXIX. (quæſt. 1. art. 1.)

Quia Scriptura non contradicit. Hoc videtur nihil eſſe: quia ſimiliter Scriptura non contradiceret, ſi diceremus unam eſſe perſonam. Sed dicendum, quod Auguſtinus non aſſignat totam rationem, quia hoc non eſt cauſa, quare proprie, & vere dici poſſit; ſed quare fidei pietati non repugnat, ut ſic loquamur, proprietate ſignificationis obſervata.

Timuit dicere tres eſſentias, ne intelligeretur in illa ſumma æqualitate ulla diverſitas. In eſſentia enim non intelligitur aliquid per quod ad relationem trahi poſſit, ſicut invenitur diſtinctio per ſe: unde pluralitas rerum non ſalvaretur in diſtinctione relationum; ſed exigeret diviſionem in abſolutis.

Cum hoc dicitur, excluditur ſingularitas. Hilarius ex auctoritate inducta vult probare & unitatem eſſentiæ, & pluralitatem perſonarum. Ex hoc enim quod Pater ſeparatim a Filio nominatur, intelligitur diſtinctio perſonarum: & ideo dicit, quod ex hoc excluditur *intelligentia ſingularis*, ſcilicet ne Deus ſingularis putetur, quaſi Deitas in uno tantum ſuppoſito inveniatur; *atque unici, ideſt ſolitarii, intelligentia*; quaſi non ſit conſortium divinarum perſonarum per unionem amoris. Unitatem autem eſſentiæ probat conſequentia viſionis: quia qui videt Filium, videt & Patrem.

DISTINCTIO XXIV.

Qui ſignificetur his nominibus, unus, *vel* una, duo *vel* duæ, tres *vel* tria, trinus *vel* trinitas, plures, *vel* pluralitas, diſtinctio, *vel* diſtinctæ; *cum his utimur de Deo loquentes.*

HIc diligenter inquiri oportet, cum in Trinitate non ſit diverſitas, vel ſingularitas, nec multiplicitas, vel ſolitudo; quid ſignificetur his nominibus ſcilicet unus, vel una, duo, vel duæ, tres, vel tria, trinus, vel trinitas, plures, vel pluralitas, diſtinctæ, vel diſtinctio: cum dicitur unus Deus, duæ perſonæ, vel tres perſonæ, plures perſonæ, diſtinctæ ſunt perſonæ: vel cum dicitur diſtinctio perſonarum, pluralitas perſonarum, trinitas perſonarum, & huiuſmodi. Videmur enim hoc dicentes, numerorum quantitates, & rerum multitudinem, vel multiplicitatem in Deo ponere. Quid ergo iſta ibi ſignificent, ipſo de quo loquimur aperiente, inſinuare curemus.

Magis illa dicuntur ad excludendum ea quæ non ſunt in Deo, quam ad ponendum aliqua.

SI diligenter præmiſſis auctoritatum verbis intendimus, ut dictorum intelligentiam capiamus, magis videtur horum verborum uſus introductus ratione removendi, atque excludendi a ſimplicitate Deitatis, quæ ibi non ſunt, quam ponendi aliqua.

Quid

Quid per unum ſignificetur, cum dicitur, Unus Deus.

CUm enim dicitur unus Deus, multitudo deorum excluditur: nec numeri quantitas in Divinitate ponitur, tamquam diceretur, Deus eſt, nec multi ſunt, vel plures dii. Unde Ambroſius in Lib. I. de Fide (cap. II.) ait: „ Cum unum „ dicimus Deum, unitas excludit numerum deorum; nec quantitatem in Deo po- „ nit: quia nec numerus, nec quantitas ibi eſt. “

Quo ſenſu dicitur, Unus eſt Pater *, vel* unus eſt Filius.

SImiliter cum dicitur, Unus eſt Pater, vel unus eſt Filius, & huiuſmodi; ratio dicti hæc eſt, quod non ſunt multi patres, vel multi filii: ita & de ſimilibus. Item cum dicimus plures eſſe perſonas, ſingularitatem, atque ſolitudinem excludimus; nec diverſitatem, nec multiplicitatem ibi ponimus; quaſi diceretur: Sine ſolitudine, ac ſingularitate perſonas confitemur. Unde Hilarius in Lib. IV. de Trinit. (parum ante med.) ſic ait: „ Dixit Deus (Gen. I. 26.) Faciamus „ hominem ad imaginem & ſimilitudinem noſtram. Quæro nunc, an ſolum Deum „ ſibi locutum exiſtimes, an hunc ſermonem eius intelligas ad alterum extitiſſe? „ Si ſolum fuiſſe dicis, ipſius voce argueris dicentis, Faciamus, & noſtram. Su- „ ſtulit enim ſingularitatis, ac ſolitudinis intelligentiam profeſſio conſortii: quia „ aliquod conſortium eſſe non poteſt ipſi ſolitario: neque ſolitudo ſolitarii recipit „ Faciamus, nec alieno a ſe diceret, Noſtram. “ Attende lector his verbis, & vide quia nomine conſortii pluralitatem ſignificavit. Profeſſio ergo conſortii, eſt profeſſio pluralitatis: quam profeſſus eſt dicens, Faciamus, & noſtram: pluraliter enim utrumque dicitur. Sed hac profeſſione pluralitatis, non diverſitatem, vel multitudinem poſuit, ſed ſolitudinem, & ſingularitatem negavit. Sic ergo cum dicimus plures perſonas, vel pluralitatem perſonarum, ſingularitatis, & ſolitudinis intelligentiam excludimus.

Quid per ternarium ſignificetur cum dicitur, Tres perſonæ.

ITa etiam cum dicimus tres perſonas, nomine ternarii, non quantitatem numeri in Deo ponimus, vel aliquam diverſitatem, ſed intelligentiam non ad alium niſi ad Patrem, & Filium, & Spiritum ſanctum dirigendam ſignificamus; ut ſit huius dicti intelligentia. Tres perſonæ ſunt; vel tres ſunt Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus; ideſt, nec tantum Pater, nec tantum Filius, nec tantum Pater, & Filius in Deitate ſunt, ſed etiam Spiritus ſanctus, & non alius ab his. Similiter non tantum eſt ibi hæc perſona, vel illa, vel hæc, & illa; ſed hæc, & illa, & illa, & non alia. Et hoc fore ita intelligendum Auguſtinus ſatis oſtendit (VII. de Trin. cap. IV.) ubi dicit, quod illo nomine non diverſitatem intelligi voluit, ſed ſingularitatem noluit.

Quid per duo, cum dicitur, Duæ perſonæ, *vel* Pater, & Filius duo ſunt.

SImiliter cum dicitur, Duo ſunt Pater, & Filius, non dualitatis quantitatem ibi ponimus; ſed hoc ſignificamus, quod non eſt tantum Pater, nec tantum Filius, ſed Pater, & Filius; & hic non eſt ille: ita & de aliis huiuſmodi. Ita etiam cum dicimus, Pater, & Filius ſunt duæ perſonæ, hoc ſignificamus, quod non tantum Pater eſt perſona, nec tantum Filius eſt perſona; ſed Pater eſt perſona, & Filius eſt perſona, & hæc non eſt illa.

Ex quo ſenſu dicitur in perſonis diſtinctio, vel perſonæ diſtinctæ.

CUm autem dicimus, Diſtinctæ ſunt perſonæ, vel diſtinctio eſt in perſonis, confuſionem, atque permixtionem excludimus, & hanc non eſſe illam ſignificamus. Cumque addimus, Diſtinctæ ſunt perſonæ proprietatibus, ſive differentes proprietatibus, aliam eſſe hanc perſonam, & aliam illam ſuis proprietatibus ſignificamus. Et cum dicimus aliam & aliam; non diverſitatem, vel alienationem ibi ponimus, ſed confuſionem Sabellianam excludimus.

Quomodo ibi accipiatur diſcretio.

ITa & cum dicuntur diſcretæ perſonæ, vel cum dicitur diſcretio in perſonis eſſe, eamdem intelligentiam facimus. Eodem enim modo ibi accipitur diſtinctio quo diſcretio. Et congrue dicitur ibi eſſe diſcretio, vel diſtinctio, non diverſitas, vel diviſio, ſive ſeparatio. Unde Ambroſius * in Lib. I. de Trinit. (cap. 11.) „ Non eſt ipſe Pater qui Filius; ſed inter Patrem & Filium expreſſa diſtin„ ctio eſt. “

Quomodo Trinitas ibi accipiatur.

CUm vero dicitur Trinitas, id ſignificari videtur quod ſignificatur cum dicitur, Tres perſonæ; ut ſicut non poteſt dici, Pater eſt tres perſonæ, vel Filius eſt tres perſonæ; ita non debet dici, Pater eſt Trinitas, vel Filius eſt Trinitas.

Hoc videtur contrarium eſſe prædictis.

HIc non eſt prætermittendum, quod cum ſupra dictum ſit (diſt. XXIII.) Deum nec ſingularem, nec multiplicem eſſe confitendum; idque ſanctorum auctoritatibus ſit confirmatum: in contrarium videtur ſentire Iſidorus (VII. Ethim. cap. IV.) dicens; „ Diſtinguendum eſt inter Trinitatem & Unitatem. Eſt enim „ Unitas ſimplex, & ſingularis; Trinitas vero multiplex, & numerabilis: quia „ Trinitas eſt trium unitas. “ Ecce Unitatem dicit eſſe ſingularem, & Trinitatem multiplicem, & numerabilem. Sed ad hoc dicimus, quia ſingularem accepit ſicut & alii accipiunt unum; multiplicem vero, & numerabilem, ſicut alii dicunt trinum.

DIVISIO TEXTUS.

POſita diviſione divinorum nominum, & oſtenſo quod quædam pluraliter in divinis prædicantur, & quædam ſingulariter tantum, inquirit Magiſter hic de nominibus ſignificantibus unitatem, & pluralitatem, qualiter in Deo accipiantur: & dividitur in partes duas. In prima determinat de ipſis nominibus ſignificantibus unitatem, & pluralitatem ſecundum ſe; in ſecunda oſtendit qualiter termini ſignificantes pluralitatem, poſſunt addi huic nomini *perſona*, XXV. diſt. ibi, *Præterea conſiderandum eſt*. Prima in tres. In prima movet quæſtionem; in ſecunda ſolvit eam, ibi, *Si diligenter præmiſſis auctoritatum verbis intendimus*; in tertia ſolvit quamdam obiectionem, ibi, *Hic non eſt prætermittendum quod cum ſupra dictum ſit, Deum nec ſingularem, nec multiplicem eſſe confitendum .... in contrarium videtur ſentire Iſidorus.*

Si diligenter præmiſſis auctoritatum verbis intendimus.... magis videtur horum verborum uſus introductus ratione removendi, atque excludendi a ſimplicitate Divinitatis quæ ibi non ſunt. Hic ſolvit quæſtionem, & circa hoc tria facit. Primo ponit ſummam ſolutionis in

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Seu de Fide ad Gratianum, ut expreſſe inſcripſit Ambroſius.

in generali; ſecundo ſpecificat quantum ad nomina ſignificantia unitatem, ibi, *Cum enim dicitur unus Deus, multitudo Deorum excluditur*; tertio quantum ad nomina ſignificantia pluralitatem, ibi, *Ita etiam cum dicimus tres perſonas, nomine ternarii non quantitatem numeri in Deo ponimus*. Circa primum duo facit. Primo oſtendit quid ſignificet hoc nomen *unus*, quando termino eſſentiali adiungitur; ſecundo quid ſignificet, quando termino perſonali adiungitur, ibi, *Similiter cum dicitur, Unus eſt Pater.... ratio dicti eſt quod non ſunt multi Patres*.

Ita etiam cum dicimus tres perſonas, nomine ternarii non quantitatem numeri in Deo ponimus. Hic oſtendit quid ſignificent in divinis nomina pertinentia ad pluralitatem: & circa hoc tria facit. Quædam enim nomina pertinent ad pluralitatem, ſignificantia ipſam pluralitatem, quorum ſignificationem primo exprimit; quædam vero ſignificant id quod eſt principium pluralitatis, ſicut diſtinctio, & diſcretio, quorum ſignificationem ſecundo exponit, ibi, *Cum autem dicimus, Diſtinctæ ſunt perſonæ, vel diſtinctio eſt in perſonis, confuſionem, atque permixtionem excludimus*. Quoddam vero eſt quaſi continens pluralitatem, ſicut hoc nomen *Trinitas*, quod eſt collectivum perſonarum, cuius ſignificationem tertio explanat, ibi, *Cum vero dicitur Trinitas, id ſignificari videtur quod ſignificatur cum dicitur, Tres perſonæ*. Circa primum duo facit. Primo exponit nomina ſignificantia pluralitatem in communi, ſicut hoc nomen *plures*; ſecundo nomina ſignificantia pluralitatem in ſpeciali, ibi, *Ita & cum dicuntur diſcretæ perſonæ .... eamdem intelligentiam facimus*. Ubi primo exponit nomen pertinens ad ternarium perſonarum; ſecundo nomen pertinens ad binarium, ibi, *Similiter cum dicimus, Duo ſunt Pater, & Filius, non dualitatis quantitatem ibi ponimus*.

Cum autem dicimus, Diſtinctæ ſunt perſonæ .... confuſionem, atque permixtionem excludimus. Hic exponit nomina ſignificantia id quod eſt principium pluralitatis: & primo nomen diſtinctionis; ſecundo nomen diſcretionis, ibi, *Ita & cum dicuntur diſcretæ perſonæ .... eamdem intelligentiam facimus*.

QUAESTIO I.

HIc quæruntur duo. Primo de nominibus ſignificantibus unitatem, & pluralitatem in divinis. Secundo de nominibus ſignificantibus ea quæ ſunt pluralitati annexa.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo. Utrum unitas ſit in divinis, ut Deus vere unus dici poſſit.

Secundo. Utrum ſit ibi aliquis numerus.

Tertio. Si utrumque eſt ibi, utrum nomina ſignificantia unitatem, & pluralitatem prædicent aliquid poſitive in Deo, vel tantum removendo, ut in littera dicitur.

Quarto. Si ponunt aliquid aliquo modo, quid ſignificent, utrum eſſentiam, vel notionem.

ARTICULUS I.

Utrum Deus poſſit dici unus.

I. P. qu. XI. *ar.* III. *& ſup. diſt.* I. *qu.* II. *ar.* I. *& I. cont. Gent. c.* XLIII.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod Deus non poſſit dici unus. Principium enim determinatum alicuius generis non invenitur niſi in habentibus naturam illius generis, ſicut anima non invenitur niſi in rebus viventibus. Sed unitas eſt in genere quantitatis ſicut principium, (*a*) ſicut & punctus. Ergo cum quantitas non ſit in Deo, videtur quod nec unitas.

2. Præterea. Secundum Boetium (in Arith. cap. VII.) unitas eſt potentia omnis numerus: unde omnes paſſiones numerorum inveniuntur unitæ in unitate. Sed in Deo non eſt aliqua potentia ad multitudinem numeri. Ergo videtur quod non ſit ibi unitas.

3. Præterea. Nihil poteſt dici unum niſi quod eſt in ſe terminatum, & diſtinctum ab aliis: unde unitas conſequitur actum formæ terminantis. Sed Deus non poteſt dici in ſe terminatus: nihil enim eſt terminatum, niſi cuius eſſentiam termini circumplectuntur: quod Deo non competit. Ergo videtur quod non poſſit dici unus.

4. Præterea. Omne quod eſt unum, eſt connumerabile alteri. Sed Deus non eſt connumerabilis alicui creaturæ: tum quia creatura, & Deus [*b*] in nullo conveniunt, quia

(a) Al. ſic. (b) Al. in nullo modo.

quia hoc eſſet prius utroque; nec inveniuntur aliqua connumerari, niſi quæ in aliquo conveniunt; ſicut dicimus duos homines, vel duos equos: tum quia quod alteri connumeratur, eſt pars pluralitatis reſultantis, & exceditur ab ea; quod Deo non competit. Ergo Deus non poteſt dici unus.

Contra eſt quod dicitur Deuter. vi. 4. *Audi Iſrael: Dominus Deus tuus, Deus unus eſt.*

Præterea. Secundum Philoſophum (X. Metaph. text. iv.) illud quo menſurantur omnia quæ ſunt alicuius generis, eſt unum illius generis. Sed Deus eſt primum, quo menſurantur omnes ſubſtantiæ, ut dicit Commentator in X. Metaph. (text. vii.) Ergo videtur quod ſit unum in genere ſubſtantiæ.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod Deus ſumme, & veriſſime unus eſt. Secundum enim quod aliquid ſe habet ad indiviſionem, ita ſe habet ad unitatem: quia, ſecundum Philoſophum (V. Metaph. text. viii. ix. x. xi. xii.) ens dicitur unum in eo quod non dividitur. Et ideo illa quæ ſunt indiviſa per ſe, verius ſunt unum quam illa quæ ſunt indiviſa per accidens, ſicut albus, & Sortes quæ ſunt unum per accidens: & inter illa quæ ſunt unum per ſe, verius ſunt unum quæ ſunt indiviſa ſimpliciter quam quæ ſunt indiviſa reſpectu alicuius vel generis, vel ſpeciei, vel proportionis. Unde etiam non dicuntur ſimpliciter unum, ſed unum vel in genere, vel in ſpecie, vel in proportione: & quod eſt ſimpliciter indiviſum, dicitur ſimpliciter unum, quod eſt unum numero. Sed in iſtis etiam invenitur aliquis gradus. Aliquid enim eſt quod quamvis ſit indiviſum in actu, eſt tamen diviſibile potentia, vel diviſione quantitatis, vel diviſione eſſentiali, vel ſecundum utrumque. Diviſione quantitatis, ſicut quod eſt unum continuitate: diviſione eſſentiali, ſicut in compoſitis ex forma, & materia, vel ex eſſe, & quod eſt: diviſione ſecundum utrumque, ſicut in naturalibus corporibus. Et quod aliqua horum non dividantur in actu, eſt ex aliquo in eis præter naturam compoſitionis, vel diviſionis, ſicut patet in corpore cæli, & huiuſmodi, quæ quamvis non ſint diviſibilia actu, ſunt tamen diviſibilia intellectu. Aliquid vero eſt quod eſt indiviſibile actu, & potentia: & hoc multiplex eſt. Quoddam enim habet in ſui ratione aliquid præter rationem indiviſibilitatis, ut punctum, quod præter indiviſionem importat ſitum: aliquid vero eſt quod nihil aliud importat, ſed eſt ipſa ſua indiviſibilitas, ut unitas, quæ eſt principium numeri; & tamen inhæret alicui, quod non eſt ipſamet unitas, ſcilicet ſubiecto ſuo. Unde patet quod illud in quo nulla eſt compoſitio partium, nulla dimenſionis continuitas, nulla accidentium varietas, nulli inhærens, ſumme, & vere unum eſt, ut concludit Boetius [de unitate & uno cap. i.] Et inde eſt quod ſua unitas eſt principium omnis unitatis, & menſura omnis rei. Quia illud quod eſt maximum, eſt principium in quolibet genere, ſicut maxime calidum omnis calidi, ut dicitur II. Metaphyſic. [text. iv.] & illud quod eſt ſimpliciſſimum, eſt menſura in quolibet genere, ut X. Metaphyſic. [text. iii.] dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod unum dupliciter dicitur. Eſt enim unum quod convertitur cum ente, & eſt unum quod eſt principium numeri. Loquendo de uno quod convertitur cum ente, non eſt determinatum ad genus quantitatis, immo invenitur in omnibus entibus: & ideo ſicut Deus eſt ens non aliquo eſſe quod non ſit ipſe, ita etiam eſt unus, non aliqua unitate quæ non ſit ipſe, ſed per eſſentiam ſuam: & ideo maxime unum eſt. Loquendo autem de uno quod eſt principium numeri, non poteſt tranſumi in divinam prædicationem, quantum ad genus ſuum, quod eſt quantitas, ſed quantum ad differentiam ſuam, quæ ad perfectionem pertinet, ſicut indiviſibilitas, & prima ratio menſurandi, vel aliquid huiuſmodi.

Ad ſecundum dicendum, quod ſecundum Avicennam [tract. iii. Metaph. cap. v.] unitas, & numerus, quæ conſiderat Arithmeticus, non ſunt illa unitas, & multitudo quæ inveniuntur in omnibus entibus; ſed ſolum ſecundum quod inveniuntur in rebus materialibus, ſecundum quod pluralitas cauſatur ex diviſione continui: ex hoc enim poſſunt inveniri omnes illæ paſſiones in numeris, quas Arithmetici demonſtrant, ſicut multiplicatio, & aggregatio, & huiuſmodi, quæ fundantur ſupra diviſionem infinitam continui. Unde eſt infinitas in numero, ſecundum Philoſophum III. Phyſic. (text. lv.) & ideo etiam talis unitas eſt potentia omnis numerus. Nihilominus tamen intelligendum eſt, quod in Deo eſt omnis numerus ſecundum potentiam, non quidem paſſivam, ſed activam, ſecundum quod ipſe, velut omnium cauſa, præaccepit in ſe omnium numerum,

ſe-

ſecundum Dionyſium (cap. v. de div. Nom.) prout omnia in ipſo dicuntur eſſe, ſicut in principio efficiente, & exemplari. Sed ſic non procedit obiectio.

Ad tertium dicendum, quod Deus eſt aliquid determinatum in ſe, alias non poſſent de ipſo negari conditiones aliorum entium. Nec dicitur determinatum ens, quia aliquo termino finitus ſit, ſed quia per excellentiam ſui eſſe, quod eſt ſimpliciſſimum, additionem non recipiens, ab omnibus aliis diſtinguitur.

Ad quartum dicendum, quod quamvis Deus, & creatura non conveniant in aliquo uno ſecundum aliquem modum convenientiæ, tamen eſt conſiderare communitatem analogiæ inter Deum & creaturam, ſecundum quod creaturæ imitantur ipſum prout poſſunt. Unde aliquo modo poteſt connumerari aliis rebus, ut dicatur, quod Deus, & Angelus ſunt duæ res; non tamen ſimpliciter, & proprie, ſicut creaturæ ad invicem connumerantur, quæ univoce in aliquo uno conveniunt. Et ex hoc non ſequitur quod Deus ſit pars alicuius, vel quod Deus, & Angelus ſint aliquid maius quam Deus; ſed quod ſint plures res.

ARTICULUS II.

Utrum in Deo ſit aliquis numerus.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod in Deo non ſit aliquis numerus. Sicut enim dicit Boetius Lib. de Trinit. (I. cap. III.) hoc vere unum eſt, in quo eſt nullus numerus: & loquitur de Deo, quod ſumme unum eſt. Ergo videtur quod non ſit in eo aliquis numerus.

2. Præterea. Secundum Iſidorum (* III. Etymol. cap. v.) numerus dicitur quaſi (*a*) unius meros, ſcilicet diviſio. Sed in Deo non eſt diviſio. Ergo nec numerus.

3. Item. Ubi invenitur numerus, & paſſiones numeri. Sed aggregatio, & multitudo, & huiuſmodi, quæ ſunt paſſiones numeri, non inveniuntur in Deo. Ergo nec numerus.

4. Præterea. Numerus eſt multitudo menſurata per unum, ut dicitur X. Metaphyſ. (text. xx. & xxv.) Sed Deus eſt menſura, non menſurata, ſed omnia menſurans. Ergo videtur quod numerus in divinis non competat.

Contra eſt quod habetur I. Ioan. v. 7. *Tres ſunt qui teſtimonium dant in cælo, Pater, Verbum, & Spiritus ſanctus: & hi tres unum ſunt.* Sed *tres* dicit aliquem numerum. Ergo videtur quod ibi ſit numerus.

Præterea. Ubicumque eſt diſtinctio, vel diſcretio, ibi eſt aliquis numerus. Sed dicimus divinas perſonas eſſe diſcretas, vel diſtinctas. Ergo in divinis perſonis eſt numerus.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut ratio unitatis conſiſtit in indiviſione, ita & ratio numeri, vel multitudinis conſiſtit in diviſione, vel diſtinctione aliqua. Unde ea quæ invenimus diviſa ſimpliciter, dicimus eſſe multa ſimpliciter, & quæ invenimus diviſa ſecundum quid, dicimus eſſe multa ſecundum quid. Diviſio autem ſimpliciter attenditur vel ſecundum eſſentiam, ſive formam, vel ſecundum quantitatem, ſeu materiam: unde ea quæ differunt ſecundum eſſentiam, dicimus eſſe multa, ut hominem, & lapidem, & ſimiliter duas partes lineæ iam diviſæ dicimus duas lineas. Diviſio autem ſecundum quid eſt quæ attenditur ſecundum proprietates rei; ſicut dicimus hominem album eſſe alium, & diſtinctum a ſe nigro, & adhuc magis ſecundum quid in illis in quibus attenditur diverſitas relationum, ſecundum rationem tantum; ſicut punctus ſi diceretur multiplex, ſecundum quod eſt principium plurium linearum. Sciendum eſt igitur, quod in divinis non eſt numerus ſimplex, qui eſt per diviſionem eſſentiæ, vel quantitatis; ſed eſt numerus quidam, ſcilicet numerus relationum, non tamen relationum exiſtentium in Deo ſecundum rationem tantum, ſed realiter in ipſo ſubſiſtentium. Unde numerus divinarum perſonarum eſt medius inter numerum qui eſt numerus ſimpliciter, & numerum qui eſt [*b*] in ratione tantum; ſicut punctus dicitur multiplex ſecundum rationem tantum. Eſt enim minus de ratione numeri in numero perſonarum, quam in numero ſimpliciter, & plus quam in numero qui eſt ſe-

(a) *Al.* unicus, merus, ſcilicet diviſionis. *Nicolai*: unius meros (μέρος) vel *unius meriſmos* (μερισμός) ſcilicet diviſio. (b) *Al.* in relatione.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Quod ſubiungitur ex Iſidoro, nullibi apud ill-- occurrit.

ſecundum rationem tantum. Si autem comparemus numerum perſonarum ad numerum proprietatum abſolutarum, qui eſt in creaturis, habebunt ſe ſicut excedentia, & exceſſa. Si enim attendatur ratio diſtinctionis, invenitur maior diſtinctio in proprietatibus abſolutis creaturarum quam in divinis perſonis: quia color, & ſapor diſtinguuntur ſecundum aliud & aliud eſſe accidentale; ſed in divinis perſonis eſt unum & idem eſſe trium perſonarum. Si autem conſideretur perfectio diſtinctorum, ſic numerus perſonarum excedit: quia relationes in divinis ſunt ſubſiſtentes perſonæ. Unde ad numerum relationum ſequitur numerus perſonarum; non autem ad numerum proprietatum in creaturis: quia proprietates in creaturis non ſunt ſubſiſtentes, ſed tantum inhærentes.

Ad primum igitur dicendum, quod Boetius loquitur de unitate eſſentiali; & in eſſentia nullus numerus cadit, ſed tantum in perſonis; qui etiam non eſt numerus abſolute, ſed numerus quidam.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis diviſio non ſit proprie in Deo, tamen ibi eſt perſonarum diſtinctio, quæ ſufficit ad rationem talis numeri qualis in Deo ponitur.

Ad tertium dicendum, quod aggregatio, & huiuſmodi, ſunt paſſiones numeri, qui conſequitur diviſionem continui, ut Avicenna dicit (tract. III. Metaph. cap. V.) & hunc numerum conſtat in Deo non eſſe.

Ad quartum dicendum, quod in numero abſoluto pluralitas habet quamdam compoſitionem, & aggregationem, quæ eſt minus certa quam unum, quod eſt principium ipſius: & ideo non ſolum quantum ad intellectum, ſed etiam quantum ad rem eſt menſurabilitas multitudinis talis per unitatem. Sed in numero relationum, vel perſonarum, non eſt aliquis ordo certitudinis, vel compoſitionis in re; & ideo numerus in Deo non eſt multitudo menſurata, niſi forte ſecundum acceptionem intellectus tantum, qui componit etiam quæ compoſita non ſunt, ſecundum quod diverſa ex eis intelligit, ſecundum quod etiam propoſitiones affirmativas in divinis format.

ARTICULUS III.

Utrum unitas, & numerus ponant aliquid in divinis, vel removeant.

I. P. q. XXX. *art.* 3. *& quodl.* X. *art.* 10.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod unitas, & numerus aliquid ponant in divinis, & non dicantur ſecundum remotionem tantum. Si enim per unum removetur aliquid, non removetur niſi pluralitas; & ſimiliter ſi per pluralitatem removetur aliquid, non removetur niſi unitas. Si ergo utrumque dicatur per remotionem, tunc utrumque non erit niſi remotio remotionis. Sed privatio privationis nihil eſt niſi ſecundum intellectum, qui poteſt ſic multiplicari in infinitum, ſicut dicit Avicenna (III. tract. Metaph. cap. VI.) Ergo ſecundum hoc numerus, & unitas non eſſent realiter in Deo, ſed in ratione intelligentis tantum; & ſic non poſſent dici plures perſonæ, ſed plures rationes: quod videtur hæreticum.

2. Præterea. Omnis privatio, vel negatio diffinitur per poſitionem. Si igitur unitas privat multitudinem, vel numerum, in diffinitione unitatis cadit numerus, vel multitudo.

3. Item. Cum multitudo dicatur per remotionem unitatis, oportet quod in diffinitione eius ponatur unitas, & ita erit circulus in diffinitione: quod non poteſt eſſe: quia ſic idem erit prius, & poſterius, notius, & minus notum.

4. Præterea. Si unum dicatur ſecundum negationem, dicetur per negationem diviſionis, ut dicit Philoſophus (V. Metaph. text. XVII.) quod unum eſt quod non dividitur. Sed diviſio videtur in intellectu ſuo habere multitudinem, quia omne diviſum eſt multiplicatum. Ergo in diffinitione unitatis cadit multitudo, nec umquam poteſt diffiniri multitudo, niſi accipiatur in diffinitione eius unitas. Ergo videtur quod erit circulus, ut prius.

5. Præterea. Privatio numquam conſtituit habitum, nec e converſo; & ſimiliter nec affirmatio negationem, nec unum contrariorum alterum. Sed multitudo conſtituitur ex unitatibus. Ergo videtur quod unitas non privet multitudinem, nec e converſo.

6. Item. Quidquid dicitur de Deo, & creatura, nobiliori modo eſt in Deo quam ſit

ſit in creatura. Sed numerus, & unitas in creaturis non ſunt per modum remotionis tantum, ſed per modum poſitionis; cum numerus ſit quædam ſpecies quantitatis, & unitas principium illius, & iterum cum ſe habeant ſicut menſura, & menſuratum. Ergo cum nobilius ſit eſſe quam non eſſe, videtur etiam quod in Deo poſitive aliquid prædicent.

Contra. Secundum Philoſophum (X. Metaph. text. VIII.) unum opponitur multitudini, ſicut privatio habitui. Sed privatio non prædicat aliquid poſitive. Ergo nec unum. Sed ex unitatibus conſtituitur numerus. Ergo nec numerus aliquid poſitive prædicat.

Præterea. Philoſophus (V. Metaph. text. VIII.) dicit, quod unum dicitur ex eo quod non dividitur. Sed hoc eſt negatio tantum. Ergo videtur quod unum nihil poſitive prædicet, & eadem ratione nec numerus ex unitatibus conſtitutus.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod de quidditate unitatis invenitur diverſitas & inter Philoſophos, & inter Magiſtros. Avicenna enim (III. tract. Metaph. cap. VI.) dicit, quod unum quod convertitur cum ente, eſt idem quod unum quod eſt principium numeri; & multitudo, quæ eſt numerus, eſt idem quod multitudo, quæ dividit ens; & ſic vult quod utrumque aliquid poſitive addat ſupra ea quibus adiungitur, eo quod in uno intelligitur eſſe non ſolum ſicut in ſubiecto, ſed ſicut illud quod clauditur in intellectu ſuo. Unde unum eſt quoddam eſſe quod non dividitur. Et iſtud eſſe non dicit quod ſit eſſe ſubſtantiæ: quia ſic non inveniretur in accidentibus unitas, & numerus. Nec etiam eſt eſſe commune ad ſubſtantiam, & ad accidens: quia ſic inveniretur aliquis numerus qui non eſſet accidens. Sed dicit, quod eſt eſſe accidentis, & per illud eſſe adveniens poſt eſſe completum ſubſtantiæ dicitur ſubſtantia una; ſicut per eſſe albedinis dicitur eſſe ſubſtantia alba: & inde probat quod numerus eſt accidens tantum. Et ſecundum hoc unitas dicit intentionem accidentalem, & ex aggregatione talium intentionum efficitur numerus, qui eſt ſpecies quantitatis. Et hanc poſitionem ſequentes quidam Theologi, dicunt, quod unitas, & numerus transferuntur in divinam prædicationem, non quantum ad eſſe accidentis, vel quantitatis, ſed quantum ad rationem propriam unitatis, vel numeri: & ita poſitive aliquid in Deo prædicant, ſicut ſcientia, & bonitas, & alia quæ ſic de Deo dicuntur.

Alii Philoſophi, ſcilicet Ariſtoteles (II. Metaph. text. VII. & VIII.) & Averroes, dicunt, quod unum, & multa quæ dividunt ens, non ſunt idem cum uno quod eſt ſpecies quantitatis. Et hoc rationabile eſt. Non enim convenit aliquid contentum ſub inferiori, eſſe differentiam ſuperioris, ſicut rationale non eſt differentia ſubſtantiæ. Unde nec multitudo quæ eſt ſub quantitate, poteſt eſſe differentia entis ſimpliciter. Dicunt ergo, quod unum quod convertitur cum ente, nihil poſitive addit ad id cui adiungitur, eo quod res non dicitur eſſe una per aliquam diſpoſitionem additam: quia ſic eſſet abire in infinitum, ſi iſta etiam diſpoſitio cum ſit una, per aliquam aliam unitatem una eſſet. Unde dicunt, quod unum claudit in intellectu ſuo ens commune, & addit rationem privationis, vel negationis cuiuſdam ſuper ens, ideſt indiviſionis. Unde ens, & unum convertuntur, ſicut quæ ſunt idem re, & differunt per rationem tantum, ſecundum quod unum addit negationem ſuper ens. Unde ſi conſideretur ratio unius, quantum ad id quod addit ſupra ens, non dicit niſi negationem tantum: & eadem ratione multitudo non addit ſupra res multas niſi rationem quamdam, ſcilicet diviſionis. (a) Sicut enim unum dicitur ex eo quod non dividitur, ita multa dicuntur ex eo quod dividuntur. (b) Prima autem ratio diviſionis, ſecundum quam aliquid ab aliquo diſtinguitur, eſt in affirmatione, & negatione; & ideo multitudo dicit in ratione ſua negationem, ſecundum ſcilicet quod multa ſunt, quorum unum non eſt alterum: & huiuſmodi diviſionis hoc modo acceptæ in ratione multitudinis, negatio importatur in ratione unius. Et ſic accepta, unum, & multa ſunt de primis differentiis entis, ſecundum quod ens dividitur in unum, & multa, & in actum, & in potentiam. Unde ſic accepta non determinantur ad aliquod genus; & ſic hæc multitudo ſic accepta non eſt numerus, qui eſt ſpecies quantitatis; nec hoc unum ſic acceptum, eſt unum quod eſt principium numeri. Sed ſecundum prædictos Philoſophos, Ariſtotelem (V. Metaph. text. XII.) Averroem, & Avicennam (tract. III. Metaph. cap. V.) unum, ſecundum quod eſt principium numeri, ponit aliquid ad-

(a) *Al.* Si enim. (b) *Al.* Præterea.

additum ad eſſe, ſcilicet eſſe menſuræ, cuius ratio primo invenitur in unitate, & deinde conſequenter in aliis numeris, & deinceps in quantitatibus continuis; & deinde translatum eſt hoc nomen ad alia omnia genera, ut dicit Philoſophus X. Metaph. [text. 111.] Quidam vero medium inter utrumque tenent, conſentientes Ariſtoteli in hoc quod unum quod convertitur cum ente, non addit aliquid poſitive ſupra id cui adiungitur; Avicennæ vero in hoc quod dicit, unum, ſecundum quod eſt principium numeri, & ſecundum quod convertitur cum ente, eſſe idem, & non differre niſi ratione; & ſic ſecundum eos addit aliquid poſitive ſupra id cui adiungitur. Ratio autem eorum, quod unum utroque modo differat tantum ratione eſt. Cum enim unum ſequatur actum formæ diſtinguentis, ex hoc quod forma dat eſſe, habet unum quod convertitur cum ente; ſed ex ſecundo actu formæ, qui eſt diſtinguere ab aliis, habet quod ſit principium numeri, & quod computetur in genere accidentis: quia iſta diſtinctio ſecundum rationem ſequitur eſſe completum. Sed hoc non poteſt ſtare: quia ſi unitas quæ eſt principium numeri, dicatur ſecundum rationem privationis, tunc non erit aliquid niſi in anima; ita etiam nec numerus, cuius eſt principium: unde non poſſet eſſe ſpecies in aliquo genere. Eſt ergo differentia inter duas opiniones primas: quia prima non diſtinguit inter unum & multa, prout ſunt in genere quantitatis, & prout ſunt primæ differentiæ entis; ſecunda autem opinio diſtinguit, ut dictum eſt [paulo ſup.] & hanc credo eſſe veriorem. Dico ergo ſecundum hanc, quod numerus, & unitas, ſecundum quod ſunt in genere quantitatis, non inveniuntur niſi in quibus invenitur commenſuratio quantitatis: unde inveniuntur tantum in rebus habentibus quantitatem continuam: unde Philoſophus dicit, quod numerum cognoſcimus diviſione continui: & hic tantum numerus eſt ſubiectum Arithmetici, ut etiam Avicenna [tract. 111. Metaph. cap. v.] dicit. Unde iſte numerus, & unitas non venit in divinam prædicationem; ſed tantum unum, & multitudo, ſecundum quod ſunt de illis quæ conſequuntur univerſaliter ens: & ita huiuſmodi termini nihil addunt in divinis ſecundum rationem ſupra id de quo dicuntur, niſi rationem negationis tantum, ſecundum quod Magiſter dicit in littera.

Ad primum ergo dicendum, quod in multitudine negatio eſt, ſecundum quod una res diſtinguitur ab alia per negationem: unde in multitudine eſt negatio, vel privatio realis, ſecundum quod una res non dicitur eſſe alia: & huiuſmodi diſtinctionem per negationem negat negatio importata in ratione unitatis. Unde dico, quo negatio iſta, in qua perficitur ratio unitatis, non eſt niſi negatio rationis tantum. Omnis enim reſpectus qui eſt entis ad negationem, vel ad non ens, non eſt niſi rationis. Unde relatio qua refertur ens ad non ens, non eſt niſi tantum in ratione: & ſimiliter privatio, qua de ente negatur non ens, eſt in ratione tantum, ut privatio privationis, vel negatio negationis. Et ſic patet quod non ponimus diſtinctionem in divinis perſonis ſecundum rationem tantum, quia dicimus, quod una perſona realiter non eſt alia.

Ad ſecundum dicendum, quod, ut ex prædictis (in corp. art.) patet, unum non importat negationem, niſi in ratione. Unde ſecundum rem magis ſe habet ad poſitionem quam multitudo, in qua importatur realis negatio, ſecundum quam res a re diſtinguitur. Et ideo unum in intellectu eſt prius quam multitudo, quamvis ſecundum ſenſum, vel imaginationem ſit e converſo; ut dicit Philoſophus (X. Metaph. text. ix.) quia ſic compoſita priora ſunt ſimplicibus, & diviſa indiviſis: & ideo in diffinitione unius non cadit multitudo, ſed illud quod eſt prius ſecundum intellectum unitate. Primum enim quod cadit in apprehenſione intellectus, eſt ens, & non ens: & iſta ſufficiunt ad diffinitionem unius, ſecundum quod intelligimus unum eſſe ens, in quo non eſt diſtinctio per ens, & non ens: & hæc, ſcilicet diſtincta per ens, & non ens, non habent rationem multitudinis, niſi poſtquam intellectus utrique attribuit intentionem unitatis; & tunc diffinit multitudinem id quod eſt ex unis, quorum unum non eſt alterum; & ſic in diffinitione multitudinis cadit unitas, licet non e converſo.

Ad tertium dicendum, quod hæc eſt vera diffinitio unius: Unum eſt ens quod non dividitur; quamvis Avicenna (tract. 111. Metaph. cap. vi.) nitatur eam improbare ratione inducta. Eſt enim duplex diviſio: ſcilicet diviſio ſecundum quantitatem; & talis diviſio conſequitur rationem multitudinis, eo quod rationem multitudinis communiter acceptæ ſequitur ratio numeri, prout eſt ſpecies quantitatis, ſecundum

quod

quod addit rationem menſuræ: unde dicit Philoſophus X. Metaph. (text. xxi.) quod numerus eſt multitudo menſurata per unum: & rationem numeri ſequitur intellectus diviſionis continui: ratio enim diviſionis, & quantitatis, & menſuræ ſecundum Commentatorem X. Metaph.(text.1.) prius invenitur in quantitate diſcreta quam in quantitate continua: & talis diviſio non ponitur in diffinitione unius quod convertitur cum ente. Eſt etiam quædam diviſio ſecundum formam, vel eſſentiam, ſecundum quod una res per formam ſuam dividitur ab alia: & iſta diviſio primo invenitur in affirmatione, & negatione, quæ ſecundum intellectum præcedit rationem unius, ut dictum eſt (in reſponſ. ad primum.) Et ſic patet quod non erit circulus in diffinitione.

Ad quartum dicendum, quod unum dupliciter dicitur, ſcilicet quod eſt principium numeri, & quod convertitur cum ente. Loquendo de uno quod eſt principium numeri, ut dictum eſt (in corp. art.) ponit aliquid additum ſupra ens quod dicitur unum, ſcilicet rationem menſuræ: unde hoc unum poteſt dupliciter conſiderari: aut ſecundum id quod eſt; aut ſecundum id quod conſequitur ad intellectum eius, ſcilicet relationem quamdam. Si ſecundo modo, ſic opponitur multitudini numerali relative, ſicut principium ad principiatum, ſicut punctus ad lineam, & ſicut pars ad totum, & magis proprie ſicut menſura ad menſuratum. Si primo modo, tunc dupliciter: quia vel conſiderabitur ipſum unum cum præciſione, ſcilicet quod eſt tantum unitas; & ſic habebit diſparatam oppoſitionem menſuræ ad alios numeros (quilibet enim numerus ſecundum quidditatem ſuæ ſpeciei, habet ſpecialem rationem menſuræ, ſicut ſpecies oppoſitæ ſunt diſparatæ) & talis oppoſitio reducitur ad contrarietatem, ſicut principium: quia ſpecies diſparatæ diſtinguuntur differentiis contrariis, quibus primo dividitur genus, ut probatur X. Metaph. (text. xxiv.) Vel ſine præciſione, & ſic unitas nullam oppoſitionem habet ad numerum, ſed eſt conſtituens ipſum. Si autem loquimur de uno quod convertitur cum ente, ſic unum habet rationem privationis, ut dictum eſt [in corp. ar.] reſpectu diviſionis quæ ſalvatur in multitudine; & ita opponitur multitudini, ſicut privatio habitui, ut dicit Philoſophus X. Metaph. [text. ix.]Unde etiam æquale opponitur magno, & parvo, ſicut privatio. Nec unum eſt privatio illius multitudinis quam conſtituit; ſed multitudinis quæ negatur eſſe in ipſo quod dicitur unum. Non enim de ratione ſua unum privat omnem diviſionem; ſed ſufficit ad rationem eius, quæcumque diviſio removeatur. Et inde poteſt eſſe quod unum eſt pars multitudinis, & quod ipſa multitudo dicitur quodammodo unum, prout ſcilicet aliquid non dividitur, ad minus ſecundum intellectum aggregantem; ſicut etiam ipſum malum non eſt omnino expers boni, quia non privatur quodlibet bonum per malum.

Ad quintum dicendum, quod multitudo numeralis, quæ eſt ſpecies quantitatis ponit aliquid in creaturis. Hæc autem non transfertur in divina, niſi forte ſecundum rationem diſtinctionis, quam habet ex ratione multitudinis ſimpliciter. Multitudo vero quæ dividit ens, non addit accidens poſitive ſupra ens, ſed rationem diſtinctionis tantum, ſecundum quod una non eſt altera; & ſic eſt etiam in divinis.

ARTICULUS IV.

Utrum unum, & numerus ſignificent eſſentiam.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod huiuſmodi dictiones ſignificent divinam eſſentiam. Quidquid enim ad ſe dicitur in divinis, ſubſtantialiter dicitur, & eſſentiam ſignificat; ſed huiuſmodi dictiones ſecundum ſuum nomen non referuntur ad aliud, ſed ad ſe dicuntur. Ergo ſunt eſſentialia.

2. Præterea. Secundum Boetium (I. de Trinit. cap. vi.) omnia prædicamenta mutantur in ſubſtantiam, cum in divinam prædicationem venerint, præter ad aliquid. Sed numerus, & unitas videntur ad quantitatem pertinere. Ergo ſunt eſſentialia.

3. Si dicas, quod ſignificant eſſentiam, quando adiunguntur termino eſſentiali, ut cum dicitur unus Deus; & notionem, quando adiunguntur perſonali, ut cum dicitur unus Pater: contra. Quæcumque dicuntur non ſecundum unam rationem, æquivoce dicuntur. Sed non eſt eadem ratio unitatis perſonalis, & eſſentialis, ſicut nec eſt eadem ratio diſtinctionis eſſentialis, & perſonalis. Ergo videtur quod æquivoce de eis dicantur.

4. Item. Unum pertinet ad eſſentiam: unde dicimus, quod Pater, & Filius ſunt unum propter eſſentiæ unitatem. Sed cum multitudo conſtituatur ex uno, ad quodcumque genus pertinet ſignificatio unius, & ſi-

Digitized by Google

& ſignificatio multitudinis. Ergo videtur quod etiam omnia nomina ſignificantia diſtinctionem, vel pluralitatem, ſignificent eſſentiam.

Contra. Quidquid eſſentialiter dicitur, de ſingulis perſonis prædicatur. Sed termini numerales non prædicantur de Patre: non enim poteſt dici, quod Pater ſit duo, vel tres. Ergo videtur quod non ſignificent eſſentiam, & ita nec unum, quod eſt pluralitatis principium.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod, ut patet ex dictis (art. antec.) in divinis non eſt aliqua unitas, & multitudo, niſi ſecundum quod unum, & multa dividunt ens commune. Et hoc modo, ut dictum eſt, non addunt aliquid ſupra ens, de quo dicitur unitas, vel multitudo, niſi ſecundum rationem. Unde ſicut ens communiter ſe habet ad abſoluta, & relativa, & ſimiliter diſtinctio, & indiſtinctio, quæ ſecundum rationem adduntur; ita & unum, & multa, quæ dividunt ens commune. Et ideo ſecundum quod diverſis adiunguntur, ſignificant eſſentiam, vel notionem. Unitas enim eſſentialis eſt ipſa eſſentia divina, ſecundum quod eſt indiviſa, & unitas perſonalis Patris eſt unitas proprietatis, ſecundum quod non eſt diviſa: & ſimiliter multitudo, vel pluralitas perſonarum ſunt ipſæ perſonæ, ſecundum quod ſunt diſtinctæ: & quia non eſt ibi aliqua diſtinctio eſſentiarum, ideo nec aliqua pluralitas eſſentialis.

Ad primum igitur dicendum, quod huiuſmodi dictiones, ſecundum rationem quam addunt eis de quibus dicuntur, non ponunt relationem, nec aliquid; & ideo ſecundum nomina quæ imponuntur ab huiuſmodi rationibus, non referuntur ad aliud; ſed quantum ad illud circa quod ponitur iſta ratio, poſſunt importare & abſolutum, & relatum.

Ad ſecundum dicendum, quod, ut dictum eſt [art. II. huius quæſt.] pluralitas non venit in divinam prædicationem ex multitudine quæ eſt ſpecies quantitatis; & ideo ratio non procedit.

Ad tertium dicendum, quod ratio unitatis ponit ens indiviſum ſimpliciter: unde abſtrahit a quolibet modo diſtinctionis: unde ſecundum unam rationem communem dicitur perſona una, & eſſentia una, quamvis ſit non una ratio diſtinctionis in ſpeciali. Unde ex hoc non habetur quod æquivoce prædicetur.

Ad quartum dicendum, quod ſicut ens abſolute dictum intelligitur de ſubſtantia, ita unum abſolute dictum, prout ſignificatur in neutro genere, quod ſubſtantivatur, importat unitatem abſolute, & ſignificat unitatem ſubſtantiæ. Sed talis unitas non conſtituit numerum perſonarum, ſed conſtitueret numerum eſſentiarum, ſi eſſent ibi. Sed in maſculino genere non ſignificat unitatem abſolute, ſed ponit unitatem circa terminum cui adiungitur, quia adiectivum eſt: unde importat unitatem convenientem illi termino. Et ideo cum dicitur unus Deus, importat unitatem eſſentialem; & cum dicitur unus Pater, importat unitatem perſonalem: & hæc unitas conſtituit numerum perſonarum, qui ad relationem pertinet.

Et per hoc patet reſponſio ad illud quod in contrarium obiiciebatur.

QUAESTIO II.

Deinde quæritur de nominibus quæ ſunt pluralitati annexa: & circa hoc quæruntur duo.

Primo. De his quæ ſe habent ad pluralitatem ſicut principium.

Secundo. De nomine Trinitatis, quod conſequitur pluralitatem, quaſi collectivum.

ARTICULUS I.

Utrum in Deo ſit diverſitas.

De Pot. q. IX. *art.* 8.

1. Ad primum ſic proceditur. Videtur quod in Deo ſit diverſitas: Sicut enim unum in ſubſtantia facit idem, ita multitudo in ſubſtantia facit diverſitatem. Sed dicit Hilarius [de Synod. ant. med.] quod Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus ſunt quidem per ſubſtantiam tria, per conſonantiam vero unum. Ergo eſt ibi diverſitas.

2. Præterea. Sicut unum dicitur ex eo quod non dividitur, ita multa, vel plura dicuntur ex eo quod dividuntur. Sed Pater, & Filius ſunt plures. Ergo videtur quod ibi ſit diviſio.

3. Item. Alienum denominatur ab alio. Sed Filius eſt alius a Patre. Ergo poteſt etiam dici alienus.

4. Item. Videtur quod poſſit dici ſingularis: quia ſingulare ſignificat aliquid demon-

monſtratum, ſubſiſtens in natura communi. Sed hoc modo eſt Pater. Unde ſupra [diſt. xix.] dixit Damaſcenus [ex Lib. III. Fid. orth. cap. vi.] quod ſe habet ſicut individuum. Ergo videtur quod poſſit dici ſingularis.

5. Præterea. Videtur quod poſſit dici unicus, per hoc quod cantat Eccleſia: * *Trinum Deum, unicumque cum favore prædicat*.

6. Item. Videtur quod non poſſit ibi eſſe diſcretio. Diſcretum eſt enim quædam differentia quantitatis. Sed in divinis non eſt quantitas. Ergo nec diſcretio.

Et quæritur generaliter, quid de huiuſmodi poſſit concedi in divinis.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod circa fidem Trinitatis, fuerunt duæ hæreſes: ſcilicet Arii, qui induxit pluralitatem eſſentiæ; & Sabellii, qui abſtulit pluralitatem perſonarum: quorum utrumque concedit fides catholica: & ideo ea oportet concedere quæ utrique hæreſi adverſantur, & ea negare quæ utrique ſunt conſona.

Unde contra Arium quatuor ponit Eccleſia: ſcilicet eſſentiæ unitatem, & ex hoc confitetur Deum unum, & negat diverſitatem. Secundo eſſentiæ divinæ ſimplicitatem; & ideo confitetur ſimplicem, & negat multiplicitatem, vel diviſionem, quæ ponit rationem totius, & partis, quæ ſimplicitati adverſantur, & ſimiliter ſeparationem. Tertio ponit ſimilitudinem in natura Deitatis, prout ſignificatur ut forma quædam; & ideo prædicat Filium ſimilem Patri, & negat alienum: quia alienum dicitur quod eſt extraneum a natura alicuius. Quarto ponit indiviſam virtutem, & magnitudinem trium perſonarum; & ideo ponit æqualem, & negat diſparem, vel inæqualem.

Similiter contra Sabellium quatuor ponit. Primo naturæ communicationem pluribus ſuppoſitis; & ideo prædicat pluralitatem, & excludit ſingularitatem. Secundo ponit quod iſta pluralitas non eſt tantum rationis, ſed etiam rei, quia ſunt tres res; & ideo prædicat diſcretionem, & excludit unicum. Tertio ponit in iſtis rebus perſonalibus eſſe ordinem originis; & ideo prædicat diſcretionem, quæ ordinem quemdam importat, & excludit confuſionem. Quarto ponit tres perſonas unitas ſocietate quadam amoris, qui eſt Spiritus ſanctus; & ideo prædicat conſonantiam, ut patet ex Hilario (ubi ſup.) & excludit ſolitudinem.

Ad primum igitur dicendum, quod unum in ſubſtantia prout ſignificat eſſentiam, facit idem; & ſimiliter multitudo in ſubſtantia, quæ eſt eſſentia, facit diverſum. Sed cum dicit Hilarius quod ſunt per ſubſtantiam tria, accipit ſubſtantiam pro hypoſtaſi, non pro eſſentia.

Ad ſecundum dicendum, quod ubi eſt numerus ſimpliciter, ibi eſt diviſio vel per eſſentiam, vel per quantitatem. Sed talis numerus non eſt in divinis, ſed numerus quidam, ut dictum eſt; & ad iſtum numerum ſufficit diſtinctio relationum.

Ad tertium dicendum, quod quamvis Filius dicatur alius a Patre, non tamen dicitur alienus, quia hoc ſonat in extraneitatem naturæ: denominatur enim alienum ab alietate naturæ, & non ab alietate ſuppoſiti.

Ad quartum dicendum, quod perſona divina non poteſt dici ſingularis proprie, quia ſingulare eſt cuius eſſentia eſt incommunicabilis; eſſentia autem Patris non eſt incommunicabilis.

Ad quintum dicendum, quod ratione dicta non poteſt Deus dici unicus; & ſi inveniatur, improprie accipitur unicus pro uno: & ita gloſſandæ ſunt omnes auctoritates tales, in quibus aliquod prædictorum ponitur.

Ad ſextum dicendum, quod diſcretio non ſalvatur in divinis quantum ad rationem quantitatis, ſed ſolum quantum ad rationem ordinis.

Ad quæſtionem patet reſponſio per iam dicta.

ARTICULUS II.

Utrum Trinitas ſit nomen eſſentiale.

I. Par. q. xxxi. *art.* i.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Trinitas ſit nomen eſſentiale. Quidquid enim ad aliud non refertur, eſt

EX EDIT. P. NICOLAI.

* In officio dedicationis Eccleſiæ ad finem hymni *Urbs beata Hieruſalem*, qualis tempore S. Thomæ legi ſolebat, ut in veteri Prædicatorum rituali ad annum 1253. ſcripto, & hic apud nos Pariſiis extante reperitur: etſi poſteriores immutarunt: *Unum quoque cum fervore prædicat*. An melius?

eſt eſſentiale. Sed Trinitas, ſecundum nomen ſuum, eſt huiuſmodi. Ergo &c.

2. Præterea. Quidquid prædicatur de ſingulis perſonis, & de omnibus ſimul ſingulariter, & (a) non pluraliter, eſt eſſentiale. Sed hoc nomen *Trinitas* videtur huiuſmodi eſſe: quia trinitas dicitur, quaſi trium unitas, & illa unitas ſignificat divinam eſſentiam. Unde cum poſſit dici, Pater eſt eſſentia, & unitas eſſentiæ, poteſt dici, quod eſt unitas trium, & ita quod eſt Trinitas, & ſimiliter Filius, & Spiritus ſanctus: & hi tres ſunt una trinitas, & non plures trinitates. Ergo videtur quod ſit eſſentiale.

3. Si dicas, quod non, quia eſt collectivum perſonarum; contra. Secundum Bernardum [Lib. V. de Conſidera. parum poſt med.] inter omnes unitates arcem tenet unitas Trinitatis. Sed inter omnes unitates eſt minor illa quam importat nomen collectivum. Ergo videtur quod non ſit collectivum; & ita nullo modo ſignificat relationem.

Contra eſt quod dicit Boetius Lib. de Trinit. (I. cap. XII.) quod ipſum nomen Trinitatis ad relationem pertinet. Ergo non eſt eſſentiale.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod in nomine Trinitatis importatur unitas, & numerus quidam. Sed unitas in divinis dicitur dupliciter, ſcilicet unitas eſſentialis, & unitas perſonalis. Unde quidam dicunt, quod nomen Trinitatis importat unitatem perſonalem; & ſecundum eos ſic exponitur: Trinitas, quaſi ter unitas, quia ſunt ibi tres unitates perſonales: & ſecundum hoc abſolute relationem ſignificat. Alii dicunt, quod unitas importata, eſt unitas eſſentialis; & ſic iſti exponunt: Trinitas, idest trium unitas; ſicut etiam Iſidorus in littera exponit. Unde & hoc videtur convenientius eſſe, cum nos a Trinitate nominemus Deum trinum: & non poteſt dici ter unus: quia cum dicitur Deus unus, ſignificatur unitas eſſentialis: & ſecundum hoc Trinitas ſignificat utrumque, ſcilicet unitatem eſſentiæ, & diſtinctionem perſonarum.

Ad primum igitur dicendum, quod Trinitas quantum ad id ad quod ſignificandum imponitur, non ſignificat relationem, ſed numerum: unde, ſecundum nomen, ad aliud non refertur: ſed quantum ad ea circa quæ ponitur numerus iſte in divinis, ſignificat ipſas relationes, quæ ſolum in divinis numerantur: & non addit aliquid ſecundum rem, ſed tantum rationem negationis, ut dictum eſt (in hac diſt. q. 1. art. 3.) & hoc convenit Trinitati, ſcilicet quod ſit ad aliquid, non inquantum eſt trinitas, ſed inquantum eſt Trinitas divina, unde habet relationem implicitam.

Ad ſecundum dicendum, quod hæc eſt falſa: *Pater eſt Trinitas*. Quamvis enim hoc nomen *Trinitas* propter modum ſignificandi, quia ſignificatur in abſtracto, ſignificet unitatem eſſentiæ in recto, & numerum perſonarum in obliquo, quantum ad etymologiam nominis, prout dicitur trinitas trium unitas; tamen quantum ad impoſitionem nominis eſt e converſo. Impoſitum eſt enim nomen ad ſignificandum ab ipſo numero qui in nomine importatur. Unde quantum ad veram nominis ſignificationem idem ſignificatur, cum dicitur Trinitas, ac ſi diceretur, Tres perſonæ unius eſſentiæ, ſicut Magiſter exponit. Unde patet quod Pater non poteſt Trinitas dici. Similiter cum dicitur, Deus eſt trinus, ſignificatur quod eſt habens tres perſonas in una eſſentia: unde ly *Deus* ſupponit tunc vel eſſentiam, vel ſuppoſitum indiſtinctum.

Ad tertium dicendum, quod hoc nomen *Trinitas* habet aliquid ſimile cum nomine collectivo, non tamen eſt vere collectivum. In collectivo enim eſt duo conſiderare, ſcilicet multitudinem eorum quæ colliguntur, quæ ſimpliciter ſunt per eſſentiam diviſa, & id in quo colliguntur, quæ eſt minima unitas. Sed in nomine Trinitatis eſt e converſo: quia illud in quo colliguntur tres perſonæ, eſt maxima unitas, ſcilicet unitas eſſentiæ; perſonæ autem quæ colliguntur, habent minimum de ratione realis multitudinis; tamen eſt aliqua ſimilitudo, inquantum eſt aliquis numerus, & aliqua unitas utrobique: unde ſupra (diſt. XIX.) dixit Magiſter, quod eſt quaſi collectivum.

EXPOSITIO TEXTUS.

Quia nec numerus, nec quantitas ibi eſt. Per hoc patet quod Magiſter intendit, quod unitas, & multitudo non prædicant aliquid ſuperadditum rebus quibus adiunguntur, niſi ſecundum quod ſunt in genere quantitatis, & hoc modo de Deo non prædicantur.

Faciamus hominem ad imaginem & ſimilitudinem noſtram. Hoc eſt expoſitum ſupra diſt. II.

DI-

(a) *Al. deeſt non.*

Digitized by Google

DISTINCTIO XXV.

Quid ſignificatur, cum dicitur pluraliter, Tres perſonæ, *vel* duæ perſonæ.

PRæterea conſiderandum eſt, cum hoc nomen Perſona, ut prædictum eſt (diſt. XXIII.) ſecundum ſubſtantiam dicatur, quæ ſit intelligentia dicti, cum pluraliter profertur, Tres perſonæ, vel duæ perſonæ; & cum dicitur, Alia eſt perſona Patris, alia eſt perſona Filii, alia eſt perſona Spiritus ſancti. Si enim in his locutionibus perſonæ vocabulum, eſſentiæ intelligentiam facit; plures eſſentias confiteri videmur, & ita plures deos. Si vero eſſentiæ ſignificationem ibi non tenet; alia eſt huius nominis ratio, cum dicitur, Pater eſt perſona, vel Filius eſt perſona; & alia cum dicitur, Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus ſunt tres perſonæ; & cum dicitur, Alia eſt perſona Patris, alia Filii; & huiuſmodi.

Quod videtur ſecundum eſſentiam dici, Alia eſt perſona Patris, alia Filii: *ſive* tres perſonæ, *ut cum dicitur*: Pater eſt perſona, Filius eſt perſona.

PErſona enim, ut ſupra ait Auguſtinus (diſt. XXIII. ex VII. de Trin. cap VI.) ad ſe dicitur, & idem eſt Deo eſſe perſonam quod eſſe; ſicut idem eſt ei eſſe quod Deum eſſe. Unde manifeſte colligitur quod eſſentiam divinam prædicamus, dicentes: Pater eſt perſona, Filius eſt perſona, Spiritus ſanctus eſt perſona, ideſt eſſentia divina: & omnino unum & idem ſignificatur nomine perſonæ, ideſt divina eſſentia, cum dicitur: Pater eſt perſona, Filius eſt perſona: quod ſignificatur nomine Dei, cum dicitur: Pater eſt Deus, Filius eſt Deus. Ita etiam idem ſignificatur cum dicitur, Deus eſt Deus; & Deus eſt perſona. Utroque enim nomine eſſentia divina intelligitur: quia utrumque ſecundum ſubſtantiam dicitur. Cum vero dicitur, Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus ſunt tres perſonæ; quid nomine perſonæ ſignificamus? An eſſentiam? Hoc enim videtur, ſi ſupra poſita verba Auguſtini diligenter ſcrutemur. Supra enim dixit, quod ideo tres perſonas dicimus, quia id quod perſona eſt, commune eſt tribus. Et item, quia Pater eſt perſona, & Filius eſt perſona; ideo tres perſonæ dicuntur. Videtur ergo eamdem tenere ſignificationem hoc nomen Perſona, cum dicitur, Tres perſonæ, quam habet, cum dicitur: Pater eſt perſona, Filius eſt perſona, Spiritus ſanctus eſt perſona: quia, ut oſtendit Auguſtinus (ubi ſup.) hoc dicitur, ideſt tres perſonæ, propter illud: quia id quod perſona eſt, commune eſt eis. Id ergo quod commune eſt eis, id eſt Patri, & Filio, & Spiritui ſancto, videtur ſignificari nomine perſonæ, cum dicitur, Tres perſonæ.

Aliter etiam videtur poſſe oſtendi quod ſecundum eſſentiam dicatur, etiam cum pluraliter profertur.

ALiter etiam videtur poſſe oſtendi quod ibi nomine perſonæ ſignificetur eſſentia, cum dicitur, Tres perſonæ. Ut enim ſupra (diſt. XXIII.) dixit Auguſtinus, ea neceſſitate dicimus tres perſonas, ut reſpondeiemus quærentibus, Quid tres, vel quid tria? Cum ergo quæritur, Quid tres, vel quid tria? convenienter reſpondetur, cum dicitur, Tres perſonæ. At cum quæritur, Quid tres, vel quid tria? per quid de eſſentia quæritur. Non enim invenitur quid illi tres ſint, niſi eſſentia. Si ergo quæſtioni recte reſpondemus, oportet ut reſpondendo eſſentiam ſignificemus: alioquin non oſtendimus quid tres ſint. Si vero reſpondentes, eſſentiam ſignificamus; ipſam eſſentiam perſonæ nomine intelligimus, cum dicitur, Tres perſonæ.

Opi-

Opinio quorumdam, qui putant, eſſentiam ſignificari nomine perſonæ, cum dicimus tres perſonas.

QUibuſdam videtur quod nomine perſonæ ſignificetur eſſentia, cum dicitur, Tres perſonæ: propterea quia Auguſtinus (III. de Trin. cap. IV.) dicit, ideo dici tres perſonas, quia commune eſt eis id quod eſt perſona; ut ſit talis intelligentia. Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus ſunt tres perſonæ; ideſt, ſunt tres id habentes commune quod eſt perſona; ideſt, tres ſunt, quorum quiſque eſt perſona, ideſt eſſentia. Sed quomodo iuxta hanc intelligentiam dicetur: Alia eſt perſona Patris, alia Filii? Et hoc etiam ita volunt intelligere, ſcilicet alius eſt Pater, & alius eſt Filius, id tamen commune habentes quod eſt perſona. Et hoc confirmant auctoritate Auguſtini qui in VII. Lib. de Trinit. (cap. VIII.) ait: „ Tres „ perſonas eiuſdem eſſentiæ, vel tres perſonas unam eſſentiam dicimus. Tres au- „ tem perſonas ex eadem eſſentia non dicimus, quaſi aliud ibi ſit quod eſſentia „ eſt, aliud quod perſona eſt. “ Hac auctoritate, & præmiſſis conantur aſſerere in prædictis locutionibus nomen perſonæ eſſentiam ſignificare. Sed quid reſpondebunt ad id quod ipſe Auguſtinus (Fulgentius) in Lib. de Fide ad Petrum (cap. I.) dicit, ſcilicet quod alius eſt Pater in perſona, ſive perſonaliter, alius perſonaliter Filius, alius perſonaliter Spiritus ſanctus? Quomodo enim alius perſonaliter Pater, alius perſonaliter Filius, alius perſonaliter Spiritus ſanctus; ſi in eſſe perſonam omnino conveniunt, ideſt ſi perſona eſſentiæ tantum intelligentiam facit? Ideo nobis videtur aliter hoc poſſe dici congruentius iuxta catholicorum doctorum auctoritates.

Quod hoc nomen perſona *tripliciter in Trinitate accipitur: & hæc eſt utilis, & catholica doctrina de perſona, & perſonis.*

SCiendum eſt igitur, quod hoc nomen Perſona multiplicem intelligentiam facit, non unam tantum. Et, ut Hilarius ait in Lib. IV. de Trinit. (circ. med.) „ intelligentia dictorum ex cauſis eſt aſſumenda dicendi: quia non ſermoni res, „ ſed rei ſermo ſubiectus eſt. “ Diſcernentes ergo dicendi cauſas, huius nominis, ſcilicet perſona, ſignificationem diſtinguimus dicentes, quod hoc nomen, ſcilicet perſona, proprie ſecundum ſubſtantiam dicitur, & eſſentiam ſignificat, ſicut ſupra oſtendit Auguſtinus cum dicitur: Deus eſt perſona, Pater eſt perſona. Quadam tamen neceſſitate, ut ſupra (diſt. XXIII.) dixit Auguſtinus translatum eſt hoc nomen, ut pluraliter diceretur, Tres perſonæ, cum quæreretur, Quid tres, vel quid tria? Ubi non ſignificat eſſentiam, ideſt naturam divinam, quæ communis eſt tribus perſonis; ſed ſubſiſtentias, vel hypoſtaſes, ſecundum Græcos. Græci quippe, ut ſupra (diſt. XXIII.) dixit Auguſtinus aliter accipiunt ſubſtantiam, ideſt hypoſtaſim, aliter nos. Nos enim ſubſtantiam dicimus eſſentiam, ſive naturam; perſonas autem dicimus, ſicut illi dicunt ſubſtantias, ideſt hypoſtaſes. Sic ergo nos ita accipimus perſonas ut illi accipiunt ſubſtantias, vel hypoſtaſes. At illi aliter accipiunt hypoſtaſes quam nos ſubſtantiam. Aliter ergo nos accipimus perſonas quam ſubſtantiam. Cum ergo dicimus tres perſonas, non ibi perſonæ nomine eſſentiam ſignificamus. Quid ergo dicimus? Dicimus, quia tres perſonæ ſunt, ideſt tres ſubſtantiæ, ſcilicet tres entes, pro quo Græci dicunt tres hypoſtaſes.

Oſtendit, verba Auguſtini convenire huic ſententiæ.

ET hic ſenſus adiuvatur ex verbis Auguſtini præmiſſis, ſi interius intelligantur. Quia enim Pater eſt perſona, ideſt eſſentia, & Filius eſt perſona, & Spiritus ſanctus eſt perſona; ideo dicuntur tres perſonæ, ideſt tres ſubſtantiæ, tres entes: non enim poſſunt dici tres ſubſiſtentiæ, vel entes, niſi ſingulus eorum eſſet perſona,

Digitized by Google

na, ideſt eſſentia. Quia ergo eis commune eſt id quod eſt perſona, ideſt eſſentia; ideo recte dicuntur tres perſonæ, ideſt ſubſiſtentiæ, vel ſubſiſtentes; ut ſicut eſſentia, quæ eis eſt communis, vere ac proprie eſt; ita illi tres vere ac proprie ſubſiſtentiæ, vel entes, intelligantur. Ideoque Auguſtinus (VIII. de Trinit. cap. IV.) cauſas dictorum diſcernens, dicit tres perſonas eſſe unam eſſentiam, vel eiuſdem eſſentiæ: non ex eadem eſſentia, ne aliud intelligatur ibi eſſe perſona, aliud eſſentia: tres enim perſonæ, ideſt ſubſiſtentiæ, una ſunt eſſentia, & unius eſsentiæ; non autem ſunt una perſona, vel unius perſonæ: licet perſona ſecundum ſubſtantiam dicatur aliquando. Nam ſi hoc diceretur, confuſio fieret in perſonis.

Obiectioni illorum hic reſpondet, qua nituntur probare perſonas ſecundum eſſentiam accipi: quia reſpondemus quærentibus, Quid tres, vel quid tria?

AD hoc autem quod illi dicunt, quod cum quæritur, Quid tres, vel quid tria? de eſsentia quæritur; quia non invenitur quid illi tres ſint, niſi eſsentia; per hoc volentes nos inducere ut nomine perſonæ eſsentiam intelligamus, cum reſpondemus tres perſonas: ita dicimus. Indubitabiliter verum eſt quia non invenitur unum aliquid quod illi tres ſint, niſi eſsentia. Unum enim ſunt illi tres, ideſt eſſentia divina. Unde Veritas (Ioan. x. 30.) ait: „ Ego, & Pater unum ſumus. " Verumtamen, cum quæritur, Quid tres, vel quid tria? non de eſsentia quæritur, nec ibi quid ad eſsentiam refertur. Sed cum fides catholica tres eſse profiteretur, ſicut Ioannes in Epiſtola canonica (I. cap. v. 7.) ait: „ Tres ſunt qui teſtimonium „ perhibent in cælo: " quærebatur quid illi tres eſsent, ideſt an eſsent tres res, & quo nomine illæ tres res ſignificarentur; & ideo loquendi neceſſitate inventum eſt hoc nomen Perſona, ad reſpondendum, & dictum eſt, Tres perſonæ.

Quid tres res, & quid una res, hic dicitur.

NOn autem te moveat, quod diximus tres res. Non enim hoc dicentes, diverſarum rerum numerum ponimus in Trinitate; ſed ita tres res dicimus ut eaſdem eſse unam quamdam ſummam rem confiteamur. Unde Auguſtinus in Lib. I. de Doctr. chriſt. (cap. III.) ſic ait: „ Res quibus fruendum eſt, nos beatos faciunt. Res „ ergo quibus fruendum eſt, ſunt Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus: eademque „ Trinitas una quædam ſumma res eſt, communiſque fruentibus ea: ſi tamen res, „ & non rerum omnium cauſa ſit. Non enim facile poteſt inveniri nomen quod „ tantæ excellentiæ conveniat; niſi quod melius dicitur: Trinitas hæc unus Deus. " Sicut ergo tres res dicuntur, & hæ ſunt una res; ita tres ſubſtantiæ dicuntur, & ſunt una eſsentia. Ecce oſtenſum eſt, quæ ſit intelligentia huius nominis Perſona, cum dicimus tres perſonas.

Ex quo ſenſu dicatur: Alia eſt perſona Patris, alia Filii, alia Spiritus ſancti.

NUnc inſpiciamus, utrum ſecundum eamdem rationem, & cauſam dicatur. „ Alia eſt perſona Patris, alia Filii, alia Spiritus ſancti. " Quod utique ſane intelligi poteſt, ut ſit ſenſus talis. Alia eſt ſubſiſtentia, vel hypoſtaſis Patris, alia ſubſiſtentia Filii; alia ſubſiſtentia Spiritus ſancti: & alia ſubſiſtentia Pater, alia Filius, alia Spiritus ſanctus.

Quomodo hæc intelligatur, Alius in perſona Pater, alius Filius, alius Spiritus ſanctus.

DEinde quæritur, utrum ſecundum eamdem rationem accipiatur, cum dicitur (VIII. de Trin. cap. IV.) „ Alius eſt Pater in perſona, alius in perſona Filius, alius in per- „ ſona

„ ſona Spiritus ſanctus; " ſive alius perſonaliter Pater, alius perſonaliter Filius; alius perſonaliter Spiritus ſanctus. Ad quod dicimus, quia etſi poſſit eodem modo accipi, congruentius tamen ex ratione dicti alia variatur intelligentia, ut hic perſonæ nomine proprietas perſonæ intelligatur; ut ſit ſenſus talis. Alius eſt in perſona, vel perſonaliter Pater; ideſt, proprietate ſua Pater alius eſt quam Filius, & Filius proprietate ſua alius quam Pater. Paternali enim proprietate diſtinguitur hypoſtaſis Patris ab hypoſtaſi Filii, & hypoſtaſis Filii filiali proprietate diſcernitur a Patre, & Spiritus ſanctus ab utroque proceſſibili proprietate diſtinguitur.

Quomodo ſecundum hunc modum etiam in prædictis locutionibus poteſt accipi.

HOc etiam modo ſane poteſt accipi perſona in præmiſſis locutionibus, cum dicitur: Alia eſt perſona Patris, alia Filii; ideſt, alia eſt proprietas qua Pater eſt Pater, alia qua Filius eſt Filius, alia qua Spiritus ſanctus eſt Spiritus ſanctus. Ita etiam nomine perſonæ quidam proprietates intelligere volunt, cum dicuntur tres perſonæ. Sed melius eſt ut ſubſiſtentias, vel hypoſtaſes intelligamus, cum dicimus tres perſonas. Ex prædictis colligitur quod nomen perſonæ in Trinitate triplicem tenet rationem. Eſt enim ubi facit intelligentiam eſſentię, & eſt ubi facit intelligentiam hypoſtaſis, & eſt ubi facit intelligentiam proprietatis.

Auctoritatibus ſanctorum oſtendit quod dixit.

QUod autem ſecundum ſubſtantiam dicatur, & eſſentiam aliquando ſignificet, ſupra (diſt. xxiii.) ex dictis Auguſtini aperte oſtendimus. Quod vero pro hypoſtaſi, atque proprietate accipiatur, ex auctoritatibus ſanctorum oſtendi oportet, ne coniecturis noſtris aliquid auſi dicere videamur. De hoc (1) Hieronymus in expoſitione fidei catholicæ * ad Damaſum, ita ait. „ Non eſt prorſus aliquis „ in Trinitate gradus, nihilque quod inferius, ſuperiuſve dici poſſit; ſed tota Divi„ nitas ſui perfectione æqualis eſt, ut exceptis vocabulis quæ proprietatem indicant „ perſonarum, quidquid de una perſona dicitur, de tribus poſſit digniſſime intelligi: „ atque, ut confutantes Arium, unam, eamdemque Trinitatis dicimus eſſentiam, „ vel ſubſtantiam, & Deum unum in tribus perſonis fatemur; ita etiam impietatem „ Sabellii declinantes, tres perſonas expreſſas ſub proprietate diſtinguimus: non ipſum „ ſibi Patrem, ipſum ſibi Filium, ipſum ſibi Spiritum ſanctum eſſe dicentes; ſed aliam „ Patris, aliam Filii, aliam Spiritus ſancti eſſe perſonam. Non enim nomina tan„ tummodo, ſed etiam nominum proprietates, ideſt perſonas, vel, ut Græci expri„ munt, hypoſtaſes, ideſt ſubſiſtentias, confitemur. Nec Pater Filii, vel Spiritus „ ſancti perſonam aliquando excludit; nec Filius, vel Spiritus ſanctus Patris nomen, „ perſonamque recipit: ſed Pater ſemper Pater, & Filius ſemper Filius, & Spiritus „ ſanctus ſemper Spiritus ſanctus. Itaque ſubſtantia unum ſunt, ſed perſonis, ac „ nominibus diſtinguuntur. " Ecce hic aperte dicit Hieronymus proprietates eſſe perſonas, & perſonas eſſe (2) ſubſtantias. Unde manifeſtum fit quod diximus, ſcilicet perſonæ nomine ſignificari & hypoſtaſim, & proprietatem. Ioannes etiam Damaſcenus (Lib. III. Fid. orthod. cap. vi.) perſonas dicit eſſe hypoſtaſes, & eas dicit entes, ita inquiens: „ In Deitate unam naturam confitemur, & „ tres hypoſtaſes, ſecundum veritatem entes, ideſt perſonas. "

(1) *Al.* ad Alipium, & Auguſtinum Epiſcopos ita &c. (2) *Al.* ſubſiſtentias.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Immo potius Pelagius Innocentio I. ſcribens, & catholicum fingens.

DIVI-

DIVISIO TEXTUS.

Determinato diſtinct. XXIV. de nominibus ſignificantibus unitatem, & pluralitatem in divinis, conſequenter determinat Magiſter de nomine quod additionem recipit, & pluraliter conſignificatur, qualiter hoc poſſit eſſe, ſcilicet de hoc nomine *perſona*, quid ſignificet, quando pluraliter ſignificatur. Dividitur ergo pars iſta in duas. In prima inquirit, utrum ſicut ſingulariter prolatum hoc nomen *perſona* ſignificat eſſentiam, ita & quando pluraliter conſignificatur; in ſecunda ponit quæſtionis ſolutionem, ibi, *Quibuſdam videtur quod nomine perſonæ ſignificetur eſſentia*. Circa primum duo facit. Primo movet quæſtionem; ſecundo inducit rationem ad alteram partem, ibi, *Perſona enim, ut ſupra ait Auguſtinus, ad ſe dicitur*.

Quæſtio autem ſua quaſi ad duo deducit inconvenientia. Cum enim perſona in ſingulari ſignificet eſſentiam, ut ſupra dixerat; aut in plurali ſignificat eſſentiam, aut non. Si eſſentiam, ergo videtur quod dicere plures perſonas non eſt aliud quam dicere plures eſſentias. Si aliud, ergo nomen *perſona* eſt æquivocum in ſingulari, & plurali: quod videtur eſſe inuſitatum.

Perſona enim .... ad ſe dicitur. Hic ponit rationes ad alteram partem, ſcilicet quod tam in ſingulari quam in plurali eſſentiam ſignificet. Quod enim in ſingulari eſſentiam ſignificet, probat ex his quæ ſupra dixerat: quod in plurali etiam eſſentiam ſignificet, probat duabus rationibus. Prima talis eſt ſecundum Auguſtinum. Cum dicimus tres perſonas, ſignificamus id quod commune eſt Patri, & Filio, & Spiritui ſancto. Sed nihil eſt commune eis niſi eſſentia. Ergo ſignificatur eſſentia nomine perſonæ pluraliter ſumptæ. Secundam ponit ibi, *Aliter etiam videtur poſſe oſtendi quod ibi nomine perſonæ ſignificetur eſſentia*; & eſt talis. *Quia* quærit de eſſentia. Sed interrogantibus, Quid tres? reſponſum eſt, Tres perſonæ pluraliter. Ergo pluraliter eſſentiam ſignificat.

Quibuſdam videtur quod nomine perſonæ ſignificetur eſſentia. Hic ſolvit, & circa hoc duo facit. Primo ponit quorumdam ſolutionem, & improbat eam; ſecundo ponit ſolutionem ſuam, ibi, *Sciendum eſt igitur, quod hoc nomen* perſona *multiplicem intelligentiam facit*. Solutio iſtorum erat, quod hoc nomen *perſona* in plurali ſignificaret eſſentiam, nec tamen ſequebatur quod eſſent tres eſſentiæ; ſed quod Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus ſunt tres habentes illud commune quod eſt eſſentia: & ſimiliter exponebant cum dicitur: *Alia eſt perſona Patris, alia Filii*; ideſt, alius eſt Pater a Filio, quorum uterque eſt perſona. Sed Magiſter inducit alium modum loquendi, quem non poſſunt ſic exponere. Dicitur enim ab Auguſtino, quod Filius eſt alius a Patre in perſona, vel perſonaliter.

Sciendum eſt igitur, quod hoc nomen perſona *multiplicem intelligentiam facit*. Hic ponit ſuam ſolutionem: & primo ponit ſolutionem; ſecundo ex ſolutione inducit quamdam concluſionem, quaſi epilogum, ibi, *Ex prædictis colligitur quod nomen perſonæ in Trinitate triplicem tenet rationem*. Circa primum duo facit. Primo exponit quid ſignificet nomen perſonæ, cum pluraliter profertur, adiuncto termino numerali; ſecundo quid ſignificet, quando adiungitur termino partitivo, ibi, *Nunc inſpiciamus utrum ſecundum eamdem rationem, & cauſam dicatur: Alia eſt perſona Patris, alia Filii, alia Spiritus ſancti*. Primo ponit expoſitionem; ſecundo reſpondet ad rationes in contrarium factas, ibi, *Et hic ſenſus adiuvatur ex verbis Auguſtini præmiſſis*.

Dicit ergo Magiſter, quod ſolitudo, quamvis in ſingulari ſignificet eſſentiam, in plurali ſignificat hypoſtaſim: unde ſenſus eſt: Tres perſonæ, ideſt tres hypoſtaſes: & hoc confirmat auctoritate Auguſtini.

Et hic ſenſus adiuvatur ex verbis Auguſtini præmiſſis. Hic reſpondet ad obiectiones in contrarium factas, & circa hoc duo facit. Primo reſpondet ad obiectiones; ſecundo excludit quamdam dubitationem, ibi, *Non autem te moveat quod diximus tres res*. Prima in duas ſecundum duas rationes. Secundam ſolvit ibi, *Ad hoc autem quod illi dicunt .... ita dicimus*.

Nunc inſpiciamus, utrum ſecundum eamdem rationem, & cauſam dicatur: Alia eſt perſona Patris, alia Filii, alia Spiritus ſancti. Hic exponit ſignificationem perſonæ, quando adiungitur termino partitivo, ut eſt *alius*. Hoc autem contingit dupliciter. Vel ita quod diſtinctio importetur circa perſonam, ut cum dicitur: *Alia eſt perſona &c.* & tunc dicit, quod ſignificat hypoſtaſim. Vel quod perſona deſignet rationem diſtinctionis, ut cum dicitur: Alius eſt perſona, vel perſonaliter &c. & tunc dicit, quod ſignificat proprietatem; quamvis in utroque utrumque ſignificari poſſit.

Ex prædictis colligitur, quod nomen perſo-

ne in Trinitate triplicem tenet rationem. Hic concludit, quod nomen perſonæ tripliciter dicitur, & confirmat auctoritate Ioannis, & aliorum ſanctorum.

QUAESTIO I.

HIc quæruntur quatuor.
Primo. De diffinitione perſonæ.
Secundo. Utrum univoce in Deo, & in creaturis inveniatur.
Tertio. De communitate ipſius reſpectu perſonarum divinarum.
Quarto. Utrum tres perſonæ ſint tres res, vel tres entes.

ARTICULUS I.

Utrum diffinitio perſonæ poſita a Boetio ſit competens.

I. P. q. XXIX. *art.* I. *&* 2.

1. AD primum ſic proceditur, & ponitur diffinitio perſonæ a Boetio Lib. de duab. Nat. [ante med.] *Perſona eſt rationalis naturæ individua ſubſtantia*. Videtur quod hæc diffinitio ſit incompetens. Diffinitio enim debet eſſe convertibilis cum diffinito. Sed ratio perſonæ invenitur in Deo, & in Angelis, & hominibus: hæc autem diffinitio perſonæ non convenit divinis perſonis, ut dicit Magiſter in III. diſt. x. Ergo videtur quod diffinitio ſit incompetens.

2. Præterea. Sicut diffinitio ſe habet ad rem, ita partes diffinitionis ad partes rei. Sed diffinitio ſignificat rem diffinitam. Ergo & partes diffinitionis ſignificant partes rei. Sed in divinis perſona eſt ſimplex, non habens partes. Ergo talis diffinitio ſibi non competit.

3. Item. Quod prædicatur de aliquo in recto, non debet poni in diffinitione eius in obliquo. Sed intellectualis natura prædicatur de perſona in recto: dicimus enim, quod Sortes eſt quædam natura intellectualis, vel rationalis. Ergo videtur quod male dicitur, *Rationalis naturæ*.

4. Præterea. Differentia propria alicuius generis non invenitur extra genus illud. Sed rationale eſt differentia animalis. Ergo non invenitur niſi in animalibus. Sed perſona invenitur in Angelis, & Deo, qui non continentur in genere animalis. Ergo rationale non debet poni in diffinitione perſonæ.

5. Item. Perſona in aſſignatione Boetii, & Tullii coordinatur eſſentiæ, ſubſiſtentiæ, & ſubſtantiæ. Sed in Deo idem eſt natura, & eſſentia. Ergo magis debuit dicere rationalis eſſentiæ, quam naturæ.

6. Præterea. Individuationis principium eſt materia. Sed in aliquibus invenitur perſona in quibus nihil eſt de materia, ad minus in Deo. Ergo individuum non debet poni in diffinitione perſonæ.

7. Item. Subſtantia in uſu Latinorum æquivocatur ad eſſentiam, & hypoſtaſim. Cum ergo dicitur, Perſona eſt ſubſtantia individua, ſubſtantia aut ponitur pro eſſentia, aut pro hypoſtaſi. Si pro hypoſtaſi; hypoſtaſis autem eſt ſubſtantia particularis, aut individua; videtur quod ſuperflue additur *individua*. Si pro eſſentia; cum individuatio ponatur circa ſubiectum, quæ individuatio in divinis eſt per diſtinctionem proprietatis; ſequeretur quod proprietas diſtingueret eſſentiam. Et præterea, cum multiplicato diffinito multiplicetur diffinitio, ſicut plures homines ſunt plura animalia rationalia &c. ſequitur quod plures perſonæ ſunt plures eſſentiæ: quod videtur inconveniens.

8. Præterea. *Perſona* aut eſt nomen ſubſtantiæ, vel accidentis. Sed non poteſt dici, quod ſit nomen accidentis: quia ſubſtantia ponitur in ſua diffinitione in recto: & hoc etiam patet per Boetium, qui ſeparat perſonam a genere accidentium. Ergo eſt nomen ſubſtantiæ. Sed accidentia non ponuntur in diffinitione ſubſtantiæ. Cum igitur individuum nominet accidens, quia dicit intentionem quamdam, ſicur & nomen generis, & ſpeciei, videtur quod inconvenienter ponitur in diffinitione perſonæ, quaſi differentia ſubſtantiæ.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum, quod, ut ſupra dictum eſt (diſt. XXIV. qu. II. art. 2.) hoc nomen *perſona* ſecundum ſuam communitatem acceptum, non eſt nomen intentionis, ſicut hoc nomen ſingulare, vel genus, & ſpecies; ſed eſt nomen rei, cui accidit aliqua intentio, ſcilicet intentio particularis, & in natura determinata, ſcilicet intellectuali, vel rationali. Et ideo in diffinitione perſonæ ponuntur tria: ſcilicet genus illius rei, quod ſignificatur nomine perſonæ, dum dicitur *ſubſtantia*; & differentia per quam contrahitur ad naturam determinatam, in qua ponitur res, quæ eſt perſona, in hoc quod dicitur, *Rationalis*

na-

naturæ; & ponitur etiam aliquid pertinens ad intentionem illam, [a] ſub qua ſignificat nomen perſonæ rem ſuam: non enim ſignificat ſubſtantiam rationalem abſolute, ſed ſecundum quod ſubintelligitur intentio particularis: & ideo additur *individua*.

Ad primum igitur dicendum, quod ea quæ ponuntur in iſta diffinitione, poſſunt dupliciter conſiderari. Vel ſtricte ſecundum proprietatem vocabulorum, & ſic, ut patebit, non convenit divinis perſonis, ut dicit Magiſter: vel large, & ſic convenit perſonæ in quacumque natura intellectuali ponatur, & ita accipit Boetius: unde etiam ibi inquirit diffinitionem perſonæ ad oſtendendum quomodo in Chriſto ſit una perſona, in quo conſtat non eſſe niſi perſonam divinam increatam.

Ad ſecundum dicendum, quod ſecundum Avicennam dupliciter diffinitio poteſt conſiderari: vel ſecundum id quod ſignificatur per diffinitionem, vel ſecundum intentionem diffinitionis. Si primo modo, tunc idem eſt ſignificatum per diffinitum, & diffinitionem: unde dicit Philoſophus IV. Metaph. (tex. XXVIII.) quod ratio quam ſignificat nomen, eſt diffinitio; & ſic diffinitio, & diffinitum ſunt idem: & hoc modo ea quæ ponuntur in diffinitione in recto, non ſunt partes diffinitionis, id eſt rei per diffinitionem ſignificatæ, ſicut nec diffiniti. Si enim cum dicitur animal rationale mortale, animal eſſet pars hominis, non prædicaretur de toto, cum nulla pars integralis de toto prædicetur. Unde animal dicit totum, & ſimiliter rationale mortale. Et ideo homo non dicitur eſſe ex animali, & rationali, & mortali; ſed dicitur eſſe animal rationale mortale. Sed genus ſignificat totum ut non deſignatum, & differentia ut deſignans, & diffinitio ut deſignatum, ſicut & ſpecies: quæ differunt: verbi gratia, corpus ſecundum quod eſt pars animalis, & genus, differt, ut Avicenna dicit (tract. V. Metaph. cap. V.) Cum enim ratio corporis in hoc conſiſtat quod ſit talis naturæ, ut in eo poſſint deſignari tres dimenſiones; ſi nomine corporis ſignificetur res huiuſmodi, ut in ea poſſint deſignari tres dimenſiones ſub hac conditione, ut ſuperveniat alia perfectio, quæ compleat ipſam in ratione nobiliori, ſicut eſt anima; ſic eſt corpus pars animalis, & ſic non prædicatur de animali. Si vero nomine corporis ſignificetur res habens talem naturam ex quacumque forma ipſam perficiente, ut poſſint in ea deſignari tres dimenſiones; tunc corpus eſt genus, & ſignificat totum: quia quæcumque forma ſumatur ſpecialis, non erit extra hoc per quod ratio corporis conditionabatur; ſed tamen indiſtincte, eo quod non determinetur, utrum ex tali, vel tali forma dictam rationem habeat. Sed cum dicitur animatum, deſignatur forma per quam talem rationem recipit; quamvis etiam aliquid plus recipiat ab anima quam rationem corporis: & ita differentia eſt deſignans, & tunc ſpecies erit deſignatum. Sed verum eſt quod in compoſitis genus, & differentia, quamvis non ſint partes, tamen a partibus rei fluunt: quia genus fluit a materia, quamvis non ſit materia; & differentia a forma, quamvis forma non ſit differentia, ſed forma ſit principium illius: & ſic diffinitio compoſita oſtendit realem compoſitionem. In ſimplicibus autem, & præcipue in Deo, compoſitio quæ eſt in diffinitione, non reducitur in aliquam compoſitionem rei; ſed ſolum ſecundum rationem, quæ fundatur in veritate rei; ſicut ſi aliquis diffiniens Deum diceret, quod eſt ſubſtantia intellectualis divina, vel aliquid huiuſmodi. Unde quodcumque iſtorum nominum quod diceret in diffinitione, haberet veram ſignificationem in Deo: & ſignificatio unius non eſſet ſignificatio alterius; & tamen diverſitas ſignificationum non fundaretur ſuper aliquam diverſitatem rei. Et inde eſt quod ſicut eſſe rei ſimplicis, intellectus enuntiat per compoſitionem affirmativam plurium nominum, cum tamen in re nulla ſit compoſitio; ita etiam quidditatem rei ſimplicis, in qua non eſt compoſitio, deſignat per plura nomina, quibus ſubeſt in re pluralitas rationum, & non diverſitas rei. Et ſecundum hoc ea quæ ponuntur in diffinitione perſonæ divinæ, non ſunt maioris ſimplicitatis quantum ad rem quam ipſa perſona, ſed ſolum ſecundum rationem. Si autem conſideretur diffinitio ſecundum ſuam intentionem, ſic diffinitio non eſt diffinitum, ſed ductivum in cognitionem eius; & ſic etiam diffinitio eſt compoſita ex pluribus intentionibus, quarum nulla prædicatur de ipſa, nec e converſo, quia intentio generis non eſt intentio diffinitionis; ſed hoc non eſt niſi ſecundum intellectum, qui adinvenit has intentiones: & ſic non eſt inconveniens in divinis ponere totum, & partem ſecundum operationem intellectus, ſicut etiam in propoſitione quæ de Deo formatur, ſubiectum eſt pars totius propoſitionis.

(a) *Al.* quæ.

Ad tertium dicendum, quod, ut ex prædictis patet, eſſentia, vel natura dupliciter poteſt ſignificari. Vel ut pars, ut ſignificatur nomine humanitatis, & ſic natura, vel eſſentia non poteſt prædicari de perſona in recto; ſicut nec humanitas de Sorte. Vel ſicut totum, ut ſignificatur nomine hominis, & ſic prædicatur de perſona. Dicimus enim, quod Sortes eſt homo. Hic autem accipitur rationalis natura ſecundum primum modum, prout eſt principium differentiæ, & non differentia, ſicut rationalitas, quæ non poſſet poni in diſfinitione hominis in recto, ſed in obliquo; ut ſi diceretur, quod eſt animal rationalitatem habens, vel aliquid huiuſmodi. Natura autem ſignata in rebus compoſitis etiam realem differentiam habet ad perſonam, inquantum ſcilicet naturæ ſit additio alicuius ut materiæ demonſtratæ, per quam natura communis generis, vel differentiæ individuatur. Sed in ſimplicibus, & præcipue in Deo, cum nulla ſit additio ſecundum rem, non eſt realis differentia naturæ, ut ſic ſignificatæ, ad perſonam; ſed ſolum quantum ad modum ſignificandi: propter quod cadit in diſtinitione divinæ perſonæ in obliquo.

Ad quartum dicendum, quod rationale dupliciter dicitur. Quandoque enim ſumitur ſtricte, & proprie, ſecundum quod ratio dicit quamdam obumbrationem intellectualis naturæ, ut dicit Iſaac, quod ratio oritur in umbra intelligentiæ. Quod patet ex hoc quod ſtatim non offertur ſibi veritas; ſed per inquiſitionem diſcurrendo invenit: & ſic rationale eſt differentia animalis, & Deo non convenit, nec Angelis. Quandoque ſumitur communiter pro qualibet cognitione virtutis non impreſſæ in materia; & ſic convenit communiter Deo, Angelis, & hominibus: unde etiam Gregorius * [homil. x. in die Epiph.] nominat Angelum animal rationale, & Dionyſius (cap. xv. de cæl. Hier.) etiam dicit, quod ſenſibile, & rationale ſunt in Angelis ſupereminenter quam in nobis; & rationem etiam inter divina nomina connumerat: & ſic accipit Boetius [ubi ſupra.]

Ad quintum dicendum, quod ſecundum Boetium natura uno modo dicitur unamquamque rem informans ſpecifica differentia; & ideo nomen naturæ non nominat eſſentiam abſolute, ſed ſecundum quod determinatur ad aliquod genus, vel ad aliquam ſpeciem; & ideo quia perſona non nominat ſubſtantiam ſubſiſtentem, niſi in determinato genere, ſcilicet intellectualis naturæ, ideo potius poſuit naturam quam eſſentiam.

Ad ſextum dicendum, quod in individuatione, ſecundum quod eſt in rebus compoſitis, eſt duo conſiderare: id eſt individuationis cauſam quæ eſt materia, & ſecundum hoc in divina non transfertur; & ſecundum, ſcilicet rationem individuationis, quæ eſt ratio incommunicabilitatis, prout ſcilicet aliquid unum & idem in pluribus non dividitur, nec de pluribus prædicatur, nec diviſibile eſt, & ſic convenit Deo: unde etiam Richardus (II. de Trinit. cap. XII.) loco individui poſuit incommunicabile.

Ad ſeptimum dicendum, quod ſubſtantia dicitur quatuor modis. Uno modo ſubſtantia idem eſt quod eſſentia; & ſic ſubſtantia invenitur in omnibus generibus, ſicut & eſſentia: & hoc ſignificatur, cum quæritur, Quid eſt albedo? Color. Alio modo ſignificat individuum in genere ſubſtantiæ, quod dicitur ſubſtantia prima, vel hypoſtaſis. Tertio modo dicitur ſubſtantia ſecunda. Quarto modo dicitur ſubſtantia communiter, prout abſtrahit a ſubſtantia prima, & ſecunda; & ſic ſumitur hic, & per individuum, quaſi per differentiam, trahitur ad ſtandum pro ſubſtantia prima; ſicut cum dicitur animal rationale mortale, ſignificat animal naturam animalis, prout abſtrahitur ab omnibus ſpeciebus, & per differentiam additam trahitur in determinatam ſpeciem. Quidam tamen dicunt, quod ſumitur pro hypoſtaſi ſubſtantia, & cum de ratione perſonæ ſit triplex incommunicabilitas, ſcilicet qua privatur communitas univerſalis, & qua privatur communitas particularis, quam habet in conſtitutione totius, & qua privatur communitas aſſumptibilis coniuncti rei digniori, prout dicimus, quod natura humana non eſt perſona in Chriſto; per nomen hypoſtaſis tollitur ratio univerſalis, & particularis, & per additionem individui tollitur communicabilitas aſſumptibilis. Sed primum melius eſt, quia hoc non poteſt trahi de ſignificatione vocabulorum. Et præterea adhuc remanet obiectio, qualiter ſumatur ſubſtantia in diffinitione hypoſtaſis, cum dicimus, quod

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Expreſſe quidem Gregorius, minus expreſſe autem Dionyſius locis citatis.

Digitized by Google

quod hypoſtaſis eſt ſubſtantia individua.

Ad octavum dicendum, quod, vt patet ex dictis [in corp. art.] perſona, non nominat intentionem, ſed rem cui accidit illa intentio: & ideo non nominat accidens, ſed ſubſtantiam; nec hoc quod eſt individuum, eſt differentia ſubſtantiæ, quia particulare non addit aliquam differentiam ſupra ſpeciem. Sed tamen particulare efficitur individuum per aliquod principium eſſentiale, quod quidem in rebus compoſitis eſt materia, & in rebus divinis eſt relatio diſtinguens: & quia eſſentialia principia ſunt nobis ignota, frequenter ponimus in diffinitionibus aliquid accidentale, ad deſignandum aliquid eſſentiale; & ſic etiam nomen individui, quod eſt nomen accidentis, ponitur ad deſignandum principium ſubſtantiale, per quod fit individuatio.

Sciendum tamen eſt, quod de perſona dantur aliæ diffinitiones. Una eſt Richardi (IV. de Trinit. cap. XVIII.) qui corrigens diffinitionem Boetii ſecundum illum modum quo perſona dicitur in Deo, ſic diffinit perſonam: *Perſona eſt divinæ naturæ incommunicabilis exiſtentia*: quia rationale, & individuum, & ſubſtantia non proprie competunt in divinis quantum ad communem uſum nominum. Alia datur a Magiſtris ſic: *Perſona eſt hypoſtaſis diſtincta proprietate ad nobilitatem pertinente*: & quaſi in idem redit: niſi quod hæc ſumitur per comparationem ad proprietatem diſtinguentem, & cui ſubſtat perſona, & illa Boetii per comparationem ad naturam, ad quorum utrumque perſona comparationem habet.

ARTICULUS II.

Utrum perſona dicatur univoce de Deo, & creaturis.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod perſona univoce dicatur de Deo, & creaturis. Quantumcumque enim aliqua differant, univoce convenire poſſunt in negatione aliqua; ſicut hoc quod eſt non eſſe lapidem, univoce convenit Deo, & homini. Sed ratio perſonæ conſiſtit in negatione: eſt enim individua ſubſtantiæ. Ergo videtur quod univoce [a] Deo, & creaturis conveniat.

2. Præterea. Quidquid prædicatur de aliquibus ſecundum unum nomen, & unam rationem, univoce eis convenit. Sed nomen perſonæ, & diffinitio aſſignata convenit Deo, & creaturis, ut patet per Boetium (de duab. Natur. ante med.) Ergo videtur quod univoce dicatur.

3. Item. Si non dicitur univoce, aut dicitur æquivoce, aut analogice. Sed non æquivoce, quia omnia quæ in diffinitione ponuntur, non æquivoce dicuntur de Deo, & creaturis, ut ex dictis patet (art. præced.) nec etiam analogice, quia nihil analogice dictum de Deo, & creaturis, per prius eſt in creatura quam in Deo; ſicut hoc nomen *perſona*, quod a creaturis translatum eſt ad divina. Ergo perſona univoce dicitur de Deo, & creaturis.

4. Contra. Quæcumque non conveniunt in uno genere generaliſſimo, non poteſt de eis aliquid univoce dici. Sed Deus, cum non ſit in genere, non convenit cum creatura in genere, nec in ſpecie, nec in accidente, cum ſubiectum eſſe non poſſit, ut Boetius probat Lib. I. de Trin. [cap. III.] & ſic de aliis. Ergo nec perſona, nec aliquid de Deo univoce, & creaturis dicitur.

5. Præterea. Perſona ſignificat diſtinctum in natura aliqua. Sed non eſt eadem ratio diſtinctionis in divinis, Angelis, & hominibus: quia in divinis eſt diſtinctio per ſolas relationes originis, in Angelis per proprietates abſolutas, in hominibus utroque modo, ut dicit Richardus (ubi ſupra cap. XIV.) Ergo perſona æquivoce dicitur de his.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod perſona dicitur de Deo, & creaturis, non univoce, nec æquivoce, ſed ſecundum analogiam: & quantum ad rem ſignificatam per prius eſt in Deo quam in creaturis; ſed quantum ad modum ſignificandi eſt e converſo: ſicut eſt etiam de omnibus aliis nominibus quæ de Deo, & creaturis analogice dicuntur.

Ad primum igitur dicendum, quod individuum, quamvis ſecundum rationem nominis importet negationem quamdam, tamen talis negatio fundatur ſuper aliquam rem, ſcilicet ſuper diſtinctionem alicuius principii diſtinguentis, in quo non univocatur Deus, & creatura. Et præterea in diffinitione perſonæ non tantum ponitur hoc nomen individuum, ſed etiam ſubſtantia, & quædam alia quæ Deo, & creaturis univoce convenire non poſſunt: niſi forte diceretur, quod perſona eſt nomen accidentis,

(a) *Al. ſuperflue additur* convenit.

tis, ſcilicet intentionis, & non nomen rei, & quod ſubſtantia ponitur in diffinitione perſonæ, ſicut ſubiectum in diffinitione accidentis, ut cum dicitur ſimum eſt naſus curvus. Sed hoc eſt contra intentionem Boetii, qui venatur differentiam perſonæ per diviſionem ſubſtantiæ.

Ad ſecundum dicendum, quod, ſecundum Philoſophum (III. Metaph. tex. 4] quorumdam rationes nihil prohibet non univocas eſſe: unde ſicut nomen perſonæ non univoce dicitur de Deo, & creaturis, ſed analogice; ita etiam & diffinitio.

Ad tertium dicendum, quod hoc nomen *perſona*, quantum ad rem ſignificatam, prius, & verius eſt in Deo quam in creaturis, unde eſt in illis analogice; ſed quantum ad modum ſignificandi, & impoſitionem nominis, familiarius convenit creaturis.

Quartum concedimus.

Ad quintum dicendum, quod ratio perſonæ importat diſtinctionem in communi: unde abſtrahitur a quolibet modo diſtinctionis; & ideo poteſt eſſe una ratio analogice in his quæ diverſimode diſtinguuntur.

ARTICULUS III.

Utrum perſona ſit commune tribus perſonis.

I. P. qu. XXXVI. *art.* 4.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod perſona non ſit commune in Trinitate. Quidquid enim communiter convenit tribus perſonis, ſignificat eſſentiam, & ſingulariter prædicatur, ut ſapientia, bonitas, & huiuſmodi; nec in ipſo perſonæ diſtinguuntur; ſed perſona pluraliter prædicatur in Trinitate, & in perſona Pater, & Filius diſtinguuntur. Ergo perſona non eſt commune in Trinitate.

2. Præterea. Omne commune quod eſt de ratione alicuius, ſe habet ſicut univerſale. Si igitur perſona ſit commune Patri, & Filio, & non ſit extra rationem utriuſque, quia alias eſſet accidens; videtur quod ſit univerſale. Sed totum univerſale non eſt in divinis. Ergo perſona non eſt commune.

3. Si dicas, quod eſt commune ſecundum rationem, & non ſecundum rem; contra. Quia etiam in univerſali non eſt eadem ratio numero, ut eadem humanitas in diverſis particularibus; ſed ſolum eadem ſecundum rationem. Ergo videtur quod hoc non impediat rationem univerſalis.

4. Præterea. Illud quod de ſe habet rationem incommunicabilis, non poteſt dici commune: quia hæc ſunt oppoſita. Sed perſona habet rationem incommunicabilis. Ergo videtur quod non poſſit eſſe communis.

Contra eſt quod in littera dicitur ab Auguſtino.

Præterea. Nihil poteſt connumerari alicui, niſi in eo quod eſt commune utrique.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod eſt duplex communitas, ſcilicet rei, & rationis. Et dico communitatem rei quando aliquid unum & idem numero convenit pluribus, & talis communitas naturæ non eſt niſi in divinis perſonis, nec aliqua talis communitas eſt in Trinitate, niſi eſſentiæ, & eorum quæ ad eſſentiam pertinent, ut attributorum, & operationum, & negationum, & relationum eſſentialium. Communitas autem rationis eſt, ſecundum quam *perſona* communis dicitur in Trinitate.

Hoc autem diverſimode aſſignatur a diverſis. Quidam enim dicunt, quod eſt commune ſecundum rationem negationis, eo quod in diffinitione perſonæ cadit individuum, quod dicit negationem. Unde dicunt, quod talis communitas rationis, quæ eſt per negationem tantum, non facit univerſale. Sed hoc non videtur ſufficiens: quia perſona de ratione ſua non dicit negationem tantum, ſed etiam poſitionem quamdam.

Unde alii dicunt, quod eſt communitas ſecundum rationem proportionis, ſicut dicimus, quod ſicut ſe habet rector in civitate, ita nauta in navi: & ſic dicunt, quod perſona eſt communis Patri, & Filio: quia ſicut Pater ſe habet ut ſubſiſtens ad naturam divinam, ita & Filius.

Alii dicunt, quod eſt communitas ſecundum rationem intentionis; ſicut dicitur, quod color, & animal conveniunt in intentione generis. Sed hæc duo dicta in idem referuntur: quia communitas intentionum non eſt niſi ſecundum proportionem communis ad proprium, vel e contrario. Et hoc etiam non videtur ſufficere: quia perſona non tantum nominat intentionem, vel habitudinem alicuius ſubſiſtentis ad naturam communem, ſicut hoc nomen *ſuppoſitum*, vel *particulare*, vel aliquid huiuſmodi; ſed ma-

magis nominat illam rem cui accidit talis intentio: unde communitas perſonæ in divinis non poteſt eſſe ſecundum communitatem talis habitudinis, vel intentionis; ſed iſta communitas eſt, qua hoc nomen *ſuppoſitum* commune eſt tribus perſonis.

Et ideo aliter dicendum, quod præter has communitates, quæ aliquo modo includuntur in communitate perſonæ, eſt ibi communitas rationis fundata in re; ſicut dicimus, quod ratio animalis eſt communis homini, & aſino. Sed ratio fundata in re eſt duplex: quia quædam eſt communis, ſicut ratio animalis; & quædam eſt ſpecialis, ſicut ratio hominis. Sic etiam eſt in divinis, quod cum realiter ſit ibi relatio, eſt ibi communis ratio relationis.

Item. Cum realiter ſit ibi paternitas, eſt ibi ſpecialis ratio paternitatis realiter: unde relatio eſt communis paternitati, & filiationi, ſicut ratio communis in rationibus ſpecialibus. Non tamen ex hoc ſequitur quod relatio ſit univerſale ad paternitatem, & filiationem: quia omne univerſale eſt ſecundum aliud, & aliud eſſe in ſuis inferioribus; ſed in divinis non eſt niſi unum eſſe: unde idem eſſe relationis eſt in paternitate, & filiatione: unde communis ratio in divinis non poteſt diſtingui per eſſe, ſed ſolum per ſpeciales rationes. Et inde eſt quod nihil unum ſecundum ſpecialem rationem poteſt numero multiplicari in divinis. Ita dico de perſona, quod perſona in divinis ſignificat communiter rationem diſtincti ſubſiſtentis in tali natura, & Pater ſignificat relationem ſpecialem diſtincti ſpeciali ratione ſubſiſtentis in natura communi, & ſimiliter Filius: & inde patet quod perſona ſecundum rem non eſt communis Patri, & Filio: quia non eſt numero una perſona utriuſque, ſicut una numero eſſentia: ſed ſicut habens rationem communem eſt commune habentibus rationes ſpeciales, & proprias, in quibus diſtinguuntur; nec tamen eſt univerſale: quia non eſt ſecundum aliud & aliud eſſe in Patre, & Filio.

Ad primum igitur dicendum, quod perſona non eſt communis communitate rei, ſicut eſſentia: & ideo quamvis ſecundum rem non differat ab eſſentia, non tamen ſignificat per modum eſſentiæ: & ſimiliter cum dicitur, quod Pater diſtinguitur a Filio in perſona, non intelligitur quod ſit diſtinctio in ratione communi perſonæ, ſed ſolum in ratione ſpeciali, quæ eſt ratio Patris.

Ad ſecundum dicendum, quod perſona non eſt de ratione Patris, ſi proprie accipiatur: quia in divinis non proprie eſt diffinitio, ſicut nec genus, & ſpecies. Si tamen in hoc non fiat vis, tunc dicendum, quod ſi ſit de ratione Patris, non tamen eſt ſecundum aliud eſſe in Patre, & Filio: & ideo non eſt commune eis per modum univerſalis, ſed ſecundum rationem tantum.

Et per hoc patet ſolutio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod quamvis id quod eſt perſona, ſit incommunicabile, nihil tamen prohibet intentionem perſonæ eſſe communem; ſicut Sortes eſt incommunicabilis, & tamen ratio individui, vel intentio communis eſt; ſicut e contrario intentio generis deſignatur ut particularis, quando contrahitur ad hoc genus: ſimiliter etiam ratio perſonæ, inquantum perſona eſt, quamvis non nominet intentionem particularem, tamen eſt communis, eo quod non dicit ſpecialem rationem diſtinctionis, ſed generalem; ſicut etiam individuum vagum, ut aliquis homo, eſt aliquo modo commune, prout non dicit hanc vel aliam rationem individuationis, ſed individuationem tantum in communi.

ARTICULUS IV.

Utrum tres perſonæ poſſint dici tres res.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod tres perſonæ non poſſint dici tres entes, vel tres res. Quidquid enim abſolute prædicatur in divinis, hoc ſingulariter de tribus prædicatur. Sed ens, & res dicuntur abſolute. Ergo &c.

2. Præterea. Sicut eſt una Deitas Patris, & Filii, ita unum eſſe, & una quidditas. Sed una quidditas, & unum eſſe non dicitur niſi unus Deus. Ergo eadem ratione non debent tres perſonæ dici tres entes, vel tres res; cum nomen entis imponatur ab eſſe, & nomen rei a quidditate, ut dicit Avicenna (tract. VI. Metaph. cap. V.)

3. Item. Pater, & Filius non diſtinguuntur niſi relationibus. Sed relatio, quantum ad reſpectum, quo diſtinguit, non habet quod ponat aliquid. Ergo videtur quod ex hoc quod relationibus diſtinguuntur, non poſſint dici tres entes, vel tres res.

4. Præterea. Damaſcenus (Lib. I. Fid. orth. cap. I.) dicit, quod tres perſonæ re non differunt, ſed ratione, & cognitione diſtinguuntur. Sed quæcumque diſtinguuntur ſola ratione, non ſunt tres res. Ergo &c.

Con-

Contra. Auguſtinus (Lib. I. de Doctr. chriſt. cap. 111.) dicit : *Res quibus fruendum eſt , ſunt Pater , & Filius , & Spiritus ſanctus*. Ergo &c.

Præterea. Quæcumque realiter diſtinguuntur, ſunt plures res. Sed Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus realiter diſtinguuntur. Ergo &c. Probatio mediæ. Sicut ratio ſapientiæ eſt in Deo, ita ratio paternitatis realiter. Sed propter realem rationem ſapientiæ dicitur Deus realiter ſapiens. Ergo & eadem ratione dicetur realiter Pater : ergo realiter relatus: ergo & realiter diſtinctus: quia hæc invicem per ſe conſequuntur.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ſecundum Avicennam, ut ſupra dictum eſt (diſt. 11. q. 1. art. 3.) hoc nomen *ens*, & *res* differunt, ſecundum quod eſt duo conſiderare in re, ſcilicet quidditatem, & rationem eius, & eſſe ipſius; & a quidditate ſumitur hoc nomen res. Et quia quidditas poteſt habere eſſe & in ſingulari, quod eſt extra animam, & in anima, ſecundum quod eſt apprehenſa ab intellectu; ideo nomen rei ad utrumque ſe habet, & ad id quod eſt in anima, prout *res* dicitur a *reor reris*, & ad id quod eſt extra animam, prout *res* dicitur quaſi aliquid ratum, & firmum in natura. Sed nomen entis ſumitur ab eſſe rei : & ideo cum unum & idem ſit eſſe trium perſonarum, ſi ens ſumatur ſubſtantive, non poteſt pluraliter prædicari de tribus perſonis : quia forma a qua imponitur, ſcilicet eſſe, non multiplicatur in eis. Si autem ſumatur participialiter, & adiective, ſic pluraliter prædicari poteſt: quia huiuſmodi recipiunt numerum a ſuppoſitis, & non a forma ſignificata, ut dictum eſt (diſt. xxII. q. 1. art. 1.) Sed quidditas, ſive forma, a qua ſumitur nomen rei in divinis, conſideratur dupliciter. Aut forma abſoluta, ut eſſentia, vel Deitas, & huiuſmodi, quæ non multiplicantur in divinis: unde & nomen rei, quod a tali forma ſumitur, pluraliter non prædicatur, ſed ſingulariter; prout dicitur, quod Pater, & Filius ſunt una res. Eſt etiam in divinis quædam forma relativa, ut paternitas, quæ ſecundum rationem non ſolum in intellectu exiſtentem, ſed etiam extra, eſt alia a filiatione. Unde ſecundum quod ab hac relatione ſumitur nomen rei, res pluraliter prædicatur, ut ſint ibi plures tales formæ relativæ : & ſecundum hoc dicimus, quod Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus ſunt tres res, non tantum in anima, ſed etiam extra animam, habentes firmitatem in natura.

Ad primum ergo dicendum, quod nomen entis nullo modo ſumitur ab aliqua relatione, ſed ab eſſe, quod abſolutum eſt ſimpliciter in divinis: & ideo non prædicatur pluraliter ex forma ſua, ſed ex ſuppoſito, prout eſt adiectivum, vel participium. Sed nomen rei imponitur a quidditate, vel forma, quæ poteſt eſſe & abſoluta, & relata : & ideo poteſt pluraliter prædicari; quamvis ſecundum nomen ad aliud non referatur: quia ad rationem rei accidit abſolutum, vel relatum, ſicut animali accidit quod ſit rationale, & irrationale.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis ſit unum eſſe, ſicut & Deitas, tamen ens eſt adiectivum, & Deus eſt ſubſtantivum: unde non eſt eadem ratio. Si autem per quidditatem intelligitur non ſolum natura abſoluta, ſed ratio, vel intentio cuiuſcumque, vel ſubſtantiæ, vel accidentis, vel relationis; ſic in divinis quamvis ſit una quidditas abſoluta, tamen ſunt plures rationes relationum realium, & ita plures quidditates quodammodo; quamvis hoc non poſſit proprie concedi: quia quidditas, & eſſentia, & diffinitio eſt ſimpliciter tantum ſubſtantiarum, ut probat Philoſophus VII. Metaph. & inde eſt quod nomen rei prædicari poteſt pluraliter, & ſingulariter.

Ad tertium dicendum, quod relatio quamvis non ponat ex illo reſpectu aliquid abſolutum, tamen ponit relationis rationem realiter in Deo exiſtentem: & ideo ex hoc poteſt dici res, & ex pluribus relationibus oppoſitis plures res.

Ad dictum Damaſceni reſponſum eſt ſupra diſtinct. 11. artic. 4. ubi gloſſatur ratione, ideſt relatione; & dicitur relatio ratio per comparationem ad eſſentiam.

EXPOSITIO TEXTUS.

Quibuſdam videtur quod nomine perſonæ ſignificetur eſſentia. Iſta opinio erronea eſt: quia ſi eſſentia, & perſona omnino idem ſignificant & quantum ad modum ſignificandi, & quantum ad rem ſignificatam, oporteret, ſicut dicimus tres perſonas, ita dicere tres eſſentias: aut ſi hoc eſt falſum, & illud. Sicut enim exponunt, Tres perſonæ, ideſt tres id habentes commune, quod eſt perſona; ita poſſunt exponere, Tres eſſentiæ, ideſt tres id habentes commune

mune quod eſt eſſentia. Nec poteſt dici, quod hoc dictum eſt propter inſtantiam hæreticorum: quia ad id quod falſum eſt, concedendum nulla neceſſitas cogere debet. Et præterea ceſſante neceſſitate, debuit ille modus loquendi ceſſaſſe.

Quadam tamen neceſſitate, ut ſupra dixit Auguſtinus, translatum eſt hoc nomen, ut pluraliter diceretur, Tres perſonæ. Videtur hoc nihil eſſe quod dicit: quia cum plurale non ſit niſi ſingulare geminatum, non poteſt aliud eſſe ſignificatum in ſingulari, quam in plurali. Sed dicendum, quod in ratione nominis tam in ſingulari, quam in plurali hypoſtaſim ſignificat; ſed propter identitatem ſecundum rem hypoſtaſis, & eſſentiæ in divinis, perſona poteſt poni pro eſſentia in ſigulari, non autem in plurali, quia repugnat unitati eſſentiæ: unde iſta diſtinctio quam Magiſter ponit, magis attenditur ſecundum uſum nominis, quam ſecundum diverſam ſignificationem eius.

Ideoque Auguſtinus, cauſam dictorum diſcernens, dicit tres perſonas eſſe unam eſſentiam, vel eiuſdem eſſentiæ. Huius ratio eſt, quia eſſentia, & perſona poſſunt conſiderari ſecundum quod ſunt idem re in divinis; & ſic dicimus tres perſonas unam eſſentiam; & ſecundum quod ratione differunt, & ſic dicimus eas eſſe eiuſdem eſſentiæ, non tamen ex eadem eſſentia: quia hæc propoſitio *ex* denotat habitudinem cauſæ efficientis, vel materialis; ſed in genitivo poteſt intelligi habitudo cuiuſlibet cauſæ. Et quia eſſentia ſe habet ad perſonam per modum cauſæ formalis, ideo dicuntur perſonæ unius eſſentiæ, non ex eſſentia una.

Ut hic perſonæ nomine proprietas perſonæ intelligatur. Hoc non dicitur quantum ad proprietatem ſignificationis ſed quantum ad identitatem rei: quia in Deo idem eſt proprietas diſtinguens, & perſona diſtincta ſecundum rem: & ideo nomen perſonæ pro proprietate poni poteſt; & communiter variatur acceptio huius nominis *perſona* in illis locutionibus; quia cum dicimus, Alia eſt perſona, vel plures perſonæ, ſignificatur perſona ut numerata, & diſtincta; & ideo convenienter accipitur pro hypoſtaſi. Sed cum dicitur, Alius eſt in perſona, vel pluraliter, ſignificatur ratio diſtinctionis: & hoc convenientius aptatur ad proprietatem.

Non eſt prorſus aliquis in Trinitate gradus. Contra. Auguſtinus IX. Confeſs. *Pater, & Filius non differunt in ſubſtantia, ſed tantum in gradu*.

Præterea. *Sub* denotat gradum. Sed in Filio dicitur eſſe ſubauctoritas. Ergo &c.

Eſt dicendum, quod cum gradus importet ordinem dignitatis ſecundum *ſub*, & *ſupra*, in divinis proprie gradus non poteſt concedi: unde dicitur in Gloſſa Exod. xx. 26. ſuper illud, *Non aſcendes ad altare meum per gradus*, „ Per gradus ad altare aſcendit, qui Filium minorem, Patrem maiorem facit. “ Auguſtinus autem large gradum pro ordine accipit, ſicut cauſam pro principio. Subauctoritas autem non invenitur a ſanctis in Filio poſita: unde non videtur proprie eſſe dictum.

DISTINCTIO XXVI.

De proprietatibus perſonarum, ſed prius de hoc nomine hypoſtaſis.

NUnc de proprietatibus perſonarum, quas frequenter in hoc tractatu commemoravimus, aliquid loqui nos oportet. Sed primum audiamus quid de hoc nomine hypoſtaſis Hieronymus dicit. Ait enim ſub hoc nomine venenum latere; ſed hoc dicit ſecundum quod hæretici eo utebantur, ut ſimplices ſeducerent, ſcilicet pro perſona, & pro eſſentia; ut ſive diceretur una tantum hypoſtaſis, ſive tres, minus peritos ad inconveniens deducerent; cum non erat hoc nomen ita apud catholicos vulgatum, nec ita eius ſignificatio determinata, ut modo. Et ideo Hieronymus dicit, hoc nomine non utendum fore ſine diſtinctione, vel expoſitione, tunc ſcilicet quando cum hæreticis contendebatur, ita ſcribens de Fide cath. ad Damaſum Papam (epiſt. lvii.) „ Ab Arianorum præſule, hypoſtaſeon, novellum „ nomen, a me homine Romano exigitur. Interrogamus, quid tres hypoſtaſes ar- „ bitren-

„ bitrentur intelligi. Tres perſonas ſubſiſtentes, aiunt. Reſpondemus nos ita credere. Non ſufficit eis ſenſus. Ipſum nomen efflagitant, quia neſcio quid veneni „ in ſyllabis latet. Clamamus: Si quis tres hypoſtaſes, ideſt tres ſubſiſtentes perſonas, non confitetur, anathema ſit. Si quis autem hypoſtaſim uſiam intelligens, non tribus perſonis unam hypoſtaſim indicit, alienus a Chriſto eſt: qui ſcilicet tres hypoſtaſes dicens, ſub nomine pietatis tres naturas „ conatur aſſerere. Sufficiat nobis dicere unam ſubſtantiam, & tres perſonas, perfectas, æquales; taceamus tres hypoſtaſes, ſi placet. Nomen hoc non bonæ ſuſpicionis eſt, cum in eodem verbo ſenſus diſſentiunt. Aut ſi rectum putatis, tres „ hypoſtaſes cum interpretationibus ſuis debere nos dicere, non negamus; ſed mihi credite, venenum ſub melle latet. Transfigurat enim ſe angelus Satanæ in „ Angelum lucis. “ (II. Corinth. xi.) His verbis non negat utendum eſſe nomine hypoſtaſis; ſed hæreticos eo prave uſos oſtendit, contra quos cautela opus erat in diſtinctione ſignificationis; alioquin ſibi contradiceret, qui ſupra tres hypoſtaſes confitetur.

De proprietatibus perſonarum, & de nominibus earum relativis.

IAm de proprietatibus perſonarum videamus, quæ etiam notiones, ſive relationes, in Scriptura plerumque dicuntur in illa ſancta Trinitate, quæ ideo a nobis repetitur, ut cordi noſtro tenacius infigatur. Ait Auguſtinus (Fulgentius) in Lib. de Fide ad Petrum (cap. 1.) „ Aliud eſt genuiſſe quam natum eſſe, aliudque eſt procedere quam genuiſſe, vel natum eſſe. Unde manifeſtum eſt quod alius „ eſt Pater, alius Filius, alius Spiritus ſanctus. (Et cap. 11.) Eſt & proprium ſolius „ Patris, non quia non eſt natus ipſe, ſed quia unum Filium genuerit; propriumque ſolius Filii, non quia ipſe non genuit, ſed quia de Patris eſſentia natus eſt; „ proprium vero Spiritus ſancti eſt, non quia nec natus eſt ipſe, nec genuit, ſed „ quia ſolus de Patre Filioque procedit. “ Ecce breviter aſſignavit tres proprietates trium perſonarum, quarum una non eſt alia. Hoc enim ſignificavit cum dixit: „ Aliud eſt genuiſſe quam natum eſſe, aliudque procedere; “ ideſt, alia proprietas, ſive notio, eſt generatio, & alia nativitas, alia proceſſio, quæ aliis nominibus dicuntur paternitas, filiatio, ſpiratio. Has proprietates deſignant nomina perſonarum, ſcilicet Pater, Filius, & Spiritus ſanctus, quæ relativa ſunt, & ad ſe invicem dicuntur, quia notant relationes: quæ non ſunt Deo accidentales; ſed in ipſis perſonis ab æterno ſunt immutabiliter, ut non modo appellationes ſint relativæ; ſed etiam relationes, ſive notiones, in rebus ipſis, ſcilicet in perſonis, ſint.

Quod non omnia quæ de Deo dicuntur, ſecundum ſubſtantiam dicuntur: quædam enim ſecundum relationem dicuntur, nihil tamen ſecundum accidens.

QUocirca ſciendum eſt, non omne quod dicitur de Deo, dici ſecundum ſubſtantiam: quia quædam dicuntur ſecundum relationem, quæ non eſt accidens, quia non eſt mutabilis. Unde Auguſtinus in V. Lib. de Trinit. (cap. iv.) ait: „ Nihil in Deo ſecundum accidens dicitur, quia nihil ei accidit. Nec „ tamen omne quod dicitur, ſecundum ſubſtantiam de Deo dicitur. In rebus creatis, atque mutabilibus, quod non ſecundum ſubſtantiam dicitur, reſtat ut ſecundum accidens dicatur; in Deo autem nihil quidem ſecundum accidens dicitur, quia nihil in eo mutabile eſt, aut amiſſibile. Nec tamen omne quod dicitur de Deo, ſecundum ſubſtantiam dicitur. Dicitur enim ad aliquid, ſicut Pater ad Filium, & Filius ad Patrem: quod non eſt accidens, quia & ille ſemper „ eſt Pater, & ille ſemper eſt Filius; & ita ſemper, quia ſemper natus eſt Filius, „ nec cœpit umquam eſſe Filius. Quod ſi aliquando eſſe cœpiſſet, aut aliquando „ deſineret eſſe Filius, ſecundum accidens diceretur. Et quia Pater non dicitur „ Pater, niſi ex eo quod eſt ei Filius, & Filius non dicitur Filius, niſi ex eo quod „ habet Patrem; non ſecundum ſubſtantiam hæc dicuntur, ſed ad invicem iſta di-

„ cun-

„ cuntur: neque tamen ſecundum accidens: quia & quod dicitur Pater, & quod „ dicitur Filius, æternum, atque incommutabile eſt eis. “ Ecce aperte his verbis oſtenditur, quædam dici de Deo ſecundum ſubſtantiam, quædam ſecundum relationem; nihil tamen ſecundum accidens. Oſtenditur etiam proprietas Patris eſſe quod habet Filium, & proprietas Filii quod habet Patrem. Ideoque cum dixit æternum, & incommutabile eſſe quod Pater dicitur, & quod Filius dicitur, ita intelligi voluit; ideſt, proprietas qua Pater eſt Pater, & proprietas qua Filius eſt Filius, æterna eſt, & incommutabilis: quia & Pater ſemper eſt Pater, & Filius ſemper Filius. Unde & Hilarius proprietates perſonarum aſſignans in Lib. XII. de Trinit. (circa med.) ait: „ Si ſemper Patri proprium eſt quod ſemper eſt Pater, „ neceſſe eſt ſemper Filio proprium eſſe ut ſemper ſit Filius. Ubi enim ſemper „ Pater eſt, ſemper & Filius eſt. Ergo qui non ſemper Pater eſt, non ſemper genuit. “ Item in eodem: „ Nato Deo manifeſtum eſt proprium eſſe, quod Filius eſt. “

Quare dicatur eſſe proprium Unigeniti quod eſt Filius Dei, cum etiam homines ſint filii Dei.

HIc quæritur, quomodo dicatur proprium nato Deo quod eſt Dei Filius, vel genitus ex Deo, cum etiam homines filii Dei dicantur, & ſint, ſecundum illud (Pſal. lxxxi. 6.) „ Filii excelſi omnes: “ & ad Moyſen de populo Iſrael Dominus ait (Exod. iv. 22.) „ Filius meus primogenitus Iſrael. “ Sed magna eſt diſtantia. Homines enim filii Dei ſunt factura, non nativitatis proprietate; Deus autem Filius originis proprietate Filius eſt, & veritate nativitatis; non factura, vel adoptione: & illi quidem ante ſunt quam filii Dei ſunt: fiunt enim filii, non naſcuntur filii Dei. Unde Hilarius ſolum Deum natum originis proprietate, Dei Filium oſtendens, inter ipſum & homines filios Dei evidentiſſime diſtinguit, in Lib. XII. de Trinit. (non longe a princ.) ita dicens: „ Vero Deo Patri, qui „ ex Deo naſcitur vere Filius eſt. Et nos quidem filii Dei ſumus, ſed per facturam. Fuimus enim aliquando filii iracundiæ; ſed filii Dei per adoptionem effecti ſumus, potius quam naſcimur: & quia omne quod fit, antequam fiat, non „ fuit, nos cum filii non fuiſſemus, efficimur. Ante enim filii non eramus, ſed „ per gratiam facti ſumus; non nati, neque generati, ſed acquiſiti: acquiſivit „ enim nos Deus ſibi, & per hoc dicitur nos genuiſſe. Genuiſſe enim Deum filios, numquam cum proprietatis ſignificatione cognoſcimus dici. Ex adoptione „ enim homo factus eſt filius Dei, non ex generatione; neque ei proprietas eſt, „ ſed nuncupatio; ac per id non vere filius eſt: quia nec proprie natus dicitur, „ nec ſemper fuit filius. Unigenitus autem Deus nec fuit aliquando non Filius, „ nec fuit aliquid antequam Filius, nec quidquam ipſe niſi Filius: atque ita qui „ ſemper eſt Filius, naſcibilitatis proprietate, ac veritate Filius eius eſt ſolius qui „ genuit; & ille tantum qui genuit, Pater ipſius eſt: quia ſicut ille Filius origine, „ ita ille Pater generatione. “

Quod homo dicitur filius Trinitatis, & Trinitas poteſt dici pater hominum.

HOmo vero, qui filius Dei eſt factura, non tantum Patris, ſed & Filii, & Spiritus ſancti filius eſt, ideſt totius Trinitatis, & Trinitas ipſa pater eius dici poteſt. Unde Auguſtinus in V. Lib. de Trinit. (cap. iv.) dicit: „ Non poteſt dici Trinitas Pater, niſi forte translative ad creaturam propter adoptionem „ filiorum. Quod enim ſcriptum eſt (Deut. vi. 4.) Audi Iſrael: Dominus Deus „ tuus, Deus unus eſt; non utique excepto Filio, aut Spiritu ſancto, oportet intelligi: quem unum Dominum Deum noſtrum recte dicimus etiam patrem noſtrum per gratiam ſuam nos regenerantem. “ De hoc etiam Hilarius in VI. Lib. de Trinit. (parum poſt med.) ait: „ Omnibus per fidem Deus pater eſt;

 „ qui-

„ quibus eſt pater per eam fidem qua Ieſum Chriſtum Dei Filium confitemur. “ Ecce oſtenſum eſt, qua re proprium dicatur eſſe Dei nati quod Filius eſt: quia ſcilicet ipſe ſolus natus proprie dicitur. Unde Hilarius in Lib. III. de Trinit. (non longe a princip.) ait: „ Dominus dicens (Ioan. XVII. 1.) Clarifica Filium tuum, „ non ſolo nomine conteſtatus eſt ſe eſſe Filium, ſed & proprietate. Nos filii „ Dei ſumus, ſed non talis hic Filius. Hic enim verus, & proprius eſt Filius „ origine, non adoptione; veritate, non nuncupatione; nativitate, non crea„ tione. “

Quod Spiritus ſanctus proprie dicitur donum Dei, quia proprietate eſt donum, ut Filius nativitate; & utroque modo dicitur relative, & ſecundum eamdem relationem.

ITa etiam de Spiritu ſancto dicendum eſt, qui proprie dicitur donum Dei, cum tamen & alia plura ſint dona Dei. Sed Spiritus ſanctus ita proprietate immutabili, & æterna donum eſt, ſicut Filius proprietate eſt Filius. Eo enim dicitur donum quo Spiritus ſanctus; & utroque utique nomine relative dicitur: eademque relatione dicitur Spiritus ſanctus, & donum; licet ipſa relatio non appareat in hoc nomine Spiritus ſanctus, ſicut in hoc nomine donum. Unde Auguſtinus in V. Lib. de Trinit. (cap. XI.) ait: „ Spiritus ſanctus, qui non eſt Trini„ tas, ſed in Trinitate intelligitur, in eo quod proprie dicitur Spiritus ſanctus, re„ lative dicitur, cum & ad Patrem, & ad Filium referatur: quia Spiritus ſanctus, „ & Patris, & Filii Spiritus eſt: ſed ipſa relatio non apparet in hoc nomine. Ap„ paret autem cum dicitur donum Dei. Donum eſt enim Patris, & Filii, quia & „ a Patre procedit, & a Filio. Ergo Spiritus ſanctus ineffabilis quædam Patris, Fi„ liique communio eſt. Et ideo fortaſſe ſic appellatur, ut iam diximus, nec iterare „ piget, quia Patri, & Filio poteſt eadem appellatio convenire. Nam hoc ipſe pro„ prie dicitur quod illi communiter: quia etiam Pater ſpiritus, & Filius ſpiritus, „ & Pater ſanctus, & Filius ſanctus. Ut ergo ex nomine quod utrique conve„ nit, utriuſque communio ſignificetur, vocatur donum amborum Spiritus ſan„ ctus. “ Ecce habes, quare Spiritus ſanctus proprie dicatur donum, & quod relative dicitur ſive donum, ſive Spiritus ſanctus, & quod nomen ſibi proprium tenet quod communiter Patri, & Filio convenit, ſed diviſim. Et eſt ſciendum, quod cum Pater, vel Filius dicitur ſpiritus, ſive ſanctus, neutrum relative dicitur, ſed ſecundum ſubſtantiam.

An Pater, vel Filius, vel Trinitas ipſa, poſſit dici Spiritus ſanctus.

HIc quæri poteſt, utrum Pater, vel Filius, vel etiam ipſa Trinitas, poſſit dici Spiritus ſanctus, ſicut disiunctim dicitur & ſpiritus, & ſanctus. De hoc Auguſtinus in V. Lib. de Trinit. (cap. XI.) ſic ait: „ Trinitas nullo modo pot„ eſt dici Filius; Spiritus vero ſanctus poteſt quidem univerſaliter dici, ſecundum „ id quod ſcriptum eſt, quoniam Deus ſpiritus eſt. Itaque Pater, & Filius, & „ Spiritus ſanctus, quoniam unus Deus eſt, & utique Deus ſanctus eſt, & Deus „ ſpiritus eſt,(1) poteſt appellari Trinitas, & Spiritus ſanctus; ſed tamen tunc Spi„ ritus ſanctus relative non dicetur, ſed ſecundum eſſentiam: quia proprie Spiri„ tus ſanctus, qui non eſt Trinitas, ſed in Trinitate, dicitur relative. “

Quidam putant, Spiritum ſanctum non dici relative ad Patrem, & Filium, quia non viciſſim reſpondent ſibi vocabula; ſed falſo.

QUidam tamen putant, Spiritum ſanctum, vel donum, non dici relative ad Patrem, vel, ad Filium. Si enim, inquiunt, hæc relative ad ſe dicuntur, ſuis

(1) *Al.* emittitur & Deus Spiritus eſt.

ſuis invicem ſibi reſpondent vocabulis; ut ſicut dicitur Pater, Filii Pater, & Filius Patris Filius; ita dicatur Pater Spiritus ſancti, vel doni Pater; & Spiritus ſanctus, vel donum, Patris ſpiritus, vel donum; ſed non ita eſt in omnibus relativis. Non enim omnia quæ relative dicuntur, ſuis ad ſe invicem reſpondent vocabulis. Unde Auguſtinus horum elidens opinionem in V. Libro de Trinit. (cap. XII.) „Non „te moveat, “ inquit, „quoniam diximus Spiritum ſanctum non ipſam Trinita- „tem, ſed eum qui eſt in Trinitate, relative dici; licet non ei reſpondeat viciſ- „ſim vocabulum eius ad quem refertur. Dicimus enim Spiritum ſanctum Patris, „ſed non viciſſim dicimus Patrem Spiritus ſancti, ne Filius eius intelligatur Spi- „ritus ſanctus. Item dicimus Spiritum ſanctum Filii, ſed non dicimus Filium Spi- „ritus ſancti, ne Pater eius intelligatur Spiritus ſanctus. In multis enim relati- „vis hoc contingit ut non inveniatur vocabulum quo ſibi viciſſim reſpondeant. „Cum ergo dicimus donum Patris, & Filii, non quidem poſſumus dicere Patrem „doni, aut Filium doni; ſed ut hæc viciſſim reſpondeant, dicimus donum dona- „toris, & donatorem doni: quia hic potuit inveniri uſitatum vocabulum, illic „non potuit. Donum ergo donatoris, & donatorem doni cum dicimus, relative u- „trumque ad invicem dicimus. Donator tamen non fuit Deus, niſi ex tempore, „cum Spiritus ſanctus ſit donum etiam ab æterno.“

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam determinavit Magiſter de eſſentia, & perſonis, hic determinat de proprietatibus quibus perſonæ diſtinguuntur. Dividitur autem in partes duas. In prima determinat de proprietatibus propriis perſonarum; in ſecunda de appropriatis perſonis, XXXI. diſt. ibi, *Præterea conſiderari oportet*. Prima in duas. In prima determinat de proprietatibus perſonalibus; in ſecunda de proprietatibus perſonarum, quæ non ſunt perſonales, XXVIII. diſt. Prima in duas. In prima determinat de proprietatibus perſonalibus; in ſecunda comparat nomina ſignificantia perſonas, XXVII. diſtinct. ibi, *Hic quæri poteſt*. Prima in duas. In prima determinat de hypoſtaſi, quæ ſubſtat proprietatibus, ſicut diſtinctum diſtinguenti; in ſecunda determinat de proprietatibus, quibus hypoſtaſes diſtinguuntur, ibi, *Iam de proprietatibus perſonarum videamus*. Et hæc dividitur in duas. In prima aſſignat perſonales proprietates perſonarum, in ſecunda removet quaſdam dubitationes, ibi, *Hic quæritur, quomodo dicatur proprium nato Deo, quod eſt Dei Filius*. Circa primum duo facit. Primo aſſignat perſonalium proprietatum numerum; ſecundo aſſignat prædicandi modum quantum ad tria, ſcilicet quod non prædicantur ſubſtantialiter, ſed relative, & quod non prædicantur accidentaliter, & quod non prædicantur temporaliter, ſed ab æterno: & confirmat per auctoritates ſanctorum ibi, *Quo circa ſciendum eſt, non omne quod dicitur de Deo, dici ſecundum ſubſtantiam*.

Hic quæritur, quomodo dicatur proprium nato Deo, quod eſt Dei Filius. Hic removet primo dubitationes: & primo quantum ad proprietatem Filii; ſecundo quantum ad proprietatem Spiritus ſancti, ibi, *Ita etiam de Spiritu ſancto dicendum eſt*. Et hæc dividitur in duas. In prima removet dubitationem; in ſecunda excludit errorem, ibi, *Quidam tamen putant, Spiritum ſanctum, vel donum non dici relative ad Patrem, vel ad Filium*. Circa primum duo facit. Primo removet dubitationem de proprietate Spiritus ſancti, ſecundum quod ſignificatur nomine doni; ſecundo prout ſignificatur nomine Spiritus ſancti, ibi, *Hic quæri poteſt, utrum Pater, & Filius, vel etiam ipſa Trinitas poſſit dici Spiritus ſanctus*.

QUAESTIO I.

HIc quæruntur duo. Primo de hypoſtaſi. Secundo de proprietatibus.

Circa primum duo quæruntur.

Primo. Utrum hypoſtaſis ſit in divinis, & quid ibi ſignificet.

Secundo. Utrum abſtractis per intellectum proprietatibus perſonalibus, remaneant hypoſtaſes diſtinctæ.

ARTICULUS I.

Utrum hypoſtaſis proprie dicatur in divinis.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod hypoſtaſis non ſit in divinis proprie dicenda. Primo per hoc quod Hieronymus dicit in littera, quod hoc nomen

men non eſt bonæ ſuſpicionis, & quod venenum ſub melle latet.

2. Præterea. Sicut dicit Boetius [de duab. Nat. ant. med.] hypoſtaſis nominat ſubſtantiam ſubiectam accidentibus. Sed Deus non ſubſtat alicui accidenti, ut ſupra (diſtinct. VIII. quæſt. V.) dixit Auguſtinus. Ergo non proprie poteſt dici hypoſtaſis.

3. Item. Hypoſtaſis nominat rem naturæ, quæ alicui naturæ ſupponitur. Sed in omni re naturæ videtur quod natura ſit maioris ſimplicitatis quam ipſa res naturæ, & quod res naturæ addit aliquid ſupra naturam: alias ſicut eſt una natura, ita eſſet una res naturæ. Sed ubicumque eſt additio, ibi eſt compoſitio. Ergo videtur quod omnis hypoſtaſis ſit compoſita. Sed in Deo non eſt aliqua compoſitio. Ergo nec hypoſtaſis.

4. Præterea. Omnis hypoſtaſis eſt ſubſiſtentia, & eſſentia: quia omne quod ſubſtat, ſubſiſtit, & eſt. Si igitur in Deo eſt hypoſtaſis, illa hypoſtaſis erit ſubſiſtentia, & eſſentia: quod non videtur, quia dicimus tres hypoſtaſes, non autem tres eſſentias, vel ſubſiſtentias ſecundum Boetium (ibid.) Ergo videtur quod hypoſtaſis in divinis nihil ſit.

5. Præterea. Omne quod eſt in divinis, aut eſt abſolutum, aut ad aliquid. Sed hypoſtaſis non videtur in divinis ſignificare abſolutum: quia nihil abſolutum in divinis diſtinguitur ſecundum Auguſtinum (Fulgentium de Fid. ad Petr. cap. 1.) & Boetium (II. de Trinit. cap. 1.) hypoſtaſis autem diſtinguitur. Nec etiam eſt ad aliquid: quia relatio in divinis eſt diſtinguens, & hypoſtaſis eſt diſtinctum. Ergo videtur quod hypoſtaſis non ſit in divinis.

6. Præterea. Omne indeterminatum ſe habet ad determinatum ſicut poſſibile, & materiale. Sed perſona ſe habet ad hypoſtaſim ſicut determinatum ad indeterminatum, vel ſicut diſtinctum ad diſtinguibile, ut quidam dicunt: eo quod perſona eſt hypoſtaſis proprietate diſtincta ad dignitatem pertinente. Ergo cum in divinis nihil ſit materiale, & potentiale, vel incompletum, videtur quod in divinis non ſit hypoſtaſis.

Contra. Sicut ſupra dictum eſt (diſtinct. XXV. qu. 1. art. 1.) idem dicunt Græci hypoſtaſim, quod nos perſonam. Sed perſona proprie dicitur in Deo, & pluraliter de tribus, & ſingulariter de ſingulis. Ergo & ſimiliter hypoſtaſis.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod, ut ex dictis patet, & ex verbis Boetii, hypoſtaſis apud Græcos eſt principaliter individuum ſubſtantiæ, quod nos ſubſtantiam primam dicimus. Hoc autem eſt aliquid completum, & diſtinctum, & incommunicabile in natura ſubſtantiæ. Unde hypoſtaſis divina erit illud quod eſt per ſe ſubſiſtens, diſtinctum, & incommunicabile. Nihil autem abſolutum eſt diſtinctum in divinis, ſed ſolum id quod eſt ad aliquid: & ſicut eſſentia eſt ipſum quod eſt ſecundum rem, ita realiter relatio diſtinguens eſt ipſum diſtinctum; & cum relatio ſit idem ſecundum rem quod eſſentia, ipſum diſtinctum relatione erit idem ſecundum rem quod ſubſiſtens in eſſentia, vel natura divina; & hoc ſignificat nomen *hypoſtaſis*.

Unde dico, quod nomen *hypoſtaſis* in divinis ſignificat relationem ut diſtinctam per modum ſubſiſtentis in natura divina, ut dictum eſt de nomine perſonæ; ſed differt, quia hypoſtaſis de ratione ſua non includit determinatam rationem diſtinctionis, ſed nomen perſonæ ſpecialem includit diſtinctionis rationem, quæ ad dignitatem pertinet, prout dicit quid ſubſiſtens in natura nobili, ſcilicet intellectuali: quamvis hoc idem dicat nomen hypoſtaſis ex uſu Græcorum, ut Boetius dicit (ubi ſupra.) Sed hoc nomen *Pater* ulterius ſignificat diſtinctum, exprimendo ſpecialem, & determinatam rationem diſtinctionis ad nobilitatem pertinentem, ſcilicet relationem paternitatis.

Ex hoc patet quod iſta quatuor ſe habent conſequenter. *Hypoſtaſis* enim dicit ſubſiſtens diſtinctum quocumque modo. *Hypoſtaſis divina* dicit ſubſiſtens diſtinctum relatione, quia alia diſtinctio non poteſt eſſe in divinis. *Perſona* dicit diſtinctum diſtinctione relationis ad dignitatem pertinentis. *Pater* in divinis dicit ſubſiſtens diſtinctum relatione ad nobilitatem pertinente, quæ eſt paternitas.

Ad primum igitur dicendum, quod nomen reſpondens hypoſtaſi lingua Latina, ſcilicet ſubſtantia, æquivocatur ad eſſentiam, & ad ſubſtantiam primam; & ideo ne fieret occaſio deceptionis, noluit Hieronymus uti nomine hypoſtaſis ante notam, & determinatam eius ſignificationem; (a) ne ex diſtinctione hypoſtaſis, diſtinctionem eſſentiæ.

(a) *Nicolaius*: ne hæretici ex diſtinctione hypoſtaſis, diſtinctionem eſſentiæ (ſimplices decipiendo) arguerent

tiæ hæretici, ſimplices decipiendo, arguerent.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis ſecundum rem in divinis non ſit aliquid ſub alio, vel ſubſtans alii per modum accidentis; tamen intelligitur aliquid ſubſtare quantum ad modum ſignificandi, ſecundum quod etiam dicit Damaſcenus [Lib. III. Fid. orth. cap. VI.] quod in divinis quædam ſignificant id quod conſequitur ſubſtantiam, ut bonitas, ſapientia, paternitas, & huiuſmodi; & ſecundum hoc poteſt dici ibi nomen hypoſtaſis.

Ad tertium dicendum, quod hypoſtaſis in Deo eſt res naturæ. Sciendum eſt enim quod individuum ſubſtantiæ dicitur dupliciter: vel ex eo quod ſubſtat naturæ, vel ex eo quod ſubſtat accidentibus, & proprietatibus, & quantum ad utrumque poteſt ſignificari per nomen primæ intentionis, vel per nomen ſecundæ intentionis. Per nomen primæ impoſitionis ſignificatur ut ſubſtat naturæ, hoc nomine *res naturæ*; & per nomen ſecundæ impoſitionis, hoc nomine quod eſt *ſuppoſitum*. Similiter inquantum ſubſtat proprietati, ſignificatur nomine primæ impoſitionis, quod eſt nomen *hypoſtaſis*, vel *perſonæ*; & nomine ſecundæ impoſitiouis, quod eſt ſingulare, ut *individuum*: quæ proprie non ſunt in divinis, quia exprimunt determinatum modum diſtinctionis, quod eſt per materiam; ſed loco horum dicitur ibi incommunicabile. Nec tamen oportet quod natura ſit aliquid ſimplicius quam ipſa res naturæ: quia in ſimplicibus ſecundum Avicennam (tract. v. Metaph. cap. v.) quidditas ſimplicis eſt ipſum ſimplex; ſed differt tantum quantum ad modum ſignificandi: quia quidditas ſignificatur ut forma, & ipſa res ſimplex ſignificatur ut ſubſiſtens: & diſtinctio in re naturæ non eſt ex parte naturæ, ſed ex parte relationum oppoſitarum ſubſiſtentium in natura illa.

Ad quartum dicendum, quod perſona, ut dictum eſt (diſt. XXV. qu. I. art. 4.) non diſtinguitur in divinis ex parte naturæ, vel ex parte ipſius eſſe; ſed ſolum ex parte proprietatum: unde illa nomina quæ dicuntur ſecundum reſpectum ad proprietatem, pluraliter prædicantur, ſicut *hypoſtaſis*, & *perſona*; quæ autem dicuntur per reſpectum ad eſſe, prædicantur ſingulariter, ut *ſubſiſtentia*, & *eſſentia*: quamvis nomen ſubſiſtentiæ apud uſum ſanctorum, ſumatur pro hypoſtaſi, ut prius dictum eſt. Sed quædam ſunt nomina quæ dicunt reſpectum ad naturam communem, quæ etiam pluraliter prædicantur, *ut res naturæ*, & *ſuppoſitum*: quia quamvis non dicant reſpectum ad proprietatem per modum formæ; tamen, inquantum nominant aliquid diſtinctum ſub natura communi, ſignificant in divinis relationes ut ſubſiſtentes. *Subſiſtentia* autem, & *eſſentia* non nominat diſtinctum: unde etiam per prius ſunt in generibus, & ſpeciebus, quam in individuis, ſecundum Boetium: & ideo ſi proprie accipiantur, pluraliter non prædicantur, ſicut eſt apud Græcos.

Ad quintum dicendum, quod hypoſtaſis, ut dictum eſt (in corp. art.) ſignificat in divinis relationem per modum ſubſtantiæ: quia ſicut propter ſimplicitatem, idem eſt in Deo eſſentia, & eſſe; ita etiam idem eſt in eo relatio diſtinguens, & diſtinctum relatione; ſed differunt ſecundum modum ſignificandi, qui fundatur in re, quia utrumque nomen habet veram ſignificationem ſuam in Deo: & ideo differunt etiam quantum ad modum ſupponendi, quia ſuppoſito uno non ſupponitur aliud. Sicut enim dicimus, quod Deus generat, & Deitas non generat; ita dicimus, quod hypoſtaſis diſtinguitur, & relatio diſtinguit.

Ad ſextum dicendum, quod ſicut nomen perſonæ ſignificat quid diſtinctum in divinis, ita & nomen hypoſtaſis; ſed nomen perſonæ determinat ſpecialem modum diſtinctionis, ſcilicet per proprietatem nobilem, quod nomen hypoſtaſis non determinat: unde ſe habent quaſi ſicut ſuperius, & inferius; ſicut aliqua ſubſtantia eſt quodammodo magis communis quam aliquis homo. Sed iſta determinatio, & indeterminatio communis, & proprii, in rebus compoſitis reducitur ad materiale, & formale ſecundum rem, eo quod ratio generis fluit a materia, & ratio differentiæ a forma, ut dictum eſt; ſed in rebus ſimplicibus non habet aliquid reſpondens in re, quod ſit indeterminatum, quaſi materiale, & forma adveniente determinetur; ſed eſt ſolum quantum ad modum ſignificandi, inquantum utrumque illorum eſt vere ſignificare in divinis.

AR-

ARTICULUS II.

Utrum remotis relationibus per intellectum, hypoſtaſes remaneant diſtinctæ.

De pot. q. VIII. *art.* 4. & I. *P. qu.* xl. *art.* 3.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod remotis relationibus per intellectum, remaneant hypoſtaſes diſtinctæ. Sicut enim dicit Auguſtinus (V. de Trin. cap. v.) in omni quod ad alterum dicitur, eſt accipere aliquid quod per ſe dicitur: quia relatum, non eſt relatum tantum, ſed etiam eſt aliquid. Si igitur hypoſtaſis ſecundum relationem ad aliquid dicitur, videtur quod præter intellectum relationis, ſit aliquid intelligere ſubſiſtens; & ita remotis proprietatibus relativis per intellectum, videtur quod remaneant ipſæ hypoſtaſes ſubſiſtentes.

2. Præterea. Hypoſtaſis in divinis eſt perfectior quam ſit in creaturis. Sed in creaturis remoto per intellectum, vel ſecundum rem, hoc quod una hypoſtaſis ad aliam dicitur, adhuc remanent ipſæ hypoſtaſes, ſicut Sortes, & Plato. Ergo videtur quod etiam in divinis.

3. Item. Omne quod cadit in diffinitione alicuius, poteſt intelligi, non intellecto illo; ſicut remoto per intellectum rationali, per quod homo conſtituitur, intelligitur animal, quod in diffinitione hominis ponitur. Sed perſona eſt hypoſtaſis proprietate diſtincta, ad dignitatem pertinente. Ergo remota per intellectum proprietate relativa, adhuc remanet hypoſtaſis diſtincta.

4. Præterea. Pater habet quod eſt quis, & quod eſt Pater. Aut igitur ab eodem, aut ab alio. Si ab eodem, tunc cum paternitate ſit Pater, paternitate erit quis. Sed in Filio non eſt paternitas. Ergo Filius non erit quis: quod eſt falſum. Ergo oportet dare alterum quod non ab eodem habeat. Remoto igitur a Patre hoc quo Pater dicitur, adhuc remanet quod eſt quis. Sed quis nominat hypoſtaſim. Ergo remota relatione remanet hypoſtaſis diſtincta.

Contra. Sicut dicit Auguſtinus (VI. de Trin. cap. II. & III.) in omnibus Pater, & Filius unum ſunt, præter ea quæ ad aliquid dicuntur. Remoto igitur per intellectum hoc quo Pater ad alterum dicitur, remanet ſolum id in quo Pater, & Filius uniuntur. Sed hoc non poteſt eſſe diſtinctum in divinis. Ergo remota relatione per intellectum, non remanent hypoſtaſes diſtinctæ. Hoc idem videtur per Boetium qui dicit (I. de Trin. cap. XII.) quod in divinis ſola relatio multiplicat Trinitatem.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod duplex eſt opinio. Quidam dicunt, quod ſicut eſt in creaturis, quod remotis relationibus, & proprietatibus, remanent ipſæ hypoſtaſes ſeipſis diſtinctæ, ita eſt etiam in divinis: unde dicunt, quod abſtracta perſonalitate, ideſt relatione conſtituente perſonam, remanet hypoſtaſis. Sed hoc non videtur poſſe ſtare ſecundum fidei ſuppoſitionem, propter duo. Primo quia cum (*a*) pluralitas ſemper cauſetur ex aliqua diſtinctione, & diſtinctio omnis [*b*] ſit vel per eſſentiam, vel per quantitatem, vel per relationem; impoſſibile eſt in Deo eſſe aliquam diſtinctionem, niſi quam cauſat relatio. Unde remotis relationibus per intellectum, ſimul tollitur ipſe intellectus diſtinctionis. Secundo quia in divinis nihil prædicatur ſicut accidens, vel ſicut forma inhærens alicui præexiſtenti: unde quidquid ſignificatur per modum formæ, totum eſt ſubſiſtens. Unde ſicut remota eſſentia per intellectum, non remanet aliquid quaſi recipiens illam eſſentiam, quia ipſamet eſſentia eſt ſubſiſtens: ita etiam remota bonitate per intellectum, non remanet aliquid quaſi recipiens bonitatem, quia ipſa bonitas eſt ſubſiſtens; & ſimiliter remota relatione per intellectum, non relinquitur aliquid quaſi ſubſtratum illi relationi, ſed ipſamet relatio eſt res ſubſiſtens. Unde abſtracta relatione, proprie loquendo, nihil manet, neque abſolutum, neque relatum, neque hypoſtaſis, neque eſſentia. Sed verum eſt quod eſſentia poteſt intelligi, non intellecta bonitate, ut dicit Boetius Lib. de Hebd. & ſimiliter poteſt intelligi eſſentia, non intellecta paternitate, vel relatione, ſicut Iudæi intelligunt, ſed non per modum abſtractionis. Sed non poteſt intelligi quod in divinis removeatur relatio, & remaneat aliquid ſubſiſtens relationi, quia ipſamet ibi ſubſiſtit.

Et ideo concedimus cum aliis, quod remota relatione, non manet hypoſtaſis diſtincta in divinis: tum quia non manet diſtinctio, tum quia non manet ſubſiſtens relationi. Sed verum eſt quod ſi numquam eſſent relationes, quas fides diſtinguit,

Deus

(a) *Al.* pluralis. (b) *Al.* vel eſt.

Deus eſſet & ſubſtantia, & perſona ex hoc quod ſubſiſteret in eſſe ſuo, & ſubſtaret proprietatibus eſſentialibus, quibus ab eſſentiis aliis diſtingueretur.

Ad primum igitur dicendum, quod in divinis eſt accipere, & abſolutum, & relatum; ſed relatio non advenit abſoluto ſicut diſtinguens ipſum, ſed per omnimodam identitatem rei. Sed id quod diſtinguitur relatione, eſt ipſa relatio: & hoc poteſt ſignificari per modum ſubſiſtentis; & ſic ſignificatur nomine perſonæ, vel hypoſtaſis, ut patet ex dictis.

Ad ſecundum dicendum, quod in creaturis hypoſtaſes diſtinguuntur per materiam, & proprietates diverſæ ſunt oſtendentes diſtinctionem; ſed in divinis hypoſtaſes non diſtinguuntur niſi per relationem: quia non eſt ibi invenire aliquam realem alietatem, niſi quæ eſt ſecundum oppoſitionem relativam. Unde ſicut in creaturis, ſubtracta per intellectum diviſione materiæ, & quantitatis, non remanent hypoſtaſes diſtinctæ; ita etiam in divinis ſubtracta oppoſitione relativa.

Ad tertium dicendum, quod hypoſtaſis ponitur in diffinitione perſonæ, quia perſona addit aliquid ſupra hypoſtaſim: non quidem relationem, quia relatio eſt de intellectu hypoſtaſis divinæ, ſicut de intellectu perſonæ: ſed addit determinatam rationem relationis, ſcilicet pertinens ad dignitatem: & ideo remota relatione, neque hypoſtaſis intellectus, neque perſonæ manet in divinis: quia etiam ex hoc ipſo quod ponitur hypoſtaſis divina, ponitur ſubſiſtens in proprietate nobili. Unde ratio nobilitatis quam addit perſona, includitur in hoc quod eſt divina hypoſtaſis. Unde ſicut hypoſtaſis humana nihil minus dicit quam perſona, ita nec hypoſtaſis divina.

Ad quartum dicendum, quod paternitate habet Pater quod eſt quis, & quod eſt Pater; non tamen ſequitur quod Filius non ſit quis: quia hoc quo Pater habet paternitatem, Filius habet filiationem, quæ etiam eſt relatio. Unde abſtracta relatione, neque Pater eſt quis, neque Filius eſt quis; ſed tamen uterque eſt quis ſua relatione, ſicut uterque eſt perſona ſua perſonalitate; & tamen perſonalitas unius non eſt perſonalitas alterius: & hoc quomodo ſit patet ex prædictis [diſt. xxv. qu. 1. art. 3.] de communitate perſonæ.

QUAESTIO II.

Deinde quæritur de proprietatibus: & circa hoc quæruntur tria.

Primo. An relationes ſint in divinis.

Secundo. Utrum ſolis relationibus originis perſonæ diſtinguantur.

Tertio. De numero relationum, notionum, & proprietatum, & qualiter hæc differant.

ARTICULUS I.

Utrum relationes divinæ ſint omnino nihil.

I. P. q. XXVIII. *art.* 2.

1. Ad ſecundum ſic proceditur. Videtur quod in divinis relationes omnino nihil ſint. Sicut enim dicit Boetius Lib. de Trin. (cap. VIII.) cuncta quæ in divinam prædicationem veniunt, mutantur in ſubſtantiam; *ad aliquid* vero omnino non prædicatur, ſed quidquid eſt in Deo, prædicatur de ipſo. Ergo relationes non ſunt in Deo.

2. Præterea. Ipſe dicit, quod relationes quibus Pater refertur ad Filium, & Filius ad Patrem, ſunt ſimiles relationibus quibus aliquid ad ſeipſum refertur, ut cum dicitur idem eidem idem. Sed tales relationes nihil ſecundum rem ponunt in eo de quo dicuntur, ut videtur dicere Philoſophus in V. Metaph. (text. xx.) ſed ſunt ſolum ſecundum intellectum. Ergo videtur quod relationes non ſunt realiter in Deo.

3. Item. Omne quod advenit alicui, & recedit ex ſola habitudine alterius ad ipſum, ſine omni ſua mutatione, non ponit aliquid in ipſo. Nihil enim poteſt advenire alicui de novo ſine ſui mutatione, vel per ſe, vel per accidens. Sed relationes hoc modo adveniunt, & recedunt; ſicut per mutationem alterius efficitur columna immobilis dextra, & ſiniſtra; ſicut mortuo filio aliquis deſinit eſſe pater, nulla mutatione circa ipſum facta. Ergo videtur quod relationes huiuſmodi omnino nihil ſunt in divinis.

4. Præterea. Si relatio eſt in divinis, aut eſt idem quod eſſentia, aut aliud. Si idem quod eſſentia, tunc cum eſſentia ſit una in omnibus, & relatio erit una in omnibus: vel ſi perſonæ diſtinguuntur relationibus, diſtinguuntur etiam in eſſentia: quod eſt hære-

hæreſis Arii. Si aliud, ergo facit compoſitionem cum eſſentia: quod non poteſt eſſe. Ergo relatio omnino non eſt in divinis.

5. Item. Simpliciſſima ſeipſis diſtinguuntur. Sed perſonæ divinæ ſunt ſimpliciſſimæ. Ergo ſeipſis diſtinguuntur: ergo videtur quod non diſtinguantur aliquibus relationibus.

Contra. Omne quod eſt in Deo, vel eſt abſolutum, vel eſt ad aliquod aliud. Sed perſonæ divinæ non diſtinguuntur in aliquo abſoluto, quia in abſolutis tres perſonæ unum ſunt. Ergo vel non diſtinguuntur, vel relationibus diſtinguuntur. Si igitur relationes non ſunt realiter in divinis, ſed ſecundum rationem tantum, tunc Pater, & Filius non realiter diſtinguuntur, & ita ſequetur hæreſis Sabellii. Oportet ergo relationes in divinis ponere.

Præterea. Pater refertur ad Filium, & ad Spiritum ſanctum, ſed non eodem modo ad utrumque: quia ad unum generando, ad alium ſpirando. Ergo videtur quod oporteat in una perſona ſignificare plures relationes, quibus ad alteram referatur, ſicut in una eſſentia plures perſonas. Ergo ſicut in divinis non tantum ponimus eſſentiam, ſed etiam perſonas, quia invenimus plures perſonas in una eſſentia; ita oportet ponere etiam relationes.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod apud omnes catholicos certum eſt relationes eſſe in divinis. Sed in poſitione relationum inveniuntur diverſæ doctorum ſententiæ.

Quidam dixerunt, * ut Porretani, quod relationes in divinis ſunt tantum aſſiſtentes. Quidam vero dixerunt, quod relationes in divinis ſunt ipſæ perſonæ; & quod aliquando in abſtracto ſignificantur, hoc eſt ſolum propter modum loquendi; ſicut dicimus, Rogo benignitatem tuam, id eſt te benignum: & ſimiliter reſolvendæ ſunt omnes illæ locutiones in quibus relationes, vel proprietates in abſtracto dicuntur. Alii dicunt, quod relationes ſunt perſonæ, & ſunt in perſonis etiam ſecundum veritatem rei, & non ſolum quantum ad modum loquendi: & omnes iſti ſecundum aliquid verum dixerunt. Sed tamen ultima opinio continet totam veritatem.

Et ad huius intellectum ſciendum eſt, quod, ut ſupra dictum eſt [diſt. VIII. q. IV. art. 3.] in relatione, ſicut in omnibus accidentibus, eſt duo conſiderare, ſcilicet eſſe ſuum, ſecundum quod in ſubiecto fundatur, ſecundum quod ponit aliquid in ipſo, prout eſt accidens; & rationem ſuam, ſecundum quam ad aliud refertur, ex qua in genere determinato collocatur; & ex hac ratione non habet quod ponat aliquid in eo de quo dicitur; ſicut omnes aliæ formæ abſolutæ ex ipſa ſua ratione habent quod aliquid in eo de quo dicuntur, ponant. Et ideo inveniuntur quædam relationes nihil ponentes in eo de quo dicuntur; & hoc attendentes quidam Philoſophi dixerunt, quod relatio non eſt aliquod unum genus entium, nec eſt aliquid in rerum natura; ſed eſt tantum quidam reſpectus reſperſus in omnibus entibus, & quod relationes ſunt de intentionibus ſecundis, quæ non habent eſſe niſi in anima. Cui etiam Porretanorum opinio conſentire videtur. Sed hoc falſum eſt: quia nihil quod eſt ens tantum in anima, in genere determinato collocatur. Unde diſtinguendum eſt inter relationes. Quædam enim ſunt quæ habent aliquid in re, ſupra quod eſſe eorum fundatur, ſicut æqualitas fundatur ſupra quantitatem; & huiuſmodi relationes aliquid realiter in re ſunt. Quædam vero ſunt quæ non habent fundamentum in re de qua dicuntur, ſicut dextrum, & ſiniſtrum in illis in quibus non ſunt determinatæ iſtæ poſitiones ſecundum naturam, ſicut in partibus animalis. Ibi enim, ſcilicet in animali, iſtæ relationes realiter ſunt, quia fundantur in diverſis virtutibus determinatarum partium; ſed in aliis non ſunt niſi ſecundum rationem habitudinis unius ad alterum; & ideo dicuntur relationes rationis. Et hoc contingit quatuor modis, ſcilicet quod ſint relationes rationis, & non rei. Uno modo, ut dictum eſt [in hoc artic. paulo ſup.] quando relatio non habet aliquid in rei natura ſupra quod fundetur: & inde eſt quod quandoque contingit quod relatio realiter eſt in uno, & non in altero: quia in uno habet motum quemdam, ſupra quem fundatur, quem non habet in alio; ſicut eſt in omnibus illis relationibus, quibus Deus ad creaturam refertur: quæ quidem realiter ſunt in creatura, & non in Deo. Secundo modo quando relatio non habet aliquam realem diverſitatem inter extrema, ſicut relatio identitatis; & ideo

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Nempe Gilberti Porretani Pictavienſis Epiſcopi ſequaces.

& ideo hoc nihil ponit ſecundum rem, ſed ſolum ſecundum rationem, ut cum dicitur idem eidem idem. Tertio modo quando deſignatur relatio aliqua entis ad non ens, ut cum dicitur, quod nos ſumus priores illis qui futuri ſunt: iſta enim prioritas, non eſt aliqua relatio ſecundum rem, ſed ſolum ſecundum rationem: quia relatio realis exigit utrumque extremorum in actu. Quarto modo quando ponitur relatio relationis: ipſa enim relatio per ſeipſam refertur, & non per aliam relationem. Unde in creaturis paternitas non coniungitur ſubiecto per aliquam relationem mediam. Et hos ultimos duos modos ponit Avicenna (tract. III. Metaph. cap. x.) Primi duo poſſunt etiam extrahi ex verbis Philoſophi [V. Metaph. text. x.] Cum igitur iſtæ relationes, paternitas, & filiatio, habeant fundamentum aliquod in re, ſcilicet ipſam naturam, quæ communicatur ſecundum communicationem naturæ, conſtat quod ſunt realiter in Deo; & propter ſimplicitatem ſunt idem quod perſonæ in quibus ſunt, & propter veritatem relationum oportet quod alio modo ſignificentur. Primi igitur attendentes in relationibus ſolum id quod ad alterum eſt, & non fundamentum quod habent in re, dixerunt, relationes aſſiſtentes eſſe, quaſi ex habitudine alterius advenientes. Secundi attendentes fundamentum rei, & ſimplicitatem divinam, dixerunt, quod relationes non ſunt in perſonis, ſed ſunt ipſæ perſonæ. Tertii autem conſiderantes utrumque, dixerunt, quod ſunt in perſonis propter veram rationem relationis, & quod tamen ſunt perſonæ propter ſimplicitatem; ſicut Deitas eſt in Deo, & tamen eſt Deus.

Ad primum igitur dicendum, quod dictum Boetii intelligitur de *ad aliquid*, prout ad alterum eſt: ſic enim non prædicat aliquid in re de qua dicitur, ſed ponit aliquid extra; ſed tamen aliquæ relationes, quantum ad eſſe ſuum, aliquid in re de qua dicuntur ponunt.

Ad ſecundum dicendum, quod in relatione identitatis duo eſt conſiderare, ſcilicet illud reſpectu cuius dicitur identitas, ſcilicet ipſa eſſentia, ſicut æqualitas reſpectu quantitatis; & id cuius eſt identitas, quod dicitur idem ſecundum unam eſſentiam, ſicut æquale, quod habet unam quantitatem. Et quia etiam unum numero eſt eſſentia quam Pater Filio communicat, ideo ſimilitudo eſt harum relationum cum relatione identitatis, quantum ad id cuius reſpectu dicuntur; ſed non eſt quantum ad ea quæ invicem referuntur ſecundum illud. Unde etiam Filius non dicitur idem Patri maſculine, ſed neutraliter.

Ad tertium dicendum, quod quandocumque aliquid quod eſt de ratione rei, tollitur, oportet quod ipſa res auferatur, ſicut remoto rationali deſtruitur homo. Ad rationem autem relationis quæ habet fundamentum in re, duo concurrunt, ſcilicet fundamentum rei, quod eſt quantitas, quæ eſt cauſa huius relationis: eſt etiam aliud de ratione eius, ſcilicet reſpectus ad alterum: & utroque modo contingit in realibus relationibus deſtrui relationem: vel per deſtructionem quantitatis, unde ad hanc mutationem quantitatis ſequitur per accidens mutatio relationis: vel etiam ſecundum quod ceſſat reſpectus ad alterum, remoto illo ad quod referebatur; & tunc relatio ceſſat, nulla mutatione facta in ipſa. Unde in illis in quibus non eſt relatio niſi ſecundum hunc reſpectum, veniunt, & recedunt relationes ſine aliqua mutatione eius quod refertur.

Ad quartum dicendum, quod relatio realiter eſt idem quod eſſentia, ſed differunt ſolum ratione, ſicut etiam bonitas ab eſſentia; & ex illa ratione relatio habet quod diſtinguat in divinis, quod non convenit eſſentiæ.

Ad quintum dicendum, quod etiam perſonæ divinæ ſeipſis diſtinguuntur, inquantum perſonæ ſecundum rem ſunt ipſæ relationes. Sed ſicut perſona, quantum ad modum ſignificandi, non eſt idem quod relatio; ita etiam ſeipſis non diſtinguuntur, ſed relationibus; ſicut Deus per ſeipſum eſt Deus, quamvis Deitate ſit Deus, quia ipſe eſt ſua Deitas.

ARTICULUS II.

Utrum relationes originis diſtinguant hypoſtaſes.

De pot. qu. VIII. *art.* 3. *&* I. *P. qu.* XL. *art.* 2.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod relationes originis non diſtinguant hypoſtaſes. Quod enim ſecundum intellectum ſequitur ſubſtantiam, non poteſt eſſe principium alicuius diſtinctionis in ſubſtantiis. Sed relatio eſt de aſſequentibus ſubſtantiam in Deo, ſaltem ſecundum intellectum, ſicut bonitas, & ſapientia, ut

dicit Damaſcenus. Cum igitur hypoſtaſis ſit ſubſtantia, videtur quod diſtinctionem hypoſtaſum relatio non facit.

2. Præterea. Ordo diſtinguentium debet reſpondere ordini diſtinctionum. Sed inter omnes diſtinctiones rerum, prima eſt diſtinctio divinarum perſonarum, cum ſit proceſſio perſonarum cauſa proceſſionis creaturarum, ut ſupra [diſt. XIV. q. I. art. I.] habitum eſt. Ergo videtur quod cum primum in entibus ſit ſubſtantia, quod principium illius diſtinctionis non ſit relatio, ſed ſubſtantia.

3. Item. Relatio non habet virtutem diſtinguendi, niſi ſecundum quod habet oppoſitionis rationem. Sed rationem oppoſitionis non habet niſi ſecundum quod ad alterum eſt. Ergo non diſtinguit niſi ſecundum quod ad alterum eſt. Sed ſecundum quod ad alterum eſt, non habet relatio quod ſit res aliqua, vel ſubſtantia, vel hypoſtaſis. Ergo relatio non poterit facere diſtinctionem realem hypoſtaſum.

4. Præterea. Cum multæ ſint aliæ relationes, quam relationes originis, quare ſecundum eas tantum divinæ perſonæ diſtinguuntur? Quia in divinis eſt invenire etiam æqualitatem, & ſimilitudinem, & huiuſmodi, quæ relationes quædam ſunt. Unde ſi iſtæ non diſtinguunt, videtur eadem ratione quod nec illæ.

Contra. Minimæ diſtinctioni debet reſpondere pro principio illud quod minimum habet de ente, & quod minimam compoſitionem facit. Sed inter omnia alia relatio eſt debilioris eſſe, ut dicit Commentator X. Metaph. [text. XIX.] adeo quod quidam reputaverunt eam eſſe de intentionibus ſecundis, ut dictum eſt (artic. antec.) Ergo videtur quod maxime competat ad diſtinctionem perſonarum.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod quidam dicunt, quod principium diſtinctionis hypoſtaſum divinarum non eſt relatio, immo hypoſtaſes ſeipſis diſtinguuntur per ſolam originem; relationes autem manifeſtant diſtinctionem: ſicut in creaturis proprietates non faciunt differre ſecundum numerum; immo talis differentia cauſatur ex diviſione materiæ, ſed proprietates tantum manifeſtant eam. Sed hoc non poteſt eſſe: quia quæ ſeipſis diſtinguuntur, ex ſeipſis habent aliquam rationem diſtinctionis, ſicut ſubſtantia diſtinguitur a quantitate per id quod eſt in intellectu utriuſque, quod eſt eſſe ſubſiſtens, & eſſe menſuram, & huiuſmodi. Si autem conſiderentur duæ hypoſtaſes, hypoſtaſis, inquantum hypoſtaſis, non habet in intellectu ſuo unde ab alia diſtinguatur, cum utraque ſit hypoſtaſis. Ergo oportet quod hoc habeat inquantum eſt hypoſtaſis per aliquam determinationem in ipſa, vel ſecundum determinatam materiam, ſicut in creaturis, quod non poteſt eſſe in Deo, vel ſecundum aliquid aliud. Si autem dicatur, quod hæc eſt ſola origo per quam determinate efficitur hæc hypoſtaſis; aut per originem intelligitur ipſa relatio originis, & hoc eſt quod ponimus; aut origo ſignificatur per modum operationis, & ſic nullo modo habet quod diſtinguat hypoſtaſes; immo quod ſit ab hypoſtaſi diſtincta: quia omnis operatio eſt individuorum diſtinctorum, ſecundum Philoſophum (II. Metaph. in prolog.) Et ideo dicimus, quod nihil aliud eſt principium diſtinctionis in divinis, niſi relatio. Cuius ratio eſt, quia omnis diſtinctio, vel diviſio eſt vel per quantitatem, vel per formam, ſecundum Philoſophum V. Metaph. (text. I.) Secundum quantitatem, vel materiam, diviſio in divinis non eſt, cum non ſit ibi quantitas, & materia. Omnis autem diſtinctionis formalis principium eſt aliqua oppoſitio, ut largo modo ſumatur oppoſitio, ſecundum quod etiam imperfectum, & perfectum opponuntur, inquantum in uno eſt negatio, vel privatio alterius. In omnibus autem oppoſitionibus alterum eſt ut perfectum, alterum ut imperfectum, præter relationem: quod patet per ſe in affirmatione, & negatione, & privatione, & habitu. Patet etiam in contrarietate: quia ſecundum Philoſophum I. Phyſicor. (text. XLIX.) ſemper alterum contrariorum eſt ſicut nobilius, & alterum ſicut vilius, & ſicut privatio; ut album, & nigrum, frigidum, & calidum, & huiuſmodi omnia: & ideo nulla talis diſtinctio poteſt eſſe in divinis, ubi eſt omnimoda perfectio. In relativis autem neutrum eſt ſicut privatio alterius, vel defectum aliquem importans. Cuius ratio eſt, quia in relativis non eſt oppoſitio ſecundum id quod relativum in aliquo eſt; ſed ſecundum id quod ad aliud dicitur. Unde quamvis una relatio habeat annexam negationem alterius relationis in eodem ſuppoſito, non tamen iſta negatio importat aliquem defectum, quia defectus non eſt niſi ſecundum aliquid quod in aliquo natum eſt eſſe: unde cum id quod habet oppoſitionem re-

relativam ad ipſum, ſecundum rationem oppoſitionis non ponat aliquid, ſed ad aliquid, non ſequitur imperfectio, vel defectus; & ideo ſola talis oppoſitio competit diſtinctioni perſonarum.

Ad primum igitur dicendum, quod relatio divina habet aliquid inquantum eſt relatio, & aliquid inquantum eſt divina: inquantum enim divina, habet quod ſit ſubſiſtens hypoſtaſis, quia ibi nihil eſt accidens, nec aliqua forma inhærens non ſubſiſtens: unde quamvis ex hoc quod eſt relatio, non habeat quod diſtinguat hypoſtaſim, quia ſic omnis relatio hoc faceret; tamen habet hoc inquantum eſt relatio divina: ſic enim non (*a*) ſequitur ſubſtantiam, immo eſt ipſa ſubſtantia.

Ad ſecundum dicendum, quod ordo diſtinctionis poteſt dupliciter conſiderari: vel quantum ad quantitatem diſtinctionis, vel quantum ad dignitatem, & cauſalitatem. Si quantum ad quantitatem diſtinctionis, ſic diſtinctio divinarum hypoſtaſum eſt minima diſtinctio realis, quæ poſſit eſſe, ut ſupra habitum eſt (In corp. art.) & ideo tali diſtinctioni competit ens minimum, ſcilicet relatio. Sed quantum ad ordinem dignitatis, & cauſalitatis, illa diſtinctio excellit omnes diſtinctiones; & ſimiliter relatio quæ eſt principium diſtinctionis, dignitate excellit omne diſtinguens quod eſt in creaturis: non quidem ex hoc quod eſt relatio, ſed ex hoc quod eſt relatio divina. Excellit etiam cauſalitate, quia ex proceſſione perſonarum divinarum diſtinctarum cauſatur omnis creaturarum proceſſio, & multiplicatio, ut ſupra habitum eſt [diſt. XIV. q. I. art. I.]

Ad tertium dicendum, quod quamvis relationi ex hoc quod ad alterum dicitur, non debeatur quod ſit res quædam, eſt tamen res aliqua, ſecundum quod habet fundamentum in eo quod refertur; & ex hoc ulterius habet, inquantum eſt divina, quod ſit hypoſtaſis, vel ſubſtantia: & ideo facit realem hypoſtaſum diſtinctionem: ſicut ſapientia ex hoc quod eſt ſapientia, non habet quod ſit ſubſtantia; & tamen quia ſapientia divina eſt ſubſtantia, Deus ſubſtantialiter eſt ſapiens.

Et ideo conſiderandum eſt, quod ubi eſt relatio ſecundum habitudinem tantum, & non ſecundum aliquod eſſe naturale, ibi non requiritur diſtinctio ſuppoſitorum ſecundum rem, ſed ſolum ſecundum rationem, ut cum dicitur idem eidem idem. Quando autem eſt ibi relatio non ſolum ſecundum habitudinem, ſed ſecundum eſſe naturale, requiritur diſtinctio ſuppoſitorum etiam realiter, ut æqualis æquali æqualis. Sed ubi ipſa relatio non tantum eſt realiter, ſed etiam eſt ipſa ſubſtantia relati, ibi non tantum requirit, ſed facit etiam ſuppoſitorum diſtinctionem.

Ad quartum dicendum, quod quia relatio non habet eſſe naturale, niſi ex hoc quod habet fundamentum in re, & ex hoc collocatur in genere; inde eſt quod differentiæ relationum eſſentiales ſumuntur ſecundum differentias aliorum entium; ut patet ex Philoſopho V. Metaph. (text. XX.) ubi dicit, quod quædam fundantur ſupra quantitatem, & quædam ſupra actionem, & ſic de aliis. Inde eſt quod ſecundum ordinem eorum in quibus fundantur relationes, eſt etiam ordo relationum. Sicut ergo videmus in his quæ diſtinguuntur per eſſentiam, quod principia ſubſtantiæ ſunt diſtinguentia, ut materia, & forma, & aliæ res accidentales ſunt ſigna manifeſtantia diſtinctionem; ita eſt in his quæ diſtinguuntur per relationem, quod relationes quæ fundantur ſupra naturam rei, ſunt diſtinguentia, & aliæ relationes ſunt ſigna diſtinctionis. Relationes autem habentes fundamentum in natura rei, ſunt relationes originis: paternitas enim fundatur in communicatione naturæ; & ideo ſancti ponunt, quod paternitate, & filiatione Pater, & Filius diſtinguuntur: ſed æqualitas, & ſimilitudo demonſtrant diſtinctionem. Unde Hilarius ſupra (diſt. XXV.) per ſimilitudinem divinarum perſonarum diſtinctionem probavit.

ARTICULUS III.

Utrum notiones ſint tantum quinque.

I. P. q. XXXII. *art.* 3.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod non ſint tantum quinque notiones. Quod enim innaſcitur alicui ex ſola habitudine alterius ad ipſum, multiplicatur ſecundum multitudinem eorum quæ ad ipſum comparantur: quia ad multiplicitatem cauſæ ſequitur pluralitas in effectu. Sed relationes innaſcuntur ex ſola habitudine alterius ad aliquem. Ergo tot erunt relationes in Deo, quot ſunt creaturæ quæ comparationem ad ipſum habent.

2. Præterea. In Deo fuerunt ab æterno, ſe-

(a) *Al.* aſſequitur.

ſecundum Auguſtinum, rationes rerum creandarum, quæ non differunt ab invicem, niſi relationibus ſecundum reſpectum ad creaturam. Ergo videtur quod quot ſunt creaturæ, quarum rationes ſunt in Deo, tot ſunt ibi etiam relationes.

3. Item. Divinæ perſonæ non tantum comparantur ad invicem ſecundum naturam quam una ab alia accipit, ſed etiam ſecundum alia attributa. Sed in omnibus illis comparationibus intelliguntur aliquæ relationes vel æqualitatis, vel ſimilitudinis. Ergo videtur quod tot ſint relationes, quot ſunt ibi attributa.

4. Præterea. Ex omni operatione innaſcitur aliqua operantis relatio ad id circa quod eſt operatio. Sed in Deo ſecundum rationem diſtinguuntur plures operationes, ut eſt velle, intelligere, & huiuſmodi. Ergo ſicut operationem generationis conſequuntur ſecundum intellectum relationes originis, ita & ad alias operationes conſequentur aliæ relationes, ſicut intelligentis ad intellectum, & volentis ad volitum; & ita multiplicabuntur relationes ſecundum numerum operationum.

5. Item. Sicut Pater, & Filius conveniunt in hoc quod comparantur ad Spiritum ſanctum ut principium; ita Filius, & Spiritus ſanctus conveniunt in hoc quod comparantur ad Patrem ſicut ad principium. Sed communis ſpiratio eſt quædam relatio conveniens Patri & Filio. Ergo eſſe a Patre erit alia relatio communis Filio, & Spiritui ſancto; & ita ſunt plures quam quinque.

6. E contra videtur quod ſint pauciores: quia, ut dictum eſt (artic. præc.) proprietates ſunt ſubſiſtentes perſonæ. Ergo ſunt ibi proprietates tot, quot ſunt perſonæ ſubſiſtentes. Sed perſonæ ſubſiſtentes non ſunt niſi tres. Ergo proprietates non ſunt niſi tres.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod notionis, proprietatis, & relationis differentia poteſt tripliciter aſſignari. Primo quantum ad rationem ſignificationis: & ſic ſciendum eſt, quod paternitas dicitur relatio, ſecundum quod ad Filium refertur; dicitur autem proprietas, inquantum ſoli Patri convenit; dicitur notio, inquantum eſt, principium formale innoteſcendi Patrem. Secundo quantum ad ordinem intelligendi: quia cum nihil poſſit eſſe principium innoteſcendi aliquid, niſi ſit ſibi proprium, intellectum notionis præcedit intellectus proprietatis. Et quia proprietas non convenit niſi rei diſtinctæ ab aliis, & diſtinctio in divinis non eſt niſi per oppoſitionem relationis; intellectum proprietatis in divinis præcedit intellectus relationis. Tertio quantum ad numerum: quia notiones ſunt quinque, ſcilicet paternitas, filiatio, proceſſio, innaſcibilitas, communis ſpiratio. Harum autem quatuor tantum ſunt proprietates, quæ uni perſonæ tantum conveniunt, ſcilicet paternitas, innaſcibilitas, quæ conveniunt tantum Patri; filiatio quæ convenit tantum Filio; proceſſio, quæ convenit tantum Spiritui ſancto. Communis autem ſpiratio non poteſt dici proprietas ſimpliciter, quia convenit duabus perſonis; ſed ſecundum quid, ſecundum quod aliquid dicitur eſſe proprium ad aliquid: eſt enim proprium Patris, & Filii reſpectu Spiritus ſancti. Harum etiam notionum quatuor ſunt tantum relationes, ſcilicet paternitas, filiatio, proceſſio, communis ſpiratio: innaſcibilitas enim non proprie dicitur relatio, niſi per reductionem, ſecundum quod negatio reducitur ad genus affirmationis, ut non homo ad genus hominis. Harum autem proprietatum, vel notionum, vel relationum, tres tantum ſunt perſonales, ſcilicet conſtituentes perſonas: unde habent quaſi actum differentiæ conſtitutivæ, ſcilicet paternitas, filiatio, proceſſio. Aliæ duæ ſunt proprietates perſonæ, ſed non perſonales. Harum autem notionum quinque ſufficientia ſic patet. Ad hoc enim quod aliquid dicatur notio perſonæ, tria requiruntur. Primo quod ad originem pertineat, quia relationibus originis perſonæ diſtinguuntur. Secundo quod pertineat ad dignitatem, quia perſona eſt hypoſtaſis diſtincta proprietate ad dignitatem pertinente. Tertio quod dicat aliquid ſpeciale, quia commune non eſt ſufficiens principium innoteſcendi. Dico igitur, quod pertinens ad originem poteſt ſignificari vel affirmative, vel negative. Si affirmative, vel dicetur ſecundum rationem principii, ut a quo alius, vel ſecundum rationem eius quod eſt a principio, ut qui ab alio. Utrumque iſtorum dicit originem in communi: unde neutrum poteſt eſſe notio. Oportet ergo quod determinetur ſecundum ſpecialem modum originis, qui non eſt niſi dupliciter, ut ſupra probatum eſt (diſt. XIII. qu. 1. art. 2.) ſcilicet per modum naturæ, & per modum amoris; & ſecundum utrumque habemus duas relationes: unam quæ deſignat rationem principii, & alteram quæ deſignat rationem eius quod eſt

eſt a principio; & ſic ſunt quatuor rationes, ſcilicet paternitas, & filiatio quantum ad modum originis naturæ; proceſſio, & communis ſpiratio quantum ad modum originis amoris. Si ſignificatur negative, vel negatur ratio principii, vel ratio eius quod eſt a principio. Si negatur ratio principii, non eſt ad dignitatem pertinens, & ideo non poteſt eſſe notio Spiritus ſancti, nec eſſe principium alicuius perſonæ divinæ. Si negatur ratio eius quod eſt a principio; aut in ſpeciali, aut in generali. Si in ſpeciali, non poteſt eſſe notio: quia quanto affirmatio eſt magis ſpecialis, tanto (a) notio oppoſita eſt magis communis, ſicut non homo eſt magis commune quam non animal: quia omne non animal eſt non homo; ſed non convertitur. Si in generali, ſic erit negatio ſpecialis, & ad dignitatem pertinens: unde faciet notionem Patris, quæ eſt innaſcibilitas, quæ ſignificat non eſſe ab alio, ſecundum quod eſt proprietas Patris. Quare autem dicatur innaſcibilitas per privationem nativitatis, ſpecialiter infra dicetur (diſt. XXVIII. q. I. art. I.)

Ad primum igitur dicendum, quod relationes illæ quæ ſignificantur in Deo ex habitudine creaturarum ad ipſum, nihil realiter ponunt in Deo, ut ex prædictis (hac quæſt. art. I.) patet; & ideo non ſequitur quod ſecundum hoc in infinitum multiplicentur relationes realiter in Deo exiſtentes.

Ad ſecundum dicendum, quod relationes illæ ſecundum quas attenditur diſtinctio idearum, non ſunt fundatæ in eſſe divino, ſed in intellectu eius: unde realiter non habent eſſe in Deo, ſed ſolum ſunt intellectæ ab ipſo, ſicut forma aſini, & forma equi, & huiuſmodi; & non ſicut bonitas, & ſapientia in ipſo habent eſſe.

Ad tertium dicendum, quod æqualitas, & ſimilitudo non addunt aliquam relationem realem ſuper paternitatem, & filiationem: & ratio huius infra dicetur XXXI. diſt. (qu. I. art. I.)

Ad quartum dicendum, quod relationes quibus non ſubeſt aliqua realis diſtinctio in re quæ refertur, non eſt relatio realis. Unde quandocumque aliqua operatio reflectitur in ſuppoſitum operans, ex reali operatione non innaſcitur aliqua realis relatio, ſed rationis tantum; & ideo cum dicitur, quod Deus, vel anima intelligit ſe, non importatur ibi aliqua realis relatio, ſed rationis tantum.

Ad quintum dicendum, quod eſſe ab aliquo, non dicit determinatum modum originis; & ideo non dicit ſpecialem notionem, ſed ſalvatur in duabus notionibus, ſcilicet filiatione, & proceſſione, cum quibus non ponit in numerum, ſicut nec aliquod commune cum propriis, quæ ſub eo continentur; ſed communis ſpiratio dicit determinatum modum originis, ſecundum quam Pater, & Filius ſunt principium Spiritus ſancti; & ideo dicit ſpecialem notionem.

Ad ſextum dicendum, quod qualibet proprietas in divinis, & quidquid eſt ibi, eſt ſubſiſtens; non tamen oportet quod ſint tot res ſubſiſtentes, quot ſunt proprietates; ſed quot oppoſitio exigit realiter diſtinguens. Unde ſicut in Deo bonitas, & ſapientia eſt ſubſiſtens, non tamen alia, & alia res eſt ſubſiſtens, quia non habent oppoſitionem; ita etiam communis ſpiratio eſt ſubſiſtens, non tamen eſt alia, & alia res ſubſiſtens, quam paternitas, & filiatio, quia non habent oppoſitionem ad eam: unde in una re ſubſiſtente cum utroque eſſe poteſt. Nec tamen conſtituit perſonam in qua eſt, quia præſupponit ſecundum ordinem naturæ paternitatem, & filiationem, ſicut & proceſſio præſupponit generationem; & ideo non eſt perſonalis notio: & ſimiliter (b) innaſcibilitas, cum non habeat oppoſitionem ad paternitatem, in eadem re ſubſiſtente eſſe poteſt: & quia negatio importata conſequitur ſecundum intellectum in ea poſitionem principii, ideo non conſtituit perſonam, ſed eſt in perſona conſtituta per paternitatem.

EXPOSITIO TEXTUS.

Nihil quidem ſecundum accidens dicitur. Videtur ratio hæc non valere: quia multa ſunt accidentia inſeparabilia, quæ ſemper conſequuntur ſubiectum inamiſſibiliter. Ad quod dicendum, quod omne ſubiectum accidentis poteſt intelligi ſine accidente, quamvis quandoque accidens inſeparabiliter ſequatur ſubiectum; & ideo, quia ipſum ſuppoſitum relationis non poteſt intelligi ſine relatione, cum ipſa relatio ſit ſuppoſitum ſubſiſtens, non poteſt eſſe accidens. In omni enim accidente quod advenit, eſt quædam compoſitio ſubiecti ad accidens, propter quod ſine eo intelligi poteſt: & ubi eſt compoſitio, eſt mutabilitas quantum ad naturam compoſitionis: quia

(a) *Forte* negatio. (b) *Al.* nec innaſcibilitas.

quia omne quod compoſitum eſt, diviſibile eſt, niſi aliqua cauſa impediatur.

Item. *Omnes enim homines filii Dei ſunt factura*, ideſt ereatione; non tamen omnis creatura habet nomen filiationis, ſed ſolum illa quæ ad imaginem eſt. Vel melius. Homo dicitur filius factura etiam per adoptionem, quia cum prius non eſſet filius, factus eſt filius; & non habet hoc ex origine nativitatis ſuæ, quod ſit filius Dei, ſicut habet æternus Filius. Et hæc expoſitio conſonat ſequentibus. De hac filiatione adoptionis dicetur in III. (diſt. x. qu. III. art. 1.)

Nec quidquam (a) *proprie; niſi Filius*. Hoc dicit, quia filiatio eſt tota ſubſtantia ipſius: unde eſſentia divina non excluditur, quia eſſentia divina in Filio eſt filiatio. *Origine, non adoptione*. Hoc eſt contra Neſtorium, & Photinum, qui dicebant, aliam eſſe perſonam Dei, & hominis: & ita ſequitur quod filius hominis non ſit Filius Dei naturaliter, ſed per adoptionem. *Veritate, non nuncupatione*. Contra Sabellium, qui dixit his nominibus, *Pater*, & *Filius*, nullam diſtinctionem in re ſubiacere. *Nativitate, non creatione*. Contra Arium, qui dixit Dei Filium creaturam. Alia patent ex his quæ dicta ſunt de Spiritu ſancto [diſt. XVIII. q. I. art. 2.]

DISTINCTIO XXVII.

An eaſdem proprietates aſſignent Auguſtinus, & Hilarius; & an iſtæ ſint quæ dicuntur paternitas, & filiatio, & proceſſio.

HIc quæri poteſt, utrum proprietates, quas Hilarius ſupra (diſt. XXVI.) aſſignavit, ſcilicet quod Pater ſemper eſt Pater, & Filius ſemper eſt Filius, ſint illæ eædem proprietates quas Auguſtinus ſuperius (ead. diſt.) diſtinxit, dicens, proprium eſſe Patris quod genuit Filium, & proprium Filii quod genitus eſt a Patre, & Spiritus ſancti quod ab utroque procedit: ac deinde utrum & iſtæ ſint illæ quæ dicuntur paternitas filiatio, & proceſſio. Videtur quod non ſint eædem proprietates quas ponit Hilarius, & illæ quas ponit Auguſtinus. Si enim eædem ſunt, idem eſt ergo Patri eſſe Patrem, & genuiſſe Filium, quod utique quidam concedunt. Si autem hoc eſt, cui ergo convenit ut ſit Pater, ei convenit genuiſſe Filium. Natura ergo divina ſi Pater eſt, genuit Filium. Si vero non genuit, Pater non eſt. Sed quis audeat dicere, aut quod ipſa genuit Filium, aut quod ipſa Pater non ſit? Si autem ipſa Pater eſt, nec Filium genuit; non eſt ergo idem dicere aliquid eſſe Patrem, & gignere Filium. Et ita non videbitur una eademque eſſe proprietas.

Reſponſio, ubi oſtendit eaſdem eſſe proprietates.

AD quod ſine præiudicio aliorum dicimus, quod eaſdem proprietates notavit uterque, licet diverſis verbis. Quod enim Hilarius (XII. de Trinit. circa med.) ait, ita intelligi debet. Proprium Patris eſt quod ſemper Pater eſt; ideſt, proprietas Patris eſt, qua ſemper Pater eſt. Semper vero Pater eſt, quia ſemper genuit Filium. Ita & proprium Filii eſt quod ſemper Filius eſt; ideſt, proprietas Filii eſt, qua ſemper Filius eſt. Filius vero ſemper eſt, quia ſemper genitus eſt. Ergo proprietas, qua Pater, Pater eſt, eſt quia ſemper genuit. Et hæc eadem dicitur paternitas, vel generatio. Et proprietas qua Filius ſemper eſt Filius, eſt quia ſemper genitus eſt a Patre; & hæc eadem dicitur filiatio, vel genitura, vel nativitas, vel origo, vel naſcibilitas. Sic & proprietas qua Spiritus ſanctus eſt Spiritus ſanctus, vel donum, eſt quia procedit ab utroque; & hæc eadem dicitur proceſſio. In præmiſſis ergo locutionibus eædem ſignificatæ ſunt proprietates.

Quo-

(a) Forte *ipſe* ut in textu.

Quomodo non eſt omnino idem dicere eſſe Patrem, & genuiſſe, vel habere Filium, & ita de aliis.

NEc tamen videtur nobis omnino eſſe idem dicere aliquid eſſe Patrem, & genuiſſe Filium, vel aliquid eſſe Filium, & habere Patrem, vel eſſe Spiritum ſanctum, & procedere ab utroque: alioquin Pater non eſſet nomen hypoſtaſis, ideſt perſonæ, ſed proprietatis tantum: ſimiliter Filius, & Spiritus ſanctus: & ita non per tria nomina ſignificarentur tres perſonæ. Ideoque dicimus, quia Patris nomen non tantum relationem notat; ſed etiam hypoſtaſim, ideſt ſubſiſtentiam, ſignificat; ita & Filius, & Spiritus ſanctus.

Relationum vero vocabula ſunt paternitas, filiatio, proceſſio, nec perſonam ſignificant.

RElationum vero vocabula, ſcilicet paternitas, filiatio, proceſſio, vel gignere, gigni, procedere, ipſas tantum relationes, non hypoſtaſes ſignificant, ſive habere Filium, & habere Patrem: ut verbi gratia, cum dicimus, Deus eſt Pater, nomine Patris & relationem (1) notamus, & divinam hypoſtaſim ſignificamus, ut ſit intelligentia talis. Deus, vel divina eſſentia, eſt Pater, ideſt ille qui genuit, ideſt hypoſtaſis, quæ habet Filium. Similiter Deus eſt Filius, ideſt hypoſtaſis genita, vel habens Patrem. Ita etiam Deus eſt Spiritus ſanctus, ideſt hypoſtaſis procedens ab utroque, ſive ille qui procedit. Cum vero nomina relationum ponimus in prædicatis, notiones ipſas tantum ſignificamus, non hypoſtaſes; ut cum dicimus, Deus genuit, ideſt habet Filium; & Deus genitus eſt, ideſt habet Patrem. Et tunc oportet intelligi in ſubiectis hypoſtaſes tantum, quæ illis proprietatibus determinantur, non eſſentiam.

Quod proprietates determinant hypoſtaſes, non ſubſtantiam, ideſt naturam.

ILlæ enim proprietates ſingulæ ſingulis proprie conveniunt perſonis, & per eas perſonæ determinantur, & a ſe invicem differunt, ſed a ſe non ſecedunt. Unde Ioannes Damaſcenus (Lib. III. Fid. orth. cap. VI.) „ Non differunt ab invicem hypoſtaſes ſecundum ſubſtantiam, ſed ſecundum characteriſtica idiomata, ideſt determinativas proprietates. Characteriſtica vero, ideſt determinativa, „ ſunt hypoſtaſeon, & non naturæ, etenim hypoſtaſes determinant. “ Item: „ Eſſe quidem intemporaliter, & æternaliter dicimus divinam Verbi hypoſtaſim, „ ſimplicem, omnia habentem quæ habet Pater, ut eius homouſion, ideſt conſubſtantialem, nativitatis modo, & habitudine a paternali hypoſtaſi differentem, numquam vero a paternali hypoſtaſi ſecedentem. “ Idem, apertius exprimens perſonales proprietates, in eodem ait: „ Differentiam hypoſtaſeon, ideſt „ perſonarum, in tribus proprietatibus, ideſt paternali, & filiali, & proceſſibili, „ recognoſcimus. Inſeceſſibiles autem ipſas hypoſtaſes, & indiſtabiles invicem, „ & unitas quidem inconfuſibiliter. Tres enim ſunt, etſi unitæ; diviſæ autem indiſtanter. Etenim ſingula perfecta eſt hypoſtaſis, & propriam proprietatem, ſcilicet exiſtentiæ modum proprium, poſſidet; ſed unitæ ſunt ſubſtantia, & non „ diſtant, neque ſecedunt a paternali hypoſtaſi. “ Ecce hic habes diſtinctas tres illas proprietates, quæ ſupra diverſis ſignificatæ ſunt modis.

Quod ſunt alia nomina perſonarum eaſdem proprietates notantia, ſcilicet genitus, genitor, verbum, imago.

HIc non eſt prætermittendum, quod ſicut Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus, nomina perſonarum ſunt, & proprietates perſonales deſignant; ita etiam

(1) *Al.* nominamus.

ſunt & alia nomina perſonarum, ideſt quæ ipſas perſonas ſignificant, & earum proprietates denotant, & eaſdem quas & nomina prædicta, unde & relative dicuntur, ſcilicet genitor, genitus, verbum, imago. Unde Auguſtinus in V. Lib. de Trinit. (cap. VII.) ait: „ Videndum eſt, hoc ſignificari cum dicitur genitus, quod ſignificatur cum dicitur Filius. Ideo enim Filius, quia genitus ; & „ quia Filius, utique genitus. Sicut autem Filius ad Patrem, ſic genitus ad genitorem refertur; & ſicut Pater ad Filium, ita genitor ad genitum. “ Idem in VI. Lib. de Trinit. (cap. II.) „ Verbum quidem ſolus Filius accipitur, non ſimul Pater, & Filius, tamquam ambo ſint unum verbum. Sic enim verbum „ dicitur quomodo imago. Non autem Pater, & Filius ſimul ambo imago, ſed „ Filius ſolus eſt imago Patris, quemadmodum & Filius. “ Idem in VII. Libr. de Trinit. (cap. III.) „ Verbum, ſecundum quod ſapientia eſt, & eſſentia, „ hoc eſt quod Pater; ſecundum quod verbum, non hoc eſt quod Pater: quia „ verbum non eſt Pater, & verbum relative dicitur, ſicut Filius. “ Item in eodem (Lib. cap. II.) „ Sicut Filius ad Patrem refertur, ita & verbum ad eum „ cuius eſt verbum, refertur, cum dicitur verbum. Et propterea non eo verbum „ quo ſapientia dicitur: quia verbum non ad ſe dicitur, ſed tantum relative dicitur ad eum cuius eſt verbum, ſicut Filius ad Patrem. Eo quippe eſt Filius „ quo verbum, & eo eſt verbum quo Filius; ſapientia vero quo eſſentia: & ideo „ quia Pater, & Filius ſunt una eſſentia, & una ſapientia. “ Item in eodem (cap. I.) „ Non eſt Pater ipſe verbum, ſicut nec Filius, nec imago. Quid autem abſurdius quam imaginem ad ſe dici? “ Idem in V. (Lib. cap. XIII.) „ Dicitur relative Filius, relative etiam dicitur verbum, & imago; & in omnibus his vocabulis ad Patrem refertur. Nihil autem horum Pater dicitur. “

Breviter ſummam colligit intelligentiæ prædictorum.

APerte oſtenſum eſt, quod ſicut Filius, vel genitus, relative dicitur ad Patrem, ita verbum, & imago; & quod eo dicitur verbum, ſive imago, quo Filius; ideſt, eadem proprietate, ſive notione, dicitur verbum, & imago, qua Filius. Sed non eo quo verbum, dicitur ſapientia, vel eſſentia: quia non notione qua dicitur verbum, dicitur ſapientia. Nam ſapientia dicitur ſecundum eſſentiam, non ſecundum relationem.

Generalis regula eorum quæ ad ſe, & eorum quæ relative dicuntur: quidquid enim ad ſe, ſimul ambo dicuntur, ſed non ita in prædictis relativis.

ET eſt hic advertenda quædam generalis regula eorum quæ ad ſe, & eorum quæ relative dicuntur de Patre, & Filio. „ Quidquid enim ad ſe dicitur, “ ut ait Auguſtinus in VI. Lib. de Trinit. (cap. II.) „ non dicitur alter ſine „ altero; “ ideſt, quidquid dicuntur quod ſubſtantiam eorum oſtendat, ambo ſimul dicuntur. Ergo nec Pater eſt Deus ſine Filio, nec Filius ſine Patre; ſed ambo ſimul Deus: ſed non ambo ſimul Pater, non ambo ſimul Filius, vel verbum, vel imago.

An ſecundum ſubſtantiam dicatur Deus de Deo, & huiuſmodi.

HIc quæritur cum dicitur Deus de Deo, lumen de lumine, & huiuſmodi, utrum dicantur ſecundum ſubſtantiam: nam ſecundum relationem conſtat iſta non dici. Si vero ſecundum ſubſtantiam dicuntur, ſimul ambo, ſcilicet Pater, & Filius, poſſunt dici Deus de Deo, lumen de lumine, ſecundum prædictam regulam. Ad quod dicimus, quia licet Deus ſecundum ſubſtantiam dicatur lumen, & ſapientia, & huiuſmodi, & numquam relative accipiantur; aliquando tamen pro relativis, ideſt pro perſonis, ſed non relative accipiuntur; ut cum dicitur

Deus ,

Deus genuit Deum, alterum pro Patre, alterum pro Filio ponimus. Similiter cum dicitur Deus de Deo, lumen de lumine. In aliis quoque locutionibus ſæpe reperiuntur nomina eſſentiæ ad ſignificationem perſonarum deducta, ut cum dicitur Deus natus, Deus mortuus, Deus paſſus, ubi Filius tantum ſignificatur. Ita & de ſolo Filio intelligitur, cum dicitur Deus de Deo, & huiuſmodi. Unde Auguſtinus quærens quomodo huiuſmodi dicantur, in VI. Lib. de Trinit. (cap. 11.) ait: „ Quomodo Deus de Deo, lumen de lumine dicitur? Non enim ſimul ambo Deus de Deo; ſed ſolus Filius de Deo, ſcilicet Patre: nec ambo ſimul lumen de lumine; ſed ſolus Filius de lumine Patre. "

Quod tantum ſecundum nomen ſubſtantiæ dicitur illud de illo, non ſecundum nomina perſonarum.

ET eſt ſciendum, quod ſecundum nomina ſubſtantiæ tantum dicitur illud de illo; licet ibi illa nomina ſubſtantiam non ſignificent. Secundum vero eadem nomina perſonarum numquam dicitur illud de illo; ſicut verbum de verbo, vel Filius de Filio: quia huiuſmodi nomina diverſis perſonis convenire non poſſunt. Quod Auguſtinus, licet obſcure, in eodem Lib. (VII. cap. 11.) ita dicit: „ Hoc ſolum de eis dici non poteſt, illud de illo, quod ſimul ambo non ſunt; " ideſt, illo ſolo nomine non poſſumus uti ad oſtendendum unum de uno, quod ſimul ambobus non convenit. Sicut verbum de verbo dici non poteſt, quia non ſimul ambo verbum; nec imago de imagine, nec Filius de Filio, quia non ſimul ambo Filius, vel imago. Et ſicut nomina ſubſtantiæ aliquando intelligentiam perſonarum diſtincte faciunt; ita etiam interdum totius Trinitatis ſimul. Unde Auguſtinus in eodem Lib. (V. cap. VIII.) ait: „ In Patris nomine ipſe „ Pater per ſe pronuntiatur, in Dei vero nomine & ipſe Pater, & Filius, & „ Spiritus ſanctus: " ut cum dicitur Luc. XVIII. 19. „ Nemo bonus niſi ſolus „ Deus: " quia Trinitas eſt unus ſolus Deus.

DIVISIO TEXTUS.

POſitis tribus perſonalibus proprietatibus divinarum perſonarum, hic Magiſter determinat de ipſis proprietatibus in comparatione ad nomina perſonarum: & dividitur in partes tres. In prima oſtendit quod in omnibus perſonalibus nominibus prædictæ proprietates deſignantur; in ſecunda proponit generalem regulam ad inveniendum huiuſmodi nomina, quæ proprietates deſignant, ibi, *Et eſt hic advertenda quædam generalis regula*. Prima in duas. In prima oſtendit quod dictæ proprietates deſignantur in nominibus perſonalibus conſuetis, ſcilicet nomine Patris, & Filii, & Spiritus ſancti; in ſecunda oſtendit quod deſignantur etiam aliis nominibus perſonas ſignificantibus, ibi, *Hic non eſt prætermittendum*. Prima in duas. In prima oſtendit quod prædicta nomina proprietates perſonarum deſignant; in ſecunda ſubiungit rationem, ibi, *Illæ enim proprietates ſingulæ ſingulis proprie conveniunt perſonis*, quæ ſcilicet determinant perſonas: unde in nominibus perſonarum intelliguntur, ſicut determinans in determinato. Prima in duas. In prima oſtendit quod nomina perſonarum deſignant proprietates prædictas; in ſecunda oſtendit quod non eſt omnino idem modus ſignificandi in nominibus proprietatum, & nominibus perſonarum, ibi, *Non tamen videtur nobis omnino eſſe idem dicere, aliquid eſſe Patrem, & genuiſſe Filium &c.* Circa primum tria facit. Primo movet quæſtionem; ſecundo ponit obiectionem ad alteram partem, ibi, *Videtur quod non ſint eædem proprietates quas ponit Hilarius*; tertio ponit ſolutionem, ibi, *Ad quod ſine præiudicio aliorum dicimus*.

Et eſt hic advertenda quædam generalis regula. Hic ponit regulam ad inveniendum nomina perſonalia, & circa hoc tria facit. Primo ponit regulam; ſecundo movet quæſtionem circa regulam, & ſolvit eam, ibi, *Quæritur hic, cum dicitur, Deus de Deo, lumen de lumine, & huiuſmodi, utrum dicantur ſecundum ſubſtantiam*; tertio ex ſolutione quaſi elicit quamdam concluſionem, ibi, *Et eſt ſciendum, quod ſecundum nomina ſubſtantiæ tantum dicitur illud de illo*.

QUAESTIO I.

HIc quæruntur duo. Primo de ipſis notionibus, vel proprietatibus. Secundo de nominibus perſonalibus, & præcipue de verbo.

Circa primum duo quæruntur.

Primo. Qualiter proprietates ad invicem differant.

Secundo. Utrum proprietates, vel relationes, operationes perſonales ſecundum intellectum præcedant, vel e converſo.

ARTICULUS I.

Utrum proprietates ad invicem diſtinguantur.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod proprietates ad invicem non diſtinguantur. Nulla enim eſt diſtinctio in divinis, niſi ſecundum originem. Sed una proprietas non oritur ab alia: quia ſicut eſſentia non generat, ita nec proprietas. Ergo proprietates ad invicem non diſtinguuntur.

2. Præterea. Relatio eſt medium inter duo extrema. Sed inter duos terminos eſt una via media ſecundum rem, quamvis differat ſecundum rationem, ſicut eſt eadem via a Thebis ad Athenas, & e converſo, ut dicit Philoſophus III. Phyſic. (text. xxi.) Ergo videtur quod una relatione referatur Pater ad Filium, & Filius ad Patrem; & ita ad minus paternitas, & filiatio ſunt una relatio.

3. Item. In divinis nihil invenimus diſtinctum ſecundum rem, niſi per oppoſitionem relativam. Sed ſicut inter attributa eſſentiæ, ut bonitatem, & ſapientiam, non invenitur aliqua oppoſitio, ratione cuius de ſe invicem prædicantur, quia bonitas eſt ſapientia, & e converſo; ita etiam proprietates unius perſonæ non habent aliquam oppoſitionem ad invicem, alias non poſſent in eodem ſuppoſito eſſe. Ergo videtur quod non ſint plures ſecundum rem, & quod una prædicetur de alia, ut dicatur: Paternitas eſt innaſcibilitas, & e converſo.

4. Præterea. Non magis diſtat ratio verbi a ratione Filii, quam ratio ingeniti a ratione Patris. Sed eadem notio deſignatur nomine verbi, & Filii, ut in littera dicitur. Ergo videtur quod ſimiliter eadem notio deſignetur nomine ingeniti, & nomine Patris; & ſic innaſcibilitas, & paternitas eſt una & eadem notio.

5. Item. Unius perſonæ ad aliam perſonam in divinis non eſt niſi una relatio. Sed nomine Patris, generationis, & paternitatis importatur relatio Patris ad Filium. Ergo videtur quod omnia iſta in divinis idem ſunt: quod eſt contra Magiſtrum in littera.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod in divinis, ut ſupra dictum eſt (diſt. xxvi. q. 1. art. 3.) ſunt quinque notiones; non tamen ſunt quinque res, ſed ſolum tres res, ſcilicet Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus.

Ad cuius intellectum ſciendum eſt, quod in illo proprie aliqua multiplicantur, & non unum ſunt, cuius differentiis propriis diſtinguuntur, ut dicit Philoſophus V. Metaph. (text. cxxxiv.) & IV. Phyſic. (text. xx.) verbi gratia, iſoſceles, ideſt triangulus duorum æqualium laterum, & iſopleuros, ideſt triangulus æquilaterus, diſtinguuntur differentiis trianguli: & ideo non dicimus, quod ſunt unus triangulus, ſed plures. Non autem diſtinguuntur propriis differentiis figuræ, immo ſub una figuræ differentia incidunt, quod eſt habere tria latera; & ideo dicuntur una figura, quæ eſt triangulus; & ideo non poteſt dici, quod ſunt plures res, niſi de illis quæ per differentiam rei diſtinguuntur. Differentia autem rei in divinis non eſt niſi per oppoſitionem relationis; & ideo non poterit dici, quod ſunt plures res, niſi ſecundum quod exigit iſta oppoſitio. Unde paternitas, & filiatio ſunt duæ res, & ſimiliter Pater, & Filius. Sed paternitas, & communis ſpiratio non ſunt duæ res, quia non opponuntur relative; ſed tantum duæ relationes, quia diſtinguuntur differentiis relationis, inquantum eſt relatio. Cum enim relatio dicatur ſecundum reſpectum ad alterum, differentiæ relationis erunt, ſecundum quod eſt ad diverſa; & ideo quia paternitate Pater refertur ad Filium, & communi ſpiratione ad Spiritum ſanctum, communis ſpiratio, & paternitas ſunt duæ relationes, & ſimiliter ſunt duæ notiones, inquantum eſt alia, & alia ratio innoteſcendi Patrem in una, & alia.

Ad primum igitur dicendum, quod oppoſitio ſecundum originem per prius ſecundum intellectum eſt in relationibus originis quam in ipſis perſonis, quæ ab invicem oriuntur: quia perſonæ non opponuntur niſi ſecundum quod huiuſmodi relationes habent; & ideo relationes oppoſitæ ſe-

ipſis diſtinguuntur, ſicut differentiæ conſtitutivæ; ſed perſonæ relationibus, ſicut ſpecies differentiis.

Ad ſecundum dicendum, quod quidam dixerunt, ut Avicenna [tract. III. Metaph. cap. x.] dicit, quod eadem numero relatio eſt in utroque extremorum: quod non poteſt eſſe, quia unum accidens non eſt in duobus ſubiectis; & ideo dicendum, quod in utroque extremorum eſt una relatio differens ab alia in quibuſdam ſecundum ſpeciem, ſicut in illis, quæ diverſis nominibus utrinque nominantur, ut paternitas, & filiatio; ſed in quibuſdam non differunt ſpecie, ſed numero tantum, ſicut quando utrumque eſt unum nomen, ut in ſimilitudine, & æqualitate; & tunc relatio quæ eſt in uno ſicut in ſubiecto, eſt in altero ſicut in termino, & e converſo: & ideo relatio ſecundum eſſe ſuum, prout in re fundamentum habet, non eſt medium; ſed extremum; ſed ſecundum reſpectum eſt medium: unde patet quod realiter diſtinguuntur.

Ad tertium dicendum, quod ſicut attributa eſſentialia non ſunt plures res, ita nec proprietates uni perſonæ convenientes; ſed ſunt una res, quæ eſt illa perſona: ſed tamen quia relatio manet in divinis etiam ſecundum communem rationem generis, manet etiam relationis diſtinctio, inquantum eſt relatio: & ideo poteſt dici, quod ſunt plures relationes, & una relatio de alia non prædicatur. Non ſic autem eſt in eſſentialibus, quæ non manent ibi ſecundum communem rationem generis: unde non diſtinguuntur ſecundum rationem alicuius communis, cuius ratio in Deo ſit; ſi tamen accipiatur commune reale, ut ſignificatur nomine primæ impoſitionis; ſi vero accipiatur commune rationis, quod ſignificatur nomine ſecundæ impoſitionis, ſic commune eſt omnibus quod ſint attributa: & ideo quia dividunt unum commune rationis, ſecundum hoc non prædicantur de invicem. Non enim dicimus, quod hoc attributum ſit illud attributum; ſed quod eſt aliud attributum ab illo. Sed quia non dividunt unum commune reale; ideo ratione divinæ ſimplicitatis ſecundum quodcumque nomen primæ impoſitionis de ſe invicem prædicantur, ut dicatur, Hæc res eſt illa res; vel etiam propriis nominibus, ut ſapientia eſt bonitas.

Ad quartum dicendum, quod verbum, & Filius non diſtinguuntur differentia relationis, quia utrumque dicit relationem eiuſdem ad idem; & propter hoc non importantur nomine verbi, & Filii duæ relationes, ſed una: ſimiliter nomine doni, & amoris: ſed diſtinguuntur tantum ſecundum quod habent fundamentum in re, prout unum fundatur in emanatione naturæ, ſcilicet Filius, & aliud in emanatione intellectus, ſcilicet verbum, quæ in Deo non niſi ratione differunt: & ideo verbum, & Filius, differunt ſolum ratione, & non relatione; ſed ingenitus, & Pater non reſpectu eiuſdem dicuntur: & ideo conſtat quod non eſt una relatio, vel notio.

Ad quintum dicendum, quod ſicut eſt in eſſentialibus quod idem eſt ſecundum rem divina operatio, & Deus, & Deitas, ſed diſtinguuntur ſecundum rationem tantum fundatam in re: ita etiam eſt in perſonalibus, quod idem eſt ſecundum rem operatio perſonalis, & perſona, & proprietas conſtituens perſonam; ſed differunt tamen ſecundum rationem, & modum ſignificandi. Unde dico, quod eadem ratio ſignificatur per hæc tria, Pater, paternitas, generatio; ſed Pater ſignificat illam per modum hypoſtaſis, vel perſonæ, paternitas per modum proprietatis, generatio per modum operationis.

ARTICULUS II.

Utrum operatio perſonalis præcedat ſecundum rationem relationem perſonæ.

1. P. qu. xl. *art.* 1. *& de potent. qu.* x. *artic.* 3.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod operatio perſonalis præcedat ſecundum intellectum relationem perſonæ. Generatio enim, ut dictum eſt [diſt. v. q. 1. art. 1.] ſignificat operationem perſonalem. Sed Magiſter in littera dicit, quod ideo eſt Pater, quia genuit. Ergo videtur quod generatio ſecundum intellectum præcedat relationem Patris.

2. Præterea. Relatio paternitatis, & operatio generationis ſe conſequuntur. Aut ergo paternitas eſt principium huius operationis quæ eſt generatio, ut ſcilicet quia Pater eſt, ideo generat; aut conſequitur ipſam per modum effectus relicti ab ipſa, ut ſcilicet quia generat, eſt Pater. Sed paternitas non eſt principium ipſius operationis: quia, ut dicit Anſelmus,

mus * (Lib. Monolog. cap. xli.) eo quod eſt Deus, generat, & non eo quod eſt Pater. Ergo videtur quod paternitas conſequatur generationem ſecundum intellectum.

3. Item. Omnis relatio ſecundum Intellectum conſequitur illud in quo fundatur, ſicut æqualitas conſequitur quantitatem. Sed ſecundum Philoſophum V. Metaph. (text. xx.) paternitas, & filiatio ſundantur in operatione. Ergo paternitas ſequitur operationem generationis ſecundum intellectum.

4. Præterea. Sicut ſe habet generatio activa ad Patrem, ita ſe habet generatio paſſiva, vel nativitas ad Filium. Sed filiatio nullo modo præcedit nativitatem ſecundum intellectum, ſed ſemper conſequitur. Ergo nec paternitas generationem activam, ſed conſequitur eam. Ergo videtur quod etiam paternitas ſecundum intellectum generationem activam ſequatur.

Contra. Operatio, ſecundum Philoſophum (I. Metaph. in prol.) eſt individuorum diſtinctorum, vel ſingularium. Sed non eſt diſtinctum quid in divinis niſi per relationem. Ergo intellectum operationis perſonalis præcedit intellectus relationis.

Præterea. Principium operationis propriæ alicuius oportet quod ſit forma propria eius. Sed generatio eſt propria operatio Patris. Cum igitur nulla forma Patris potentiæ ſit propria, niſi paternitas, videtur quod paternitas ſit principium generationis in Patre, & ita præcedit ſecundum intellectum.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ſecundum illos qui dicunt, quod relationes non diſtinguunt, nec conſtituunt perſonas, ſed tantum manifeſtant conſtitutas, & diſtinctas, relatio conſequitur operationem perſonalem abſolute ſecundum intellectum. Sed quia non invenitur aliquid diſtinguens perſonas, & conſtituens eas niſi relatio ſecundum rationem ſuæ oppoſitionis; ideo dico, quod relatio, inquantum eſt conſtituens perſonam, præcedit ſecundum intellectum operationem. Secundum hoc ergo dico, quod ipſa relatio poteſt tripliciter conſiderari. Vel inquantum eſt relatio abſolute, & ex hoc non habet quod præcedat operationem, immo magis quod ſequatur. Vel inquantum eſt relatio divina, quæ eſt conſtituens perſonam, & ipſa perſona ſubſiſtens; & ſic præcedit ſecundum intellectum operationem. Vel inquantum eſt ipſa operatio perſonalis; & ſic ſunt ſimul ſecundum intellectum, & idem.

Ad primum igitur dicendum, quod cum dicit Magiſter, quod quia genuit, eſt Pater, accipit generationem non prout ſignificatur per modum operationis, ſed prout ſignificatur per modum proprietatis conſtituentis perſonam: & ſic ſecundum intellectum præcedit perſonam conſtitutam, & diſtinctam. Sic enim generationem pro paternitate ponunt, ſicut etiam ſupra præcedenti diſtinct. Vel dicendum, quod attendit ad relationem, ſecundum quod relatio eſt, & non ſecundum quod eſt relatio divina conſtituens perſonam, & diſtinguens. Vel poteſt melius dici, quod in hoc quod dicit, quod eſt Pater, quia genuit, non importatur aliquis ordo per modum cauſæ, ſed potius identitatis relationis: unde etiam ipſe dicit, quod ideo eſt Filius, quia genitus; & quia Filius, ideo genitus, ex verbis Auguſtini [V. de Trin. cap. vii.]

Ad ſecundum dicendum, quod, ut ſupra dictum eſt (diſt. vii. q. i. art. i.) principium generationis in divinis non poteſt eſſe tantum natura, nec iterum tantum proprietas: ſed natura divina, prout eſt in Patre, vel proprietas quæ eſt paternitas. Unde Anſelmus (ubi ſupra) non dicit totum quod exigitur ad principium generationis. Ut enim totum complectamur, oportet dici, quod non tantum quia Deus eſt, generat, vel quia Pater, ſed quia Deus Pater.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de relatione ſecundum rationem relationis abſolute; ſed hæc relatio quæ eſt paternitas, habet aliquid ultra: quia cum ſit divina, conſtituit perſonam, & eſt ipſa perſona conſtituta, ratione cuius præcedit ſecundum intellectum operationem.

Ad quartum dicendum, quod non eſt ſimilis ratio in Patre, & Filio: quia forma propria generati nullo modo eſt principium generationis activæ, vel paſſivæ, ſed conſequens, & quaſi terminus: & ideo filiatio nullo modo præcedit intellectum nativitatis: ſed forma generantis propria eſt prin-

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Nec in Monologio, ut ante notabatur, nec alibi occurrit: ſicut nec illud quod infra in reſponſ. ad ſecundum refertur.

principium generationis activæ: & ideo oportet quod præcedat intellectum generationis.

QUAESTIO II.

Deinde quæritur de verbo: & circa hoc tria quæruntur.

Primo. Utrum verbum proprie ſit in divinis.

Secundo. Utrum dicatur eſſentialiter, vel perſonaliter tantum.

Tertio. Utrum in verbo importetur reſpectus ad creaturam.

ARTICULUS I.

Utrum verbum dicatur proprie in divinis.

1. Ad primum ſic proceditur. Videtur quod verbum non proprie in divinis dicatur. Omne enim nomen quod ſignificat corporalem operationem, non poteſt Deo convenire (*a*) niſi metaphorice. Sed verbum eſt huiuſmodi: dicitur enim a verberatione aeris, ut dicit Priſcianus * (Lib. I. cap. de verbo.) Ergo verbum proprie de Deo non dicitur.

2. Præterea. Inter omnia quæ apud nos ſunt, verbum videtur magis eſſe tranſiens, vel de magis tranſeuntibus, nec eſt quid ſubſiſtens. Sed quidquid dicitur in divinis, eſt permanens, & ſubſiſtens. Ergo videtur quod verbum de Deo non proprie dicatur.

3. Si dicas, quod de Deo dicitur non verbum vocis, ſed verbum cordis; contra. Hoc verbum diffiniens Anſelmus (in Monol. cap. xl.) dicit, quod dicere ſummo Spiritui, nihil eſt aliud, quam cogitando intueri. Sed cogitare Deo non convenit, quia cogitatio dicit quemdam diſcurſum rationis inquirentis, & procedentis ex uno in aliud. Ergo videtur quod nec verbum, aut dicere Deo conveniat.

4. Præterea. Verbum cordis videtur eſſe quædam conceptio intellectus. Sed nihil concipitur ab intellectu niſi ſpecies rei intelligibilis, quam apud ſe format. Cum igitur Deus non cognoſcat per ſpeciem aliquam, ſed ſe per eſſentiam ſuam videat, & ſic cognoſcat omnia; videtur quod non ſit ibi proprie verbum intellectus.

Contra. Ioan. I. I. *In principio erat Verbum, & Verbum erat quod Deum, & Deus erat Verbum.*

Præterea. Nihil aliud eſt Verbum, ut infra Auguſtinus dicit (diſt. XVIII. ex VII. de Trin. cap. XII.) quam genita ſapientia. Sed genita ſapientia eſt in Deo. Ergo videtur quod & verbum.

SOLUTIO I.

Reſpondeo. Abſque omni dubio confitendum eſt, Deum eſſe verbum, & proprie verbum dici.

Ad cuius intellectum ſciendum eſt, quod in nobis, ut quædam Gloſſa (ordinaria) ſuper Ioann. (cap. I.) dicit, invenitur triplex verbum, ſcilicet cordis, & vocis, & quod habet imaginem vocis: cuius neceſſitas eſt, quod cum locutio noſtra ſit quædam corporalis operatio, oportet quod ad ipſam concurrant ea quæ ad omnem motum corporalem exiguntur. Oportet autem ad hoc quod ſit motus corporalis hominis, qui ſcilicet eſt per deliberationem, quod præcedat deliberatio, & iudicium in parte intellectiva. Sed quia intellectus eſt univerſalium, & operationes ſingularium, ideo, ut dicitur III. de Anima [tex. xlvi.] oportet eſſe quamdam virtutem particularem quæ apprehendit intentionem particularem rei, circa quam eſt operatio; & tertio oportet quod ſequatur motus in corpore per virtutes motivas affixas muſculis, & nervis; ut quaſi videatur eſſe quidam ſyllogiſmus, cuius in parte intellectiva habeatur maior univerſalis, & in parte ſenſitiva habeatur minor particularis, & demum ſequatur concluſio operationis particularis per virtutem motivam imperatam: ipſa enim operatio ſe habet in operabilibus ſicut concluſio in ſpeculativis, ut dicitur VII. Metaphyſic. [text. XXXIII.]

Si ergo accipiatur locutio ſecundum quod eſt in parte intellectiva tantum, ſic eſt verbum cordis, quod etiam ab aliis dicitur verbum rei, quia eſt immediata ſimilitudo ipſius rei: & a Damaſceno dicitur (I. Fid. orth. cap. XVIII.) quod eſt naturalis intelle-

(a) *Al. deeſt* niſi.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Cæſarienſis natione, profeſſione grammaticus, qui ad Iulium Patritium opus hoc de partibus orationis inſcripſit, & ad an. 440. ſub Choſroe Perſarum Rege floruiſſe dicitur, ad quem etiam ſcripſit quæſtiones aliquas naturales, ut in Bibliotheca ſua Geſnerus notat.

Digitized by Google

tellectus motus, velut lux eius, & ſplendor: & ab Auguſtino dicitur (Lib. IX. de Trin. cap. x.) verbum animæ impreſſum. Secundum autem quod eſt in imaginatione, quando ſcilicet quis imaginatur voces, quibus intellectus conceptum proferre valeat, ſic eſt verbum quod habet imaginem vocis, & quod ab aliis dicitur verbum ſpeciei vocis, & a Damaſceno dicitur verbum in corde enuntiatum, & ab Auguſtino dicitur verbum animi ſinu cogitatum. Secundum autem quod iam eſt in corporali actione per motum linguæ, & aliorum inſtrumentorum corporalium, dicitur verbum vocis, & a Damaſceno verbum quod eſt angelus, ſcilicet nuntius, intelligentiæ, & ab Auguſtino verbum cum ſyllogiſmis pronuntiatum.

Dico igitur, quod verbum vocis, & quod habet imaginem vocis non poteſt dici in divinis, niſi metaphorice; ſed verbum cordis, quod conſiſtit in intellectu tantum, dicitur etiam per prius de Deo quam de aliis.

Sed tamen ſciendum eſt, quod in operationibus intellectus eſt quidam gradus. Primo enim eſt ſimplex intuitus intellectus in cognitione intelligibilis, & hoc nondum habet rationem verbi. Secundo eſt ibi ordinatio illius intelligibilis ad manifeſtationem vel alterius, ſecundum quod aliquis alteri loquitur, vel ſui ipſius, ſecundum quod contingit aliquem etiam ſibi ipſi loqui; & hæc primo accipit rationem verbi: unde verbum, nihil aliud dicit quam quamdam emanationem ab intellectu per modum manifeſtantis. Et quia poteſt eſſe duplex intuitus, vel veri ſimpliciter, vel ulterius ſecundum quod verum extenditur in bonum, & conveniens, & hæc eſt perfecta apprehenſio; ideo eſt duplex verbum, ſcilicet rei prolatæ quæ placet, quod ſpirat amorem, & hoc eſt verbum perfectum; & verbum rei quæ etiam diſplicet: unde dicit Auguſtinus [ubi ſupra] quod verbum dicitur animo impreſſum, quamvis res ipſa diſpliceat, aut non placeat.

Ad primum igitur dicendum, quod quamvis nomen verbi impoſitum ſit a motu corporali, quod eſt ultimum in noſtra locutione; tamen impoſitum eſt ad ſignificandum omne quod dicitur vel exterius, vel interius. Unde quamvis interpretatio nominis non conveniat Deo, convenit tamen res ſignificata per nomen, ſicut frequenter contingit, ut dictum eſt (dict. xxvi. q. 1. art. 1.) de hoc nomine *perſona*.

Ad ſecundum dicendum, quod verbum vocis neque permanet, neque ſubſiſtit in nobis; ſed verbum cordis noſtri permanet, quamvis non ſubſiſtat: & ideo patet quod quamvis verbum non habeat ex ratione verbi quod permaneat, vel ſubſiſtat, tamen habet diverſas rationes perfectionis, ſecundum quod in diverſis invenitur; & ideo verbum divinum, inquantum divinum, habet quod ſit permanens, & ſubſiſtens; ſicut & de amore ſupra (diſt. x. q. 1. art. 1.) dictum eſt.

Ad tertium dicendum, quod ſine dubio cogitatio in Deo proprie non eſt, ſed Anſelmus per ſimilitudinem nomen cogitationis poſuit. Sicut enim in cogitatione eſt exitus rationis ab uno in aliud per collectionem; ita etiam ratio verbi, ut dictum eſt (in corp. art.) completur in quadam emanatione, & exitu ab intellectu: unde addit ſupra ſimplicem intuitum intellectus aliquid cogitationi ſimile.

Ad quartum dicendum, quod intellectus divinus non intelligit eſſentiam ſuam per aliquam ſpeciem differentem eſſentialiter, aut realiter ab ipſa eſſentia; nihilominus tamen ipſe intelligit eſſentiam ſuam per eſſentiam ſuam: unde eſſentia ſe habet ut intelligens, & ut intellecta, & ut quo intelligitur: & inquantum ſe habet ut intelligens, ſic vere & proprie eſt ibi ratio intellectus; & inquantum ſe habet ut id quod intelligitur, eſt ibi vere ratio intellecti; ſed inquantum ſe habet ut quo intelligitur, ſic eſt ibi ratio verbi.

ARTICULUS II.

Utrum verbum dicatur perſonaliter.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod verbum non dicatur perſonaliter; ſicut enim dicit Auguſtinus (Lib. IX. de Trin. cap. x.) verbum quod inſinuare intendimus, cum amore notitia eſt. Sed notitia dicitur eſſentialiter. Ergo & verbum.

2. Præterea. Omne illud quod poteſt intelligi, non intellecta diſtinctione perſonarum, eſt eſſentiale in divinis. Sed non intellecta diſtinctione perſonarum, adhuc poteſt intelligi quod intellectus divinus manifeſtat ſe ſibi, & manifeſtat ſe creaturæ. Cum ergo verbum non addat aliquid ſupra rationem intellectus niſi ordinem manifeſtationis, videtur quod verbum ſit eſſentiale, ſicut & intelligere.

3. Item.

3. Item. Verbum eſt terminus huius actus qui eſt dicere: nihil enim dicitur niſi verbum. Sed quælibet perſona poteſt dicere ſe, & poteſt dicere eſſentiam ſuam. Ergo eſſentia eſt verbum, & quælibet perſona eſt verbum; & ita verbum eſſentialiter dicetur. Nec poteſt dici, quod quilibet eorum dicat ſe verbo Patris: quia perfectius eſt dicere verbo proprio, quam alterius; & ita cum unaquæque perſona perfectiſſime ſe dicat, videtur quod quælibet dicat ſe verbo proprio; ſed non verbo proprio quod ſit ab ipſa: quia ſic eſſent plures perſonæ quam tres. Ergo verbo proprio quod eſt ipſa.

4. Præterea. Ut dictum eſt (artic. antec.) verbum dicit conceptionem intellectus. Sed conceptus intellectus nullus eſt niſi ſpecies intelligibilis formata in intellectu. Ergo in Deo non poteſt eſſe verbum niſi illud quod ſe habet per modum ſpeciei, & quo intelligitur. Sed hoc eſt principium intelligendi, in quo aliquid intelligitur, & quo intelligitur. Ergo videtur quod ſi Filius diceretur tantum verbum perſonaliter, quod Filius eſſet principium actus intelligendi in Patre, quod ſupra improbatum eſt in v. diſtinct. ab Auguſtino.

5. Contra eſt quod Auguſtinus dicit (Lib. VII. de Trinit. cap. II.) quod eo dicitur verbum in divinis quo Filius, & quo ſapientia genita. Sed iſta omnia dicuntur perſonaliter. Ergo videtur quod & verbum.

6. Præterea. Auguſtinus (ibidem cap. I.) dicit, quod quamvis ſint tres qui dicant, tamen non eſt ibi niſi unum verbum. Ergo videtur quod verbum tantum dicatur perſonaliter.

7. Item. Verbum, ut dictum eſt (art. antec.) dicit ordinem cuiuſdam exitus, & conceptionem intellectus, & dicitur ad aliquid, ſicut in littera dicitur. Omnia autem hæc videntur ad perſonas pertinere. Ergo videtur quod verbum ſit perſonale.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius quæritur circa hoc: ſi verbum dicatur perſonaliter, utrum ſolus Filius dicendus ſit verbum. Videtur quod non. Quia ſicut Filius exit a Patre ut manifeſtans ipſum, ita & Spiritus ſanctus. Ergo ratio verbi utrique æqualiter convenit.

2. Præterea. Intellectus eſt quaſi medium inter naturam quam ſequitur, & voluntatem quam præcedit. Sed medium pertinet ad utrumque extremorum. Cum ergo verbum dicat proceſſionem intellectus, videtur quod non magis dicatur Filius verbum, qui procedit per modum naturæ, quam Spiritus ſanctus, qui procedit per modum voluntatis.

3. Item. Cauſa manifeſtatur per effectum. Sed intellectus divinus eſt cauſa omnium creaturarum, ſicut intellectus artificis cauſa artificiatorum. Ergo omnes creaturæ poſſunt dici verbum Dei.

Contra eſt quod dicit Auguſtinus Lib. de Trinit. [XV. cap. XVII.] quod ſicut in Trinitate ſolus Filius dicitur verbum, (a) ita ſolus Spiritus ſanctus dicitur donum. Ergo ſicut donum non convenit Filio, ita nec verbum Spiritui ſancto.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum, quod circa hoc ſunt diverſæ opiniones. Quidam enim dicunt, quod dicere de Deo dicitur tripliciter. Quandoque enim dicere eſt idem quod intelligere, & ſic eſt eſſentiale: quandoque (b) autem dicere idem eſt quod generare, & ſic eſt notionale: quandoque (c) autem dicere eſt idem quod creare, & ſic dicere connotat reſpectum ad creaturam, & eſt eſſentiale. Dicunt igitur, quod huic actui non reſpondet verbum niſi quantum ad ſecundum modum dicendi; & ideo quamvis dicere dicatur eſſentialiter, & perſonaliter, tamen verbum non dicitur niſi perſonaliter. Sed hoc non videtur verum: quia non eſt intelligibile quod aliquid dicatur, & non ſit verbum: unde oportet quod quoties (d) dicitur dicere, toties dicatur verbum.

Alii dicunt, quod dicere nihil aliud eſt in univerſali quam manifeſtare intellectum ſuum. Poteſt autem homo manifeſtare intellectum ſuum vel alteri, ſicut verbo vocali, vel ſibi ipſi, ſicut verbo cordis. Ita dicunt, quod utroque modo Deus manifeſtat intellectum ſuum, ſcilicet condendo creaturam, quæ eſt verbum ipſius, quaſi verbum vocale, & generando Filium, ſecundum quod manifeſtat ſe apud ſeipſum, & hoc eſt idem quod verbum cordis. Unde dicunt, quod verbum dictum de Deo ſemper eſt perſonale. Sed hoc non videtur verum: quia ſi inquiratur quid ſit iſtud verbum, quo aliquis ſibi loquitur, non invenitur

(a) *Al. additur* ergo. (b) *Al. repetitur* enim. (c) *Al.* enim. (d) *Al.* dicatur intelligere.

nitur eſſe niſi conceptio intellectus. Conceptio autem intellectus eſt vel operatio ipſa quæ eſt intelligere, vel ſpecies intellecta. Unde oportet quod verbum vel dicatur ipſa operatio intelligendi, vel ipſa ſpecies quæ eſt ſimilitudo rei intellectæ; & ſine utroque iſtorum non poteſt quis intelligere: utrumque enim iſtorum eſt id quo quis intelligit formaliter. Et ideo impoſſibile eſt quod accipiendo hoc modo verbum, aliquis intelligat niſi verbo intellectus ſui, quod ſit vel operatio eius, vel ratio operationis ad eam, ſicut medium cognoſcendi ſe habens, quæ eſt ſpecies rei intellectæ. Unde cum Pater intelligat ſe, ſi non eſſet ibi niſi verbum perſonale, quod eſt Filius, oporteret quod Pater intelligeret Filio, quaſi formaliter: & hoc ſupra improbatum eſt [diſt. v. quæſt. 3. art. 1.]

Et ideo dicendum eſt cum aliis, quod hoc nomen *verbum* ex virtute vocabuli poteſt perſonaliter, & eſſentialiter accipi. Non enim ſignificat tantum relationem, ſicut hoc nomen *Pater*, vel *Filius*, ſed imponitur ad ſignificandum rem aliquam abſolutam ſimul cum reſpectu, ſicut hoc nomen *ſcientia*; ſed in hoc differt, quia relatio quæ importatur hoc nomine *ſcientia*, non eſt relatio originis, ſecundum quam referatur ſcientia ad illud a quo eſt; ſed eſt relatio ſecundum quam refertur ad illud ad quod eſt, ſcilicet adſcibile; ſed hoc nomen *verbum* importat relationem, ſecundum quam refertur ad illud a quo eſt, ſcilicet ad dicentem. Huiuſmodi autem relationes in divinis contingit eſſe dupliciter. Quædam enim ſunt reales, quæ requirunt diſtinctionem realem, ſicut paternitas, & filiatio, quia nulla res poteſt eſſe pater, & filius reſpectu eiuſdem. Quædam autem ſunt relationes rationis tantum, quæ non requirunt diſtinctionem realem, ſed rationis, ſicut relatio quæ importatur in hoc nomine *operatio*. Habet enim operatio reſpectum implicitum (*a*) ad operatorem a quo eſt: nec in divinis differunt operans, & operatio, niſi ratione tantum. Si igitur relatio importata hoc nomine *verbum*, ſit relatio rationis tantum, ſic nihil prohibet quin eſſentialiter dicatur, & videtur ſufficere ad rationem verbi, ſecundum quod a nobis in Deum tranſumitur: quia in nobis, ut dictum eſt (art. præced.) nihil aliud eſt verbum niſi ſpecies intellecta, vel forte ipſa operatio intelligentis: & neutrum eorum realiter diſtinguitur ab eſſentia divina. Si autem importet relationem realem diſtinctionem exigentem, oportet quod perſonaliter dicatur, quia non eſt diſtinctio realis in divinis niſi perſonarum. Et eſt ſimile de amore, qui ſecundum eamdem diſtinctionem eſſentialiter, & perſonaliter dicitur, ut ſupra dictum eſt (diſt. xviii. quæſt. 1. art. 1.) Cum enim verbum ſit ſimilitudo ipſius rei intellectæ, prout eſt concepta in intellectu, & ordinata ad manifeſtationem, vel ad ſe, vel ad alterum; iſta ſpecies in divinis poteſt accipi dupliciter: vel ſecundum quod dicit id quo aliquid formaliter in divinis intelligitur; & ſic cum ipſa eſſentia per ſe intelligatur, & manifeſtetur, ipſa eſſentia erit verbum; & ſic verbum, & intellectus, & res cuius eſt verbum, non differunt niſi ſecundum rationem; ſicut in divinis differunt quo intelligitur, & quod intelligitur, & quod intelligit: vel ſecundum quod ſpecies intellecta nominat aliquid diſtinctum realiter ab eo cuius ſimilitudinem gerit: & ſic verbum dicitur perſonaliter, & convenit Filio, in quo manifeſtatur Pater, ſicut principium manifeſtatur in eo quod eſt a principio per modum intellectus procedens. Sed tamen in uſu ſanctorum, & communiter loquentium eſt quod hoc nomen *verbum* relationem realiter diſtinguentem importat, ut dicit Auguſtinus [VII. de Trinit. cap. 11.] quod verbum idem eſt quod ſapientia genita: & ideo iſta quæſtio parum valet, quia non eſt de re, ſed de vocis ſignificatione, quæ eſt ad placitum: unde in ea plurimum valet uſus, quia nominibus utendum eſt ut plures, ſecundum Philoſophum [Lib. II. Top. cap. 11.] de rebus autem iudicandum ſecundum ſapientes. Cum enim de rebus conſtat, fruſtra in verbis habetur controverſia, ut dicit Magiſter Lib. III. diſtinct. xiv. Sed tamen ea quæ in divinis dicuntur, non ſunt extendenda niſi quantum ſacra Scriptura eis utitur.

Ad primum igitur dicendum, quod notitia non dicit totam rationem verbi: quia notitia, & ſapientia dicuntur per modum quieſcentis, & manentis in eo cuius ſunt: & ideo numquam dicuntur niſi eſſentialiter, quamvis poſſint eſſe appropriata; ſed verbum dicit quamdam emanationem intellectus, & exitum in manifeſtationem ſui; & ideo quia exitus iſte poteſt intelligi vel ſecundum rem diſtinctam, prout Filius exit a Patre, vel ſecundum rationem tantum, prout intelligere eſt ab intelle-

(a) *Al.* ad operationem.

tellectu divino; ideo verbum quandoque eſſentialiter, & quandoque perſonaliter dicitur, ſicut & amor.

Ad ſecundum dicendum, quod non intellecta diſtinctione perſonarum, adhuc intellectus divinus poteſt manifeſtare ſeipſum & ad ſe, & ad alterum. Ad alterum, ſicut creando creaturam, vel inſpirando cognitionem ſui creaturæ. Ad ſeipſum per modum quo aliquis convertitur ſupra id quod intellexit, ut manifeſtum fiat, utrum verum ſit, vel non quod intellectu percipit: hoc enim proprie eſt loqui in corde. Propter quod habet aliquid ſimile cognitioni; non tamen eſſet ibi manifeſtatio principii, in aliquo realiter diſtincto, & exiſtente per modum intellectus in eadem natura, non intellecta diſtinctione perſonarum.

Tertium conceditur.

Ad quartum dicendum, quod nullo modo eſt concedendum quod Pater intelligat a Filio, vel quod intelligat in Filio, ſicut in obiecto, vel ſpecie qua cognoſcitur: quia hoc poneret Filium habere aliquam rationem principii ad Patrem. Sed tamen concedendum eſt, quod Pater intelligit in Filio & ſeipſum, & alia, inquantum videt Filium eſſe ſimilitudinem ſuam, & omnium aliorum, ſicut principium videtur in eo cuius eſt principium, quamvis & in ſeipſo videatur. Poſſum enim videre hominem in imagine ſua, quamvis ipſum etiam per ſe videam. Ita quamvis Pater ſeipſum videat in ſe, & omnia alia, tamen omnia poteſt videre in Filio, & ſeipſum; ſicut & ſeipſum in creatura videre poteſt, inquantum ipſum creatura repræſentat, quamvis imperfecte.

Ad quintum, quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod Auguſtinus [loc. cit.] accipit verbum prout dicit realem exitum, & diſtinctionem a dicente, & non ſecundum quod ad rationem verbi ſufficit diſtinctio rationis; & ideo accipit verbum tantum perſonaliter.

Ad ſextum dicendum, quod in divinis non eſt niſi tantum unum verbum, & tamen eſt ibi verbum perſonale, & eſſentiale: quia perſona non diſtinguitur ab eſſentia: unde nec excluditur per dictionem excluſivam.

Ad ſeptimum dicendum, quod omnia illa quæ dicuntur, poſſunt accipi realiter, vel ſecundum rationem; & utrumque ſufficit ad rationem verbi; & ideo poteſt dici eſſentialiter, & perſonaliter.

SOLUTIO II.

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum, quod ſi verbum perſonaliter ſumatur, ſoli Filio convenit, & non Spiritui ſancto: quia Spiritus ſanctus procedit per modum voluntatis; & ideo proprie dicitur amor, & donum: ſed procedere per modum naturæ, vel intellectus convenit Filio, & ideo ipſe proprie & genitus, & verbum dicitur.

Ad primum ergo quod obiicitur, dicendum, quod ad rationem verbi non ſolum exigitur eſſe manifeſtativum: quia ſic cuiuslibet cauſæ eſſet verbum ſuus effectus, quod non poteſt dici niſi metaphorice; ſed oportet quod in illo verbo intelligatur proceſſio intellectus, & hoc non convenit Spiritui ſancto.

Ad ſecundum dicendum, quod Spiritus ſanctus procedit a duobus, & ideo ſua proceſſio eſt per modum conformitatis amoris, quæ eſt ex unione voluntatis in volentibus, & propter hoc procedit tantum per modum voluntatis. Sed tam proceſſio intellectus, quam proceſſio naturæ, eſt ab uno tantum; non autem ab uno ſecundum quod unitur alteri, ſi ſit perfectum agens, ſicut eſt agens divinum: & ideo uterque modus proceſſionis convenit illi perſonæ quæ ſolum ab uno eſt.

Ad tertium dicendum quod creatura non poteſt dici proprie verbum, ſed magis vox verbi: ſicut enim vox manifeſtat verbum, ita & creatura manifeſtat divinam artem: & ideo dicunt ſancti, quod uno verbo Deus dixit omnem creaturam: unde creaturæ ſunt quaſi voces exprimentes unum verbum divinum, * unde dicit Auguſtinus (Lib. III. de libero Arbitr. cap. XXVIII.) *Omnia clamant: Deus fecit.* Sed hoc non dicitur niſi metaphorice.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Ut ex X. Confeſſ. cap. VI. colligitur, & ex Lib. XI. cap. IV. & ex Lib. III. de lib. Arbitr. cap. XXIII. minus expreſſe quam primo loco, etſi æquivalenter.

ARTICULUS III.

Utrum verbum dicat ſemper reſpectum ad creaturam.

I. P. q. XXXIV. *& quodlib.* IV.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod verbum ſemper reſpectum dicat ad creaturam. Sicut enim dicit Auguſtinus, * *dixit*, *& facta ſunt*; *ideſt*, *verbum genuit*, *in quo erat ut fieret creatura*. Sed per hoc ponitur reſpectus ad creaturam. Ergo videtur quod verbum dicat reſpectum ad creaturam.

2. Præterea. Auguſtinus in principio Ioan. (Lib. lxxxIII. Qq. quæſt. lxIII.) dicit, quod verbum eſt operativa potentia Patris. Sed operativa potentia dicitur per reſpectum ad creaturam. Ergo & verbum.

3. Item. Anſelmus (Monol. ſive ſoliloq.capp. XXXII. & XXXIII.) dicit, quod Deus dicendo ſe, dixit omnem creaturam. Sed dicendo genuit verbum ſibi æquale. Ergo videtur quod verbum quod genitum eſt a Patre, ponat reſpectum ad creaturam, ſecundum quod per verbum creaturæ dicuntur a Deo.

4. Præterea. Artificiata non cognoſcuntur ab artifice, niſi ſecundum quod convertitur ad formam artis, quam apud ſe habet. Ergo idem eſt artifici converti ad artem ſuam, & ad artificiata, & intelligere utrumque. Sed Verbum eſt ars omnium eorum quæ a ſummo artifice condita ſunt. Ergo videtur quod numquam fiat converſio intellectus paterni ad artificiata, niſi per hoc quod ad verbum convertitur, & e converſo quandocumque convertitur ad verbum, ad artificiata convertitur. Ergo videtur quod verbum ſemper accipiendum ſit cum reſpectu ad creaturam.

5. Contra. Nihil quod dicit reſpectum ad creaturam, convenit Deo ab æterno, ut *Dominus*, & huiuſmodi. Sed verbum convenit Deo ab æterno, quia *in principio erat Verbum*: Ioan. I. I. Ergo verbum non dicit reſpectum ad creaturam.

6. Præterea. Omne nomen connotans effectum in creatura, ſignificat divinam eſſentiam. Sed verbum eſt perſonale ad minus quandoque. Ergo videtur quod verbum non dicat reſpectum ad creaturam.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod verbum non ſemper dicitur ſecundum reſpectum ad creaturam; ſed quandoque cum reſpectu, & quandoque ſine reſpectu: & hoc ſic patet. Verbum enim ſive dicatur perſonaliter, ſive eſſentialiter, eſt ſpecies concepta, in qua eſt ſimilitudo eius quod dicitur, & dicentis, quando aliquis ſeipſum dicit. Conſtat autem quod divina eſſentia, ſive Pater, præhabent in ſe ſimilitudinem omnis creaturæ, ſicut exemplar. Unde illud quod ſignificatur ut ſpecies, vel ſimilitudo Patris, aut eſſentiæ divinæ, ſi perfecta ſimilitudo ſit, continebit in ſe ſimilitudinem omnium rerum. Sed quamvis aliquid ſit ſpecies, vel ſimilitudo alterius, non tamen oportet quod ſemper quandocumque convertitur in ſpeciem, convertatur in illud cuius eſt ſpecies, vel ſimilitudo: quia in ſpeciem, vel in imaginem contingit fieri converſionem dupliciter: vel ſecundum quod eſt ſpecies talis rei; & tunc eſt eadem converſio in rem, & ſpeciem rei: vel in ſpeciem ſecundum quod eſt res quædam; & ſic non oportet quod eadem converſione convertatur quis per intellectum in ſpeciem rei, & in rem; ſicut quando aliquis conſiderat imaginem, inquantum eſt corpus lapideum, & inquantum eſt ſimilitudo Sortis, vel Platonis.

Dico igitur, quod cum ipſe Deus ſit ſimilitudo, & ſpecies omnium rerum, duplex converſio intellectus poteſt fieri in ipſum: vel abſolute, ſecundum quod eſt res quædam; vel inquantum eſt ſimilitudo omnium rerum: & utroque modo ſeipſum Deus cognoſcit, & ſupra ſe convertitur; quamvis non diverſa, ſed una operatione. Unde ſi verbum accipiatur prout conſequitur intuitum intellectus divini, ſecundum quod abſolute ſeipſum intuetur, ſic verbum abſolute dicitur in divinis ſine reſpectu ad creaturam, ſive eſſentialiter, ſive perſonaliter dicatur. Si autem verbum conſequatur intuitum intellectus divini, prout convertitur ſupra ſe, inquantum eſt ſimilitudo omnium rerum, & exemplar; tunc etiam in verbo accipitur reſpectus ad creaturam, ut eſt reſpectus artis ad artificiata, & ſic proprie verbo competit nomen artis. Si tamen verbum accipiatur ſecundum ordinem manifeſtationis ad alterum, ſic ſemper dicit reſpectum

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Lib. I. ſuper Geneſ. ad litter. cap. II. eſt ut Lib. II. cap. VIII. ac in Pſalm. cxl.

Digitized by Google

ctum ad creaturam, quia talis manifeſtatio divini intellectus eſt per eductionem creaturarum.

Ad primum igitur dicendum, quod quamvis in verbo ſit unde fiat omnis creatura, nihilominus tamen conſideratio verbi, & eius cuius eſt verbum, non dependet a conſideratione creaturæ; & ideo verbum non de neceſſitate dicit reſpectum ad creaturam.

Ad ſecundum dicendum, quod verbum dicitur potentia operativa Patris per modum artis: unde inquantum ſignificatur ut ars, ſignificatur per reſpectum ad creaturam. Sed non de neceſſitate ſic intelligitur, quando ſignificatur ut verbum, ſicut patet de Spiritu ſancto, qui ipſe eſt amor quo Pater diligit Filium; & iſte amor eſt ratio amoris quem in creaturam habet, quam in ſuæ ſimilitudinem dilectionis adducit: & inquantum eſt amor, abſolute ſignificatur nomine amoris, non connotando aliquem reſpectum ad creaturam; ſed inquantum eſt ratio eorum quæ liberaliter creaturæ conferuntur, ſignificatur nomine doni, quod reſpectum ad creaturam importat. Sic eſt de nomine verbi, & nomine artis: quia verbum poteſt abſolute dici; ſed ars dicit reſpectum ad artificiata.

Ad tertium dicendum, quod uno & eodem verbo Pater dixit ſe, & omnem creaturam; tamen diverſa eſt conſideratio verbi, ſecundum quod per illud dicitur Pater, & creaturæ. Non enim deeſt cognitio abſoluta ſui ipſius, nec etiam cognitio abſoluta creaturarum, nec etiam cognitio comparata, ſecundum quod cognoſcit ſe eſſe cauſam illorum; quamvis iſtæ tres cognitiones non differant realiter in ipſo, ſed ratione tantum: & ideo non exigitur ad intellectum verbi, ſecundum quod eo intelligitur Pater dixiſſe ſeipſum, reſpectus ad creaturam, ſed ſecundum quod eo intelligitur creaturas dixiſſe: & ideo verbum abſolute, & cum reſpectu ad creaturam intelligitur.

Ad quartum dicendum, quod artifex poteſt converti ad ſpeciem artis, quæ apud ipſum eſt, tripliciter. Vel ſecundum quod eſt ſimilitudo rei per ipſum fiendæ; & ſic abſolute convertitur in rem artificiatam, nullam conſiderationem habens de arte ſua. Vel in ipſam ſpeciem artis, ſecundum eſſe quod habet in anima eius; & ſic eſt conſideratio abſoluta ipſius ſpeciei, inquantum eſt res quædam: nec aliquid tunc de re artificiata conſiderat. Vel comparando unum ad alterum, dum conſiderat illam ſpeciem quæ apud ſe eſt, eſſe cauſam eorum quæ ab ipſo fiunt. Et ita etiam eſt de intellectu divino, ſecundum quod convertitur ſupra ſeipſum, vel inquantum eſt res quædam, vel prout eſt ſimilitudo rerum tantum, vel prout illa res quæ eſt ſimilitudo, eſt cauſa eorum quæ ſibi aſſimilat; quamvis iſtæ cognitiones in Deo ſimul ſint, & realiter non differant.

Ad quintum dicendum, quod verbum non dicit reſpectum ad creaturam in actu, ſed quaſi in habitu, ſicut donum: & ideo utrumque æternum eſt.

Ad ſextum dicendum, quod omnis effectus creaturæ eſt communis totius Trinitatis. Unde quidquid dicit reſpectum ad creaturam, ducit in cognitionem eſſentiæ, ſicut in effectu ſuo cauſa cognoſcitur. Sed quia non tantum eſſentia habet ordinem ad creaturam, ſed etiam proceſſio perſonalis, quæ eſt ratio proceſſionis creaturarum; ideo poteſt etiam aliquid perſonale cum reſpectu ad creaturam ſignificari; & tunc tale nomen principii ſignificabit perſonam principaliter, ſed ex conſequenti ducet in intellectum eſſentiæ; & ſic eſt in nomine verbi, & in nomine doni.

EXPOSITIO TEXTUS.

N*Atura igitur divina ſi Pater eſt*, (*a*) *genuit Filium*. Iſtud non ſequitur: quia quamvis ſecundum rem idem ſit Pater, & generatio; tamen per verbum generationis ſignificatur illa proprietas ut inhærens, & determinans illud de quo dicitur: & ideo quia eſſentia non determinatur a proprietate ut per ſe ſubſiſtente, non dicitur quod eſſentia generet. Sed Pater ſignificat eamdem proprietatem ut per ſe ſubſiſtentem; & ideo propter identitatem rei dicitur, quod eſſentia eſt Pater.

A ſe invicem differunt. Differentia non proprie in divinis eſt: quia opponitur ſimilitudini, ſicut diverſitas unitati; tamen hic large accipitur pro diſtinctione.

(a) Al. *generans*.

D I-

DISTINCTIO XXVIII.

Quod non tantum tres prædictæ proprietates ſunt in perſonis, ſed etiam aliæ, quæ aliis ſignificantur nominibus, ut ingenitus.

PRæterea conſiderari debet, quod non tantum tres prædictæ proprietates, ſive notiones, in perſonis ſunt, verum etiam aliæ, quæ aliis notantur nominibus. Nam etiam hoc nomen ingenitus relative dicitur de Patre tantum, & aliam deſignat notionem quam Pater, vel genitor. Non eſt enim idem eſſe Patrem & eſſe ingenitum; ideſt, non ea notione Pater dicitur qua ingenitus. Pater enim, ut prædictum eſt (diſt. XXI.) dicitur ſecundum proprietatem generationis; ingenitus autem ſecundum proprietatem innaſcibilitatis. Differt ergo Pater a Filio auctoritate generationis, differt etiam proprietate innaſcibilitatis, ideſt quia ingenitus. Unde Auguſtinus diſtinguens inter proprietatem qua Pater dicitur, & illam qua dicitur ingenitus, in V. Lib. de Trinit. (cap. VI.) ſic ait: „ Non eſt hoc „ dicere ingenitum, quod eſt Patrem dicere: quia & ſi Filium non genuiſſet, „ nihil prohiberet dicere eum ingenitum. Et ſi gignat quiſque filium, non ex „ eo ipſe eſt ingenitus, quia geniti homines gignunt alios. Non ergo ideo dici- „ tur Pater, quia ingenitus. Ideoque cum de Deo Patre utrumque dicatur, alia „ notio eſt qua intelligitur genitor, alia qua ingenitus. Genitor enim dicitur ad „ genitum, ideſt Filium; cum vero ingenitus dicitur, non quid ſit, ſed quid non „ ſit, oſtenditur. Hoc exemplis planum faciendum eſt. Quia dicitur ingenitus, „ hoc oſtenditur quod non ſit Filius. Sed genitus, & ingenitus commode dicun- „ tur; Filius autem Latine dicitur, ſed ut dicatur infilius, non admittit loquen- „ di conſuetudo; nihil tamen intellectui demitur, ſi dicatur non filius; quemad- „ modum etiam ſi dicatur non genitus, pro eo quod dicitur ingenitus, nihil aliud „ dicitur. Ideo non eſt in rebus conſiderandum, quid vel ſinat, vel non ſinat di- „ ci uſus ſermonis noſtri; ſed quis rerum ipſarum intellectus eluceat. Non ergo „ iam tantum dicamus ingenitum, ſed etiam non genitum, quod tantum valet. „ Numquid ergo aliud dicimus, quam non filium? Negativa porro particula non „ id efficit ut quod ſine illa relative dicitur, eadem propoſita ſubſtantialiter di- „ catur; ſed id tantum negatur quod ſine illa aiebatur; ſicut in aliis prædica- „ mentis, cum dicimus, Homo eſt, ſubſtantiam deſignamus. Qui ergo dicit, Non „ homo eſt, non aliud genus prædicamenti enuntiat, ſed tantum illud negat. Sic- „ ut ergo ſecundum ſubſtantiam aio, Homo eſt; ſic ſecundum ſubſtantiam nego, „ cum dico, Non homo eſt. At ſi tantum valet quod dicitur genitus, quantum „ valet quod dicitur Filius; tantumdem ergo valet quod dicitur non genitus, „ quantum valet quod dicitur non filius. Relative autem negamus dicendo, Non „ genitus. Ingenitus porro quid eſt niſi non genitus? Non ergo receditur a rela- „ tivo prædicamento, cum ingenitus dicitur. Sicut enim genitus non ad ſe dici- „ tur, ſed quod ex genitore ſit; ita cum dicitur ingenitus, non ad ſe dicitur, „ ſed quod ex genitore non ſit, oſtenditur. Utrumque tamen relative dicitur. „ Quod autem relative pronuntiatur, non indicat ſubſtantiam. Quamvis ergo di- „ verſum ſit genitus, & ingenitus; tamen non indicat diverſam ſubſtantiam: quia „ ſicut filius ad patrem, & non filius ad non patrem refertur; ita genitus ad ge- „ nitorem, & non genitus ad non genitorem referatur neceſſe eſt. “ Ecce evidenter oſtendit, quod ingenitus relative dicitur, & de ſolo Patre accipitur: aliaque notio eſt qua dicitur ingenitus, alia qua Pater: atque tantum valet cum dicitur ingenitus, quantum non genitus, vel non filius.

An

An ſicut ſolus Pater dicitur ingenitus, dici debeat non genitus, vel non filius.

IDeo ſolet quæri, utrum ſicut ſolus Pater dicitur ingenitus, ita ipſe ſolus debeat dici non genitus, vel non filius, ut nec etiam Spiritus ſanctus poſſit dici non filius, vel non genitus. Quibuſdam videtur quod Pater ſolus debeat dici non genitus, vel non filius. Spiritus vero ſanctus, ſicut non dicitur ingenitus; ita, inquiunt, non eſt dicendus non genitus, vel non filius. Debet quidem dici, & credi Spiritus ſanctus non eſſe genitus, vel non eſſe filius; ſed non debet dici eſſe non genitus, vel non filius. Aliis autem videtur quod cum Spiritus ſanctus non poſſit dici ingenitus, poteſt tamen dici non genitus, vel non filius. Quia autem Auguſtinus ſupra ait, tantum valere, cum dicitur ingenitus, quantum cum dicitur non genitus, vel non filius; etymologiam nominis oſtendendo eum hoc dixiſſe dicunt, non ratione prædicationis.

Quæ ſit proprietas ſecundum quam dicitur Pater ingenitus.

SI autem vis ſcire, quæ ſit proprietas ſecundum quam dicitur Pater ingenitus, audi Hilarium ipſam vocantem innaſcibilitatem in IV. Lib. de Trinit. & ita aientem: „ Eſt unus ab uno, ſcilicet ab ingenito genitus, proprietate videlicet in „ unoquoque & originis, & innaſcibilitatis. Significata ergo in Scripturis perſo„ narum intelligentia, & diſtincto innaſcibilitatis, nativitatiſque ſenſu, ſolitarius „ Deus non eſt opinandus. Diſcretio ergo, vel diſtinctio perſonarum in Scri„ pturis poſita eſt; in nullo autem naturæ. “

Ariani nitebantur probare alterius ſubſtantiæ Patrem, alterius Filium: quia ille ingenitus, iſte genitus: quibus reſpondens Ambroſius dixit, ſe hoc nomen in Scripturis non legiſſe divinis.

ILlud etiam taceri non oportet, quod Ariani ex eo probare nitebantur alterius ſubſtantiæ eſſe Patrem, alterius Filium, quia ille ingenitus, & iſte genitus dicitur; cum diverſum ſit eſſe ingenitum, & eſſe genitum. Unde Ambroſius eorum quæſtioni reſpondens dicit, ſe in divinis Scripturis hoc nomen, ſcilicet Ingenitus, non legiſſe: ita inquiens in IV. Lib. (1) de incarnationis dominicæ Sacramento (cap. VIII.) „ Cum dudum audierint quidam dicentibus nobis, Filium Dei, qui „ generatus eſt, Patri, qui generavit, inæqualem eſſe non poſſe, quamvis ille „ generatus ſit, iſte generaverit: (2) quia eſſentia, vel generatio eſt naturæ: „ adverſus quidem illam quæſtionem vocem ſibi arbitrantur occluſam; ſed in ter„ giverſatione damnabili in eodem loco veſtigium vertunt, ut putent mutationem „ fieri quæſtionis mutatione ſermonis, dicentes: Quomodo poſſunt eſſe ingenitus, „ & genitus unius naturæ, atque ſubſtantiæ? Ergo ut reſpondeam mihi propoſitæ „ quæſtioni, primo omnium in divinis Scripturis Ingenitus nuſquam invenio, „ non legi, non audivi. Cuius ergo mutabilitatis ſunt homines huiuſmodi, ut nos „ dicant ea uſurpare quæ non ſunt ſcripta; cum ea quæ ſunt ſcripta dicamus, „ & ipſi obiiciant quod ſcriptum non ſit? Nonne ipſi ſibi adverſantur, & au„ ctoritatem calumniæ ſuæ derogant? “ Attende lector, quoniam hoc nomine Ingenitus nolebat uti Ambroſius propter hæreticos. Ita & nos ſubticere quædam oportet propter calumniantium inſidias, quæ catholicis, ac piis lectoribus ſecure credi poſſunt. Sunt etenim quædam quæ non tantæ ſunt religionis, & auctoritatis, ut eis nos oporteat ſemper profitendo, ac recipiendo inſervire; verum ſilentio aliquando præteriri queunt: nec illius tamen ſunt perverſitatis, quin cum opportunum fuerit, eis uti liberum habeamus.

(1) *Al.* de Spiritu ſancto. (2) *Al.* quia generatio *tantum*.

Digitized by Google

An diverſum ſit eſſe Patrem, & eſſe Filium.

PRæterea quæri ſolet, cum ſupra dictum ſit, quia aliud eſt dicere ingenitum, aliud Patrem: & quod diverſum ſit genitus, & ingenitus: utrum ſimiliter diverſum ſit eſſe Patrem, & eſſe Filium, an idem. Ad quod dicimus, quia ex eodem ſenſu quo dicitur diverſum genitus, & ingenitus, & quo dicitur non eſſe idem dicere genitum, & ingenitum, poteſt dici non eſſe idem, ſed diverſum, eſſe Patrem, & eſse Filium, vel eſse Spiritum ſanctum: quia non ea notione Pater eſt Pater, qua Filius eſt Filius, vel qua Spiritus ſanctus eſt Spiritus ſanctus. Ideoque ex hoc ſenſu (1) concedimus, quod aliud eſt eſse Patrem, & aliud eſt eſse Filium: quia alia notio eſt qua Pater eſt Pater, alia qua Filius eſt Filius. Sed ſi tranſponas, ut dicas, aliud eſt Patrem eſse, aliud Filium eſse, variatur intelligentia; & ideo non conceditur. Eſt enim ſenſus talis, ac ſi dicatur: Aliud eſt quo Pater eſt, non quidem Pater, ſed eſt: aliud quo Filius eſt, non quidem Filius, ſed eſt: quod penitus falſum eſt. Eo enim Pater eſt quo Pater Deus eſt, ideſt per eſsentiam, vel naturam. At Filius eo Deus eſt quo Pater eſt Deus. Eo ergo Filius eſt, quo Pater eſt: & ita idem eſt Patrem eſse quod Filium eſse; ſed non eſt idem eſse Patrem, & eſse Filium. Unde Auguſtinus in V. Lib. de Trinit. (cap. v.) „ Quamvis diverſum ſit eſse Patrem, & eſse Filium, non eſt „ tamen diverſa ſubſtantia: quia non hoc ſecundum ſubſtantiam dicitur, ſed ſe„ cundum relativum; quod tamen relativum non eſt accidens, quia non eſt „ mutabile. " Ecce diverſum eſse dicit eſse Patrem, & eſse Filium: quod iuxta rationem prædictam accipi oportet: quia ſcilicet alia notio eſt qua eſt Pater, alia qua eſt Filius. Non enim ſecundum eſsentiam Pater dicitur Pater, vel Filius, Filius; ſed ſecundum relationem.

Quomodo dicatur ſapientia genita, vel nata: an ſecundum relationem, an ſecundum ſubſtantiam.

SCiendum quoque eſt, quod, ſicut ſolus Filius dicitur verbum, vel imago; ita etiam ipſe ſolus dicitur ſapientia nata, vel genita. Et ideo quæritur utrum hoc relative dicatur; & ſi relative dicitur, an ſecundum eamdem relationem qua dicitur verbum, & imago. De hoc Auguſtinus in VII. Lib. de Trinit. (cap. 11.) ita ait: „ Id dici accipiamus, cum dicitur verbum, ac ſi dicatur nata ſapientia, „ ut ſit Filius, & imago; & hæc duo cum dicuntur, ideſt nata ſapientia, in uno „ eorum (eo quod eſt nata) & verbum, & imago, & Filius intelligatur; & in „ his omnibus nominibus non oſtendatur eſſentia, quia relative dicuntur; at in „ altero, quod eſt ſapientia, etiam eſſentia demonſtretur: quoniam & ad ſe di„ citur: ſeipſa enim eſt ſapiens, & hoc eſt eius eſſe quod ſapere. Unde Pater, „ & Filius ſimul una ſapientia, quia una eſſentia. " Cave lector, qualiter hoc intelligas quod hic dicit Auguſtinus. Videtur enim dicere, quod cum dicitur nata ſapientia, ibi ſapientia eſſentiam ſignificet, & nata relationem notet. Quod ſi ita eſt, cogimur dicere, eſsentiam divinam eſse natam: quod ſuperioribus (diſt. v.) repugnat. Sed ad hoc dicimus, quod in altero, ideſt in eo quod nata eſt, eadem notio intelligitur quæ notatur cum dicitur verbum, & imago; in altero vero, ſcilicet ſapientia, demonſtratur eſsentia, ideſt demonſtratur quod Filius ſit eſsentia: quia ſapientia ſecundum eſsentiam dicitur. Et ideo cum dicitur nata ſapientia, intelligatur quod ipſe qui natus eſt, eſsentia eſt; ibi tamen ſapientia non pro eſsentia, ſed pro hypoſtaſi facit intelligentiam; ut ſicut quando dicitur verbum, vel Filius, intelligitur hypoſtaſis cum ſua proprietate; ita cum dicitur nata ſapientia, idem intelligitur, ideſt genita hypoſtaſis. Ideo vigilanter ait, idem eſse intelligendum, cum dicitur verbum, & cum dicitur nata ſapientia, id-

(1) Al. procedimus.

eſt eadem relatio, eadem hypoſtaſis, cui ineſt illa proprietas. Et ex hoc adiuvatur illud quod ſuperius (diſt.xxvii.) diximus, ſcilicet quod cum dicitur Pater, vel Filius, vel Spiritus ſanctus, non tantum illæ proprietates ſignificantur, ut cum dicitur paternitas, filiatio; ſed etiam hypoſtaſis cum ſuis proprietatibus.

Quod imago aliquando dicitur ſecundum eſſentiam.

ILlud etiam ſciri oportet, quia, cum ſupra (diſt. xxvii.) dictum ſit, imaginem relative dici de Filio, ſicut verbum, vel Filius, interdum tamen reperitur ſecundum ſubſtantiam dici. Unde Auguſtinus (Fulgentius) in Lib. de Fide ad Petrum (cap. i.) dicit, quod una eſt ſanctæ Trinitatis eſſentialiter Divinitas, & imago, ad quam factus eſt homo. Hilarius etiam in V. Lib. de Trinit. (ante medium) ait: „ Homo fit ad communem imaginem: nomen non diſcre„ pat, natura non differt. Una eſt enim ad quam homo creatus eſt ſpecies. " Ex his verbis oſtenditur quod imago aliquando eſſentiæ intelligentiam facit; & tunc ad ſe dicitur, & non relative.

DIVISIO TEXTUS.

HIc determinat Magiſter de notionibus perſonarum, quæ non ſunt perſonales: & dividitur in partes duas. In prima determinat de innaſcibilitate, quæ eſt proprietas perſonæ, quamvis non ſit proprietas perſonalis; in ſecunda de hoc nomine *principium*, quod nec eſt proprietas perſonalis, nec perſonæ, xxix.diſt. ibi, *Eſt præterea aliud nomen multiplicem notans relationem*. Prima in duas. In prima oſtendit qualiter Pater dicatur ingenitus; in ſecunda qualiter e contrario omne quod genitum dicitur, de Filio ſit accipiendum, ibi, *Sciendum eſt quoque, quod ſicut ſolus Filius dicitur verbum, vel imago; ita etiam ipſe ſolus dicitur ſapientia nata, vel genita*. Circa primum duo facit. Primo oſtendit qualiter Pater ingenitus dicatur; ſecundo movet quæſtionem ex dictis, ibi, *Præterea quæri ſolet .... utrum ſimiliter diverſum ſit eſſe Patrem, & eſſe Filium; an idem*. Circa primum duo facit. Primo oſtendit qualiter nomen ingeniti a ſanctis accipitur; ſecundo qualiter ab eis etiam quandoque taceatur, ibi, *Illud etiam taceri non oportet, quod Ariani ex eo probare nitebantur, alterius ſubſtantiæ eſſe Patrem, alterius Filium*. Circa primum duo facit. Primo oſtendit qualiter Pater ingenitus dicatur; ſecundo oſtendit quæ ſit notio Patris, quam nomen ingeniti deſignat, ibi, *Si autem vis ſcire quæ ſit proprietas ſecundum quam dicitur Pater ingenitus, audi Hilarium*. Circa primum tria facit. Primo exponit ingeniti ſignificationem; ſecundo ponit expoſitionis manifeſtationem, ibi, *Hoc exemplis planum faciendum eſt*; tertio excludit quamdam dubitationem: circa cuius ſolutionem diverſorum opiniones narrat, ibi, *Ideo ſolet quæri, utrum ſicut ſolus Pater dicitur ingenitus; ita ipſe ſolus debeat dici non genitus*.

Sciendum quoque eſt, quod ſicut ſolus Filius dicitur verbum, vel imago; ita etiam ipſe ſolus dicitur ſapientia nata, vel genita. Hic oſtendit qualiter Filius dicatur ſapientia genita, & circa hoc duo facit. Primo oſtendit dicti ſignificationem; ſecundo excludit dubitationem ex dictis, ibi, *Cave lector qualiter hoc intelligas*: ubi duo facit, ſecundum duas dubitationes, quas removet. Secunda incipit ibi, *Illud etiam ſciri oportet, quia, cum ſupra dictum ſit, imaginem relative dici de Filio .... interdum tamen reperitur ſecundum ſubſtantiam dici*: & utraque per ſe patet in littera.

QUAESTIO I.

HIc eſt duplex quæſtio. Primo de innaſcibilitate. Secundo de imagine.

Circa primum duo quæruntur.

Primo. Utrum innaſcibilitas ſit notio, vel proprietas Patris.

Secundo. Utrum ſit perſonalis proprietas eius. Utrum autem innaſcibilitas; vel ingenitus, conveniat Spiritui ſancto, habitum eſt ſupra xiii. diſt. [quæſt. i. art. i.)

ARTICULUS I.

Utrum innaſcibilitas ſit proprietas Patris.

I. P. q. XXXIII. *art.* 4.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod innaſcibilitas non ſit notio, vel proprietas Patris. Ut enim in littera habetur, cum Pater ingenitus dicitur, non quid ſit, ſed quid non ſit, oſtenditur. Sed negatio non poteſt eſſe ſufficiens principium notificandi aliquid. Ergo cum notio dicatur illud quod eſt principium cognoſcendi perſonam, videtur quod ingenitum non dicat aliquam notionem Patris.

2. Præterea. Si ingenitum ſit proprietas Patris, aut hoc erit ſecundum quod intelligitur negative, aut ſecundum quod intelligitur privative. Sed non ſecundum quod intelligitur negative: quia ſic convenit ei quod non generatur, & ſic convenit eſſentiæ, & Spiritui ſancto. Similiter nec ſecundum quod privative: quia privatio ſemper ponit imperfectionem in eo cuius eſt, cum privatio ſit eius quod natum eſt haberi, & non habetur. Ergo videtur quod ingenitus nullo modo ſit notio, vel proprietas Patris.

3. Præterea. Cum perſonæ divinæ non diſtinguantur niſi per relationes, nihil poteſt eſſe proprietas, vel notio divinæ perſonæ, quod non eſt in genere relationis. Sed ingenitus non eſt in genere relationis. Ergo non eſt notio perſonæ divinæ. Probatio mediæ. Sicut ſe habet inferius ad ſuperius, ita ſe habet negatio ſuperioris, ad negationem inferioris, & e contra. Quanto enim homo eſt in paucioribus quam animal, tanto magis negatio animalis de paucioribus prædicatur quam negatio hominis. Sed generatio prout ſignificat relationem, eſt minus commune quam relatio. Ergo negatio generationis eſt plus commune quam non relatio, & ita prædicatur de illa, & ſalvatur cum ea, ſicut commune cum proprio. Sed quidquid ſalvatur cum oppoſito generis, non eſt contentum ſub genere. Ergo ingenitus cum ſalvetur cum eo quod eſt non relatio, non eſt in genere relationis.

4. Item. Ingenitum convenit Patri, ſecundum quod eſt principium. Sed ipſe non eſt principium ſolum per generationem, ſed etiam per ſpirationem. Ergo videtur quod non debeat notificari per negationem generationis, ſed per negationem proceſſionis, quæ eſt commune ad utrumque, ut dicatur improceſſibilis; vel ſecundum ſpecialem rationem utriuſque proceſſionis, ut ſicut dicitur ingenitus, ita dicatur inſpirabilis.

Contra eſt quod in littera per Hilarium dicitur.

Præterea. Illud quo perſona divina diſtinguitur ab aliis perſonis, eſt notio, vel proprietas eius. Sed ingenitum ſoli Patri convenit, ut ſupra XIII. diſt. [q. 1. art. 4.] habitum eſt. Ergo eſt notio, vel proprietas Patris.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ſecundum Auguſtinum (Lib. IV. de Trin. cap. xx.) Pater eſt principium totius Divinitatis: unde etiam Dionyſius [II. de div. Nom.] dicit, quod in Patre eſt fontana Divinitas. Unde ſi in divinis perſonis eſſet ordo qui poneret prius, & poſterius, Pater eſſet primum principium. Sed quia ibi non eſt talis ordo, loco eius quod eſt primum, dicimus principium non de principio. Unde Pater poteſt dupliciter innoteſcere: vel inquantum eſt de non principio, & ſic innoteſcit per notionem innaſcibilitatis; vel inquantum eſt principium, & ſic quia principium dicitur ſecundum emanationem, quæ ab ipſo eſt, ſecundum duplicem modum emanationis in divinis, duabus notionibus innoteſcit, ſcilicet paternitate, inquantum eſt principium per generationem, & communi ſpiratione, inquantum eſt principium Spiritus ſancti per ſpirationem amoris: & ſic patet quod in univerſo ſunt tres notiones Patris.

Ad primum igitur dicendum, quod aliqua dictio dicitur ponere aliquid dupliciter. Vel ita quod illud quod ponit, ſit de intellectu eius, ſicut aliquid eſſentiæ ipſius, ut homo ponit animal. Vel quia præſupponit illud, quaſi in quo fundatur, quamvis non ſit de eſſentia eius; ſicut omne accidens ponit ſubſtantiam. Dico ergo, quod hoc nomen *ingenitus* non ponit aliquid quod conſtituat intellectum ipſius: quia hoc non poſſet eſſe niſi poneret aliquam rationem principii vel in communi, vel in ſpeciali: quia nihil aliud notionale poteſt Patri convenire, & quocumque modo dicatur, non ponet in numerum innaſcibilitas cum paternitate: quia commune non ponit in numero cum proprio: ſed tamen ponit aliquid quod præſupponit ut id in quo fundatur: & ex hoc eſt quod quidam dixerunt, quod *ingenitus* aliquid ponit

ait, & quidam, quod nihil. Sed quamvis nihil ponat quod ſit de intellectu eius conſtitutive, non tamen ſequitur quod non poſſit eſſe notio: quia illud cuius ratio conſiſtit in remotione, optime per negationem certificatur, ſicut cæcitas, & huiuſmodi: & huiuſmodi eſt ratio primi, vel eius quod eſt non de principio eſſe, quia primum eſt ante quod nihil.

Ad ſecundum dicendum, quod *ingenitus* non importat negationem abſolutam, ſed aliquo modo privationem. Omnis enim negatio quæ eſt in aliquo ſubiecto determinato, poteſt dici privatio. Unde in VIII. Metaph. (text. IV.) dicitur, quod privatio eſt negatio in ſubiecto, vel in ſubſtantia. Unde dico, quod hæc negatio quam importat *ingenitus*, intelligitur ut fundata in ratione principii, ſecundum quod eſt notio Patris: & hoc modo non convenit nec eſſentiæ, nec Spiritui ſancto, quibus non competit eſſe principium per originem alicuius divinæ perſonæ: nec iterum Filio, cui (*a*) convenit affirmatio oppoſita. Sed ex hoc non ſequitur quod in Patre ſit aliqua imperfectio. Quamvis enim privatio ſemper ſit eius quod natum eſt haberi; tamen hoc contingit tripliciter, ut dicit Philoſophus V. Metaph. (text. XXVII.) Vel quando aliquid non habet quod natum eſt haberi a quocumque, quamvis ipſum non ſit natum habere, ſicut pes non dicitur habere viſum: vel quando non habet illud quod natum eſt haberi a ſuo genere, quamvis non ab ipſo, nec ab aliquo ſuæ ſpeciei, ſicut talpa non habet viſum: vel quando non habet illud quod natum eſt habere, & quando, & ubi, & ſecundum alias conditiones; & ſic proprie dicitur privatio, & imperfectionem importat: & hoc modo nihil privative in Deo dicitur; ſed aliis primis modis poteſt dici. Sed quantum ad primum modum poteſt ingenitum dici de eſſentia, & de Spiritu ſancto, ut ſupra (diſt. XIII.) accepit Hieronymus; ſed quantum ad ſecundum modum dicitur tantum de Patre: quia ipſe eſt principium notionaliter, & non habet generationem paſſivam, quam habet Filius, qui etiam notionaliter principium eſt.

Ad tertium dicendum, quod in genere continetur aliquid dupliciter: vel per ſe, & proprie, ſicut ſpecies, & ea quæ recipiunt prædicationem generis; vel per reductionem, ſicut principia generis, ut materia, & forma ad ſubſtantiam, & unitas, & punctus ad quantitatem, quamvis neutrum ſit quantitas. Ita etiam nulla negatio, vel privatio eſt in genere per ſe: quia non habet aliquam quidditatem, nec eſſe; ſed reducitur ad genus affirmationis, ſecundum quod in non eſſe intelligitur eſſe, & in negatione affirmatio, ut dicit Philoſophus in II. Elench. (cap. IV.) quia omnis privatio per habitum cognoſcitur, & remotio per poſitionem: & ſic etiam non relatio eſt in genere relationis, quamvis ea de quibus dicitur iſta negatio, non ſint in illo genere.

Ad quartum dicendum, quod in hoc quod dicitur ingenitus, removetur a Patre eſſe ab alio ſimpliciter, & non ſolum ſecundum aliquem determinatum modum. Quare autem nominetur per negationem ſpecialis proceſſionis, ſcilicet generationis, poteſt aſſignari triplex cauſa. Una eſt, quia proceſſio Spiritus ſancti ſecundum ordinem naturæ præſupponit generationem Filii: & ideo, quia negato priori removetur poſterius, ad remotionem generationis a principio fontali, ſequitur proceſſionis remotio per modum amoris. Secunda eſt, quia per hoc quod dicitur ingenitus, ſecundum quod eſt notio Patris, tollitur omnis modus conſequendi generationem: hoc enim convenit Patri inquantum eſt principium generationis, ut nullo modo generationem conſequatur. Generationem autem conſequitur aliquid ſecundum intellectum tripliciter: vel ſicut genitum, ut Filius; vel ſicut per generationem acceptum, ut eſſentia divina; vel ſicut a generato procedens, ut Spiritus ſanctus. Unde nulli horum convenit ingenitus ſecundum prædictum modum. Tertia poteſt eſſe ratio, quia negatio ingeniti fundatur ſuper rationem principii, ut dictum eſt (in corp. art.) Quamvis autem Pater ſit principium utriuſque proceſſionis divinæ, ſola tamen ratio per quam eſt principium generationis, eſt proprietas perſonalis, conſtituens perſonam Patris, ſcilicet paternitas; & ideo etiam per generationis negationem eadem perſona convenientius, & magis proprie notificatur.

(a) *Al.* non convenit.

ARTICULUS II.

Utrum innaſcibilitas ſit proprietas perſonalis Patris.

1. **A**D ſecundum ſic proceditur. Videtur quod innaſcibilitas ſit proprietas perſonalis Patris. Sicut enim paternitas convenit tantum Patri, ita & innaſcibilitas. Sed paternitas eſt proprietas perſonalis ejus. Ergo & innaſcibilitas.

2. Præterea. Perſona dicit aliquid diſtinctum proprietate ad dignitatem pertinente. Sed innaſcibilitas magis videtur pertinere ad dignitatem quam paternitas: quia paternitas communicatur etiam creaturis, non autem innaſcibilitas. Ergo innaſcibilitas magis eſt proprietas perſonalis quam paternitas.

3. Item. Perſona non poteſt intelligi, niſi intelligatur aliquid conſtituens ipſam in perſonalitate ſua. Sed, ut in littera dicitur, poteſt intelligi ingenitus, etiam ſi non intelligatur Pater. Ergo oportet quod innaſcibilitas conſtituat perſonam Patris; & ita videtur quod ſit proprietas perſonalis.

4. Præterea. Illud quod eſt principium perſonalis operationis, videtur eſſe proprietas perſonalis, quia propria operatio eſt a propria forma operantis. Sed innaſcibilitas eſt principium generationis in Patre. Dicitur enim, quod Pater generat, quia eſt ingenitus: unde quærit delicias in conſortio Filii. Ergo videtur quod innaſcibilitas ſit proprietas perſonalis.

Contra. Quidquid dicitur per poſitionem, non conſtituitur negative, vel privative tantum. Sed Pater nominat aliquid poſitive. Ergo perſona Patris non conſtituitur per innaſcibilitatem, quia nihil ponit in intellectu ſuo.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut eſt in inferioribus, quod quidquid conſequitur ad eſſe perfectum, non eſt conſtitutivum illius rei; ita etiam in divinis quidquid ſecundum intellectum præſupponit aliquid, quo perſona conſtituitur, non poteſt eſſe conſtitutivum perſonæ: & inde eſt quod communis ſpiratio non poteſt eſſe proprietas perſonalis, quia præſupponit in Patre, & Filio generationem activam, & paſſivam, quibus illæ perſonæ conſtituuntur. Similiter innaſcibilitas, cum ponat negationem, quæ fundatur ſuper rationem principii, ut dictum eſt (art. præced.) præſupponit ſecundum intellectum rationem principii, ſupra quam fundatur, ſcilicet paternitatem; & ideo non poteſt conſtituere perſonam Patris, nec poteſt eſſe perſonalis proprietas.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc quod convenit ſoli Patri, poteſt probari quod ſit proprietas Patris, non autem quod ſit proprietas perſonalis, niſi conſtitueret perſonam Patris ad ſimilitudinem differentiæ conſtitutivæ.

Ad ſecundum dicendum, quod quidquid habet negatio de dignitate, habet ab affirmatione ſupra quam fundatur: & ideo innaſcibilitas, quæ fundatur ſupra talem paternitatem, pertinet ad dignitatem, ſicut talis paternitas; & ſicut innaſcibilitas non communicatur creaturæ, ita nec talis paternitas, ſcilicet quæ non eſt ab alio principio, quamvis communicetur paternitas abſolute.

Ad tertium dicendum, quod remota paternitate per intellectum, non remanet hypoſtaſis Patris: & quod dicitur in littera, quod remanet ingenitum, eſt intelligendum, quantum ad communem rationem ingeniti, & Patris, quia ſeparatim inveniuntur in diverſis; non autem ſecundum quod utrumque ponitur proprietas Patris. Nihilominus tamen, etiam remota paternitate, remaneret ingenitum in Deo, non quaſi proprietas, vel notio alicuius perſonæ, ſed quaſi attributum eſſentiæ, ut immenſus, & increatus.

Ad quartum dicendum, quod innaſcibilitas non eſt principium generationis in Patre, quaſi forma eliciens hanc operationem, ſed ſolum quaſi ponens aliquam conditionem circa generationem. Sicut enim videmus in alterationibus, quod prima alteratio eſt quam operatur alterans non alteratum; & ex hoc quod non eſt alteratum, alteratio quam facit, eſt prima: ita etiam prima generatio eſt quæ eſt generantis non generati: unde conditionem iſtam, quod ſit prima generatio, habet ex hoc quod generans eſt ingenitus. Sed principium formale quaſi eliciens generationem, eſt forma Patris, quæ eſt paternitas, ſicut calor eſt principium calefactionis in calido.

Digitized by Google

QUAESTIO II.

DEinde quæritur de imagine : & circa hoc tria quæruntur.

Primo. Quid ſit imago.

Secundo. Utrum imago in divinis dicatur eſſentialiter, vel perſonaliter.

Tertio. Si dicatur perſonaliter, utrum conveniat Filio tantum.

ARTICULUS I.

Utrum diffinitio imaginis, Imago eſt ſpecies indifferens eius rei ad quam imaginatur, *ſit competens*.

1. AD primum ſic proceditur, & ponitur diffinitio Hilarii talis (Lib. de Synodis prope princ.) *Imago eſt eius rei ad quam imaginatur, ſpecies indifferens*. Videtur autem quod ſit incompetens. Imago enim eſt ſecundum imitationem in exterioribus. Sed ſpecies non eſt de extrinſecis rei; immo dicit quidditatem intrinſecam. Ergo male ponitur in diffinitione imaginis.

2. Præterea. Imago proprie dicitur quod eſt ad imitationem alterius. Sed ſpecies indifferens duorum non eſt ad imitationem alterius, immo eſt id in quo imitatio attenditur. Ergo imago non debet dici ſpecies, ſed habens ſpeciem.

3. Item. Eorum quæ in infinitum diſtant, non poteſt eſſe indifferentia. Sed creatura eſt imago Dei, a quo tamen in infinitum diſtat. Ergo indifferens male ponitur in diffinitione imaginis.

4. Præterea. In diffinitionibus non debet eſſe circulus. Sed ex hac diffinitione ſequitur circulus: diffinit enim imaginem per rem imaginatam, & imaginatum non poteſt diffiniri niſi per imaginem. Ergo videtur quod male diffiniat.

5. Item. De ratione imaginis eſt æqualitas, & ſimilitudo, ut patet ex alia eius diffinitione, quod *imago eſt rei, ad rem coæquandam, indiſcreta, & unita ſimilitudo*. Cum igitur in prædicta diffinitione nihil ponatur ad æqualitatem, & ſimilitudinem pertinens, videtur quod ſit diminuta.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ratio imaginis conſiſtit in imitatione, unde & nomen ſumitur. Dicitur enim imago quaſi imitago. De ratione autem imitationis duo conſideranda ſunt, ſcilicet illud in quo eſt imitatio & illa quæ ſe imitantur. Illud autem reſpectu cuius eſt imitatio, eſt aliqua qualitas, vel forma per modum qualitatis ſignificata. Uude de ratione imaginis eſt ſimilitudo. Nec hoc ſufficit, ſed oportet quod ſit aliqua adæquatio in illa qualitate, vel ſecundum qualitatem, vel ſecundum proportionem; ut patet quod in imagine parva, æqualis eſt proportio partium ad invicem, ſicut in re magna, cuius eſt imago; & ideo ponitur adæquatio in diffinitione eius. Exigitur etiam quod illa qualitas ſit expreſſum, & proximum ſignum naturæ, & ſpeciei ipſius : unde non dicimus, quod qui imitatur aliquem in albedine, ſit imago illius; ſed qui imitatur in figura, quæ eſt proximum ſignum, & expreſſum ſpeciei, & naturæ. Videmus enim diverſarum ſpecierum in animalibus diverſas eſſe figuras. Ex parte autem imitantium duo ſunt conſideranda, ſcilicet relatio æqualitatis, & ſimilitudinis, quæ fundatur in illo uno in quo ſe imitantur; & adhuc ulterius ordo: quia illud quod eſt poſterius ad ſimilitudinem alterius factum, dicitur imago; ſed illud quod eſt prius ad cuius ſimilitudinem fit alterum, vocatur exemplar; quamvis abuſive unum pro alio ponatur. Et ideo Hilarius (loc. cit.) ad ſignificandum ordinem, & relationem ſe imitantium, dixit : *Imago eſt eius rei ad quam imaginatur:* ad deſignandum vero id in quo eſt imitatio, dixit, *Species indifferens*.

Ad primum igitur dicendum, quod non in imitatione quorumcumque exteriorum eſt ratio imaginis; ſed eorum quæ ſunt ſigna quodammodo ſpeciei, & naturæ: & ideo poſuit ſpeciem potius quam qualitatem.

Ad ſecundum dicendum, quod iſta diffinitio data eſt per cauſam: non enim illud quod eſt imago, eſt ipſa ſpecies, in qua fit imitatio, proprie loquendo; ſed indifferentia ſpeciei eſt cauſa quare dicatur imago. Vel dicatur, quod utrumque poteſt dici imago, & illud quod imitatur, & id in quo eſt imitatio, quamvis non ita proprie: & ſic diffinit Hilarius [ubi ſupra.]

Ad tertium dicendum, quod unumquodque quantum attingit ad rationem imaginis, tantum attingit ad rationem indifferentiæ: ſecundum enim quod differt, non eſt imago. Invenitur tamen quidam gra-

dus

dus perfectionis imaginis. Dicitur enim quandoque imago alterius, in quo invenitur aliquid ſimile qualitati alterius, quæ deſignat, & exprimit naturam ipſius; quamvis illa natura in ea non inveniatur; ſicut lapis dicitur eſſe imago hominis inquantum habet ſimilem figuram, cui non ſubſiſtit natura illa, cuius eſt ſignum: & ſic imago Dei eſt in creatura, ſicut imago Regis in denario, ut dicit Auguſtinus (Lib. de decem chord. cap. VIII.) & hic eſt imperfectus modus imaginis. Sed perfectior ratio invenitur quando illi qualitati quæ deſignat naturam ſubſtantiæ,(*a*) ſubeſt natura in ſpecie; ſicut eſt imago hominis patris in filio ſuo: quia habet ſimilitudinem in figura, & in natura, quam figura ſignificat. Sed perfectiſſima ratio imaginis eſt quando eamdem numero formam, & naturam invenimus (*b*) in imitante cum eo quem imitatur; & ſic eſt Filius perfectiſſima imago Patris: quia omnia attributa divina, quæ ſunt per modum qualitatis ſignificata, ſimul cum ipſa natura ſunt in Filio, non ſolum ſecundum ſpeciem, ſed ſecundum unitatem in numero.

Ad quartum dicendum, quod hoc quod dicit, *Eius rei ad quam imaginatur*, eſt circumlocutio exemplaris. Unde ponitur in virtute unius dictionis, & ponitur convenienter in diffinitione imaginis, ſicut prius in diffinitione poſterioris, & non e converſo. Exemplar enim prius eſt imagine: unde non eſt ibi circulus.

Ad quintum dicendum, quod indifferentia ſpeciei intelligitur & ſimilitudo, & æqualitas, qualis ad imaginem requiritur: unde illæ duæ diffinitiones quaſi in idem redeunt.

ARTICULUS II.

Utrum imago dicatur eſſentialiter.

I. P. q. XXXV. *art.* I.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod imago non dicatur eſſentialiter. Ut enim ſupra (diſt. XXVII. ex Lib. VII. de Trinit. cap. I.) dictum eſt ab Auguſtino, nihil eſt abſurdius, quam imaginem ad ſe dici. Sed illud quod eſſentialiter dicitur in divinis, ad ſe dicitur. Ergo abſurdum eſt ut eſſentialiter dicatur.

2. Præterea. Imago de ratione ſua, ut dictum eſt (art. præced.) importat ordinem. Sed in divinis non eſt niſi ordo originis. Cum igitur nihil importans originem, in divinis eſſentialiter dicatur, videtur quod nec imago.

3. Item. Ex abſolutis, vel eſſentialibus, non poteſt probari perſonarum diſtinctio: quia in eſſentialia Trinitatis poteſt deducere naturalis ratio, non autem in perſonarum diſtinctionem. Sed ſupra II. diſtinct. (q. I. art. 4.) probata eſt diſtinctio perſonarum ex ratione imaginis. Ergo imago non dicitur eſſentialiter.

Contra eſt quod in littera dicitur per Auguſtinum (Fulgentium) & Hilarium.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (art. præced.) imago poteſt dici dupliciter: vel id quod imitatur aliquem, vel id in quo eſt imitatio. Si dicatur imago, prout proprie accipitur id quod imitatur alterum; ſic eſſentia divina non poteſt dici imago, ſed exemplar, cuius imago eſt creatura: quia imago præſupponit ordinem ad aliquod principium; eſſentia autem divina non habet aliquod principium: ſed tamen ſic aliqua perſona poteſt dici imago alterius, inquantum perſona præſupponit ſibi ſecundum ordinem naturæ aliam perſonam. Unde ſic imago, ſecundum quod proprie de Deo dicitur, ſemper eſt perſonale. Si autem dicatur imago id in quo eſt imitatio, ſic natura divina eſt imago: quia in ipſa eſt duplex imitatio. Una perſonæ ad perſonam, ſecundum quod Filius in natura divina quam haber a Patre, imitatur Patrem. Alia creaturæ ad Creatorem, inquantum creatura imitatur Creatorem, ſed imperfecte, ſecundum aliquam ſimilitudinem bonitatis ipſius. Et quantum ad primam imitationem, quæ ſcilicet eſt perſonæ ad perſonam, imago in recto ſignificabit eſſentiam, ſed in obliquo faciet intellectum perſonarum: ſic enim idem erit imago quod natura divina perſonarum in ea ſe imitantium: & ſic accepit ſupra Hilarius in II diſt. Unde probavit ex ratione imaginis & unitatem eſſentiæ, & diſtinctionem perſonarum. Sed quantum ad ſecundam imitationem, quæ eſt creaturæ ad Creatorem, imago ſignificabit divinam eſſentiam, & connotabit reſpectum ad creaturam, quæ imitatur ipſam: & ſic accepit ibidem Auguſtinus: unde ex ratione imaginis non probavit niſi unitatem eſſentiæ.

Et per hoc patet ſolutio ad obiecta.

AR-

(a) Al. eſt de natura. (b) Al. in imitatione.

ARTICULUS III.

Utrum Spiritus ſanctus poſſit dici imago.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod Spiritus ſanctus poſſit dici imago. Primo per Damaſcenum qui dicit Lib. I. Fidei orthod. cap. XVIII.] quod Spiritus ſanctus eſt imago Filii.

2. Præterea. Sicut Filius imitatur Patrem, per omnia conſimilis ſibi, ita etiam Spiritus ſanctus. Sed hoc eſt quod requiritur ad perfectam rationem imaginis, ut dictum eſt [art. 1. huius quæſt.] Ergo Spiritus ſanctus eſt imago Patris.

3. Si dicis, quod Spiritus ſanctus non habet hoc quod ſit ſimilis Patri per omnia, ex ratione proceſſionis, ſicut Filius hoc habet inquantum procedit ut genitus; contra. Quia proceſſio Spiritus ſancti non tantum eſt proceſſio amoris, ſed proceſſio amoris divini. Sed proceſſio amoris divini, inquantum huiuſmodi, habet quod ſit in plenitudine eiuſdem naturæ. Ergo videtur quod Spiritus ſanctus ex proceſſione ſua habeat quod ſit imago.

4. Præterea. Dicitur abſolute, quod Spiritus ſanctus eſt æqualis Patri, & ſimilis, & connaturalis; quamvis hoc non habeat ex ratione ſuæ proceſſionis abſolute. Cum igitur ſimilitudo, & æqualitas, & connaturalitas conſtituant perfectam rationem imaginis, videtur quod Spiritus ſanctus abſolute ſit imago.

Contra eſt quod Hilarius dicit, quod æternitas eſt in Patre, & ſpecies in imagine, & uſus in munere. Sicut ergo munus, vel donum eſt proprium Spiritus ſancti, ita imago Filii. Hoc idem videtur per Auguſtinum ſupra diſtinct. XXVII. (ex Lib. VI. de Trin. cap. 11.)

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod imago, ſecundum quod perſonalis dicitur, convenit tantum Filio, & non Spiritui ſancto. Cuius ratio diverſimode aſſignatur. Quidam enim dicunt, quod cum imago ponat imitationem in exterioribus, & notionalia in divinis ſint quaſi exteriora, Filius convenienter dicitur imago Patris, quia imitatur Patrem etiam in aliqua notione, ſcilicet in communi ſpiratione; non autem Spiritus ſanctus, qui nullam notionem communem cum Patre habet. Sed hoc non videtur conveniens propter duo. Primo quia notionalia in divinis non ſe magis habent per modum exteriorum, quam eſſentialia, præter illa quæ ſunt [a] aſſequentia ſubſtantiam, ſecundum Damaſcenum [I. Fid. orthod. cap. XIII.] & ideo imitatio in illis adhuc faceret rationem imaginis. Secundo quia ſecundum relationem originis non attenditur in divinis ſimilitudo, aut æqualitas, vel diſſimilitudo, vel inæqualitas, ut ex verbis Auguſtini habitum eſt ſupra XX. diſtinct. Ad rationem autem imaginis requiritur ſimilitudo, & æqualitas, ut dictum eſt (art. 1. huius quæſt.)

Et ideo alii dicunt, quod impoſſibile eſt unius rei eſſe plures imagines, immediate ducentes in illam, niſi per materiam diviſas; nec etiam e contrario eſt poſſibile quod idem ſit imago plurium: & ideo, cum Patris imago ſit Filius, non poteſt etiam eſſe imago Spiritus ſanctus: quia ſic plures eſſent imagines unius. Nec item poteſt eſſe quod Spiritus ſanctus ſit imago Patris, & Filii: quia ſic idem eſſet imago immediata plurium. Iſtud etiam non videtur conveniens propter duo. Primo quia Spiritus ſanctus refertur ad Patrem, & Filium, ut ad unum principium: unde poſſet eſſe imago eorum ut ſunt unum principium eius, ſicut homo eſt imago totius Trinitatis. Secundo quia non eſt maior ratio quare non poſſunt eſſe unius plures imagines quam unius plures ſimiles, vel æquales: hoc enim convenit in divinis, ſcilicet quod plures ſint ſimiles, vel æquales unius, non per diviſionem materiæ, ſed per diſtinctionem relationum.

Et ideo dicendum cum aliis, quod quamvis diverſitas rationis attributorum non ſufficiat ad diſtinctionem realem proceſſionum, tamen ſufficit ad diverſas notiones eorum, uc ſupra XIII. diſt. (quæſt. 1. art. 3.) dictum eſt: & ideo quamvis Spiritus ſanctus ſua proceſſione accipiat naturam; quia tamen ſua proceſſio non eſt per modum naturæ, non dicitur, nec eſt generatio, quia generatio eſt proceſſio per modum naturæ, & per conſequens non dicitur Filius. Ita etiam dico, quod Filius ex ratione proceſſionis ſuæ habet quod ſit imago, & inquantum procedit ut Filius: quia Filius dicitur ex hoc quod habet naturam Patris; & inquantum procedit ut verbum, quia verbum, ut dictum eſt [diſt. XXVII. quæſt. II. ar. 1.] eſt quædam ſimilitudo in intellectu ipſius rei intellectæ. Sed

(a) *Nicolai conſequentia: idem valet.*

Digitized by Google

Sed Spiritus ſanctus non habet hoc ex ratione ſuæ proceſſionis, quia procedit ut amor; & ideo ſicut non dicitur Filius, quamvis accipiat ſua proceſſione naturam Patris: ita nec imago, quamvis habeat ſimilitudinem ad Patrem.

Ad primum igitur dicendum, quod Damaſcenus large accipit imaginem pro quacumque ſimilitudine.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis Spiritus ſanctus imitetur Patrem, non tamen habet ex ratione ſuæ proceſſionis ut imago dicatur; & ideo non dicitur imago, ſicut non dicitur Filius.

Ad tertium dicendum, quod identitas rei in divinis non præiudicat diſtinctioni ſecundum rationem in veritate attributorum: & ideo quamvis ſapientia, inquantum eſt divina, ſit eſſentia, nihilominus manet ibi propria ratio ſapientiæ præter rationem eſſentiæ, & ſimiliter ratio voluntatis præter rationem naturæ, & intellectus: & propter hoc etiam remanet diſtinctio in proceſſionibus, quæ ſunt per modum voluntatis, & intellectus, & naturæ, ad minus ſecundum rationem; & diverſitas rationum cauſat diverſitatem nominum: unde illa nomina numquam concurrerent in idem, niſi rationes in eadem re fundarentur: & quia proceſſio per modum voluntatis, & naturæ non eidem competit in divinis, ideo nec nomina ſe conſequuntur, quæ proprias rationes proceſſionum demonſtrant.

Ad quartum dicendum, quod quamvis nomen imaginis ſit impoſitum ab æqualitate, & ſimilitudine; tamen eſt impoſitum ad ſignificandum rem, cui ex modo ſuæ productionis competit ſimilitudo, & æqualitas: & ideo non oportet quod dicatur abſolute ſimilis, & æqualis, niſi ex modo ſuæ proceſſionis hoc habeat quod etiam imago proprie, & abſolute dicatur.

EXPOSITIO TEXTUS.

Quibuſdam (a) *videtur quod Pater ſolus debeat dici non genitus*. Sciendum, quod utraque opinio ſecundum aliquid verum dicit. Si enim accipiatur non genitus, prout dicit negationem abſolute, tunc non convenit Patri tantum, nec eſt idem quod ingenitus, quod importat negationem per modum privationis, prout ingenitus proprie accipitur. Si autem dicat negationem in genere principii, ſic eſt idem quod ingenitus, & tantum Patri convenit; & ſic procedit prima opinio.

Sed ſi tranſponas, ut dicas, Aliud eſt Patrem eſſe, aliud Filium eſſe, variatur intelligentia. Ratio dicti eſt, quia eſſe dicitur dupliciter, ſcilicet prout ſignificat veritatem compoſitionis, & ſecundum quod ſignificat actum eſſentiæ. Quando ergo dicitur, Aliud eſt Patrem eſſe, aliud eſt Filium eſſe, ita quod ly *eſſe* ſit prædicatum dicti; ſignificatur eſſe quod eſt accidens eſſentiæ: unde falſa eſt, quia ſicut una eſt eſſentia trium, ita & unum eſſe. Cum autem dicitur, *Aliud eſt eſſe Patrem, aliud Filium eſſe*, ita quod ly *Patrem* prædicetur in dicto ineſſe; ſignificatur veritas compoſitionis, & ſecundum hoc Pater eo eſt Pater, quo verum eſt ipſum dici Patrem, ſcilicet paternitate, & non eſſentia. Et quia alio Deus dicitur Pater, ſcilicet paternitate, & alio Filius, ſcilicet filiatione; ideo conceditur, quod aliud eſt eſſe Patrem, & aliud eſſe Filium, ſecundum quod ly *aliud* dicit alietatem notionis, & non alietatem eſſentiæ.

DISTINCTIO XXIX.

De principio quod relative dicitur, & multiplicem notat relationem.

Est præterea aliud nomen, multiplicem notans relationem, ſcilicet principium. Dicitur enim principium ſemper ad aliquid, & dicitur Pater principium, & Filius principium, & Spiritus ſanctus principium; ſed differenter. Nam Pater dicitur principium ad Filium, & ad Spiritum ſanctum. Unde Auguſtinus in IV. Lib. de Trinit. (cap. xx.) ait: „ Pater eſt principium totius Divinitatis, vel, „ ſi melius dicitur, Deitatis: quia ipſe eſt a nullo. Non enim habet de quo ſit, „ vel de quo procedat; ſed ab eo & Filius eſt genitus, & Spiritus ſanctus proce- „ dit. Non ergo dicitur principium totius Deitatis, quia vel ſui, vel divinæ eſ- „ ſen-

(a) Al. *Item quidam*.

„ ſentiæ principium ſit; ſed quia principium eſt Filii, & Spiritus ſancti, in quibus ſingulis tota Divinitas eſt, Filius ad Spiritum ſanctum dicitur principium. „ Spiritus vero ſanctus non dicitur principium, niſi ad creaturas; ad quas Pater „ etiam dicitur principium, & Filius, & Trinitas ipſa ſimul, & ſingula perſonarum, „ principium dicitur creaturarum. " Pater ergo principium eſt ſine principio, Filius principium de principio, Spiritus ſanctus principium de utroque, ideſt de Patre, & Filio.

Quod ab æterno Pater eſt principium; & Filius; ſed Spiritus ſanctus non, immo cœpit eſſe principium.

ET Pater ab æterno principium eſt Filii, & Pater, & Filius principium Spiritus ſancti: quia Filius eſt a Patre, & Spiritus ſanctus ab utroque. Spiritus vero ſanctus non ab æterno principium eſt, ſed eſſe cœpit: quia non dicitur principium niſi ad creaturas. Cum ergo creaturæ eſſe cœperunt, & Spiritus ſanctus eſſe cœpit principium earum. Ita etiam Pater, & Filius eſſe cœpit cum Spiritu ſancto unum principium creaturarum: quia creaturæ eſſe cœperunt a Patre, & Filio, & Spiritu ſancto. Et dicuntur hi tres, non tria, ſed unum principium omnium creaturarum: quia uno eodemque modo principium rerum ſunt. Non enim aliter ſunt res a Patre, & aliter a Filio, ſed penitus eodem modo. Ideo Apoſtolus intelligens hanc Trinitatem eſſe unum principium rerum, ait (Rom. XI. 36.) „ Ex ipſo, per ipſum, & in ipſo ſunt omnia. " Cum vero audimus omnia eſſe ex Deo, ut ait Auguſtinus de Natura boni (cap. XXVIII.) omnes utique naturas intelligere debemus, & omnia quæ naturalia ſunt. Non enim ex ipſo ſunt peccata, quæ naturam non ſervant, ſed vitiant, quæ ex voluntate peccantium naſcuntur. Omnium ergo quæ naturaliter ſunt, unum principium eſt Pater cum Filio, & Spiritu ſancto; & hoc eſſe cœpit. Ab æterno autem Pater principium eſt Filii generatione, & Pater, & Filius unum principium Spiritus ſancti. Unde Auguſtinus in V. Lib. de Trinit. (cap. XIII.) ita ait. „ Dicitur relative „ Pater, idemque relative dicitur principium. Sed Pater ad Filium dicitur, principium vero ad omnia quæ ab ipſo ſunt; & principium dicitur Filius. Cum „ enim diceretur ei (Ioan. VIII. 25.) Tu quis es? reſpondit: Principium, qui „ & loquor vobis. Sed numquid Patris principium eſt? Immo creatorem ſe vo„ luit oſtendere, cum ſe dixit eſſe principium; ſicut & Pater principium eſt crea„ turæ: quia ab ipſo ſunt omnia. Cum vero dicimus & Patrem principium, & „ Filium principium, non duo principia creaturæ dicimus: quia Pater, & Filius „ ſimul ad creaturam unum principium eſt, ſicut unus creator. Si autem quid„ quid in ſe manet, & gignit, vel operatur aliquid, principium eſt eius rei quam „ gignit, vel eius quam operatur; non poſſumus negare etiam Spiritum ſanctum „ recte dici principium, quia non eum ſeparamus ab appellatione creatoris, quia „ ſcriptum eſt de illo, quod operetur: & utique in ſe manens operatur. Non „ enim in aliquid eorum quæ operatur, ipſe mutatur, & vertitur. Unum ergo „ principium ad creaturam cum Patre, & Filio eſt Spiritus ſanctus, non duo, „ vel tria principia. " Ecce aperte oſtendit Auguſtinus, Patrem, & Filium, & Spiritum ſanctum eſſe unum principium rerum creatarum; ideſt, uno eodemque modo eſſe principium: & illum modum ſatis aperuit, quia ſcilicet operantur omnia; & quia ſimiliter operantur hi tres, ideo unum principium eſſe dicuntur.

Hic oſtendit quomodo Pater ſit principium Filii, & ipſe & Filius principium Spiritus ſancti.

DEinde in eodem Libro continue oſtendit quomodo Pater dicatur principium ad Filium, & ad Spiritum ſanctum ipſe Filius, dicens, ideo eſſe Patrem prin-

principium Filii, quia genuit eum; & Patrem, & Filium eſſe principium Spiri-
tus ſancti, quia Spiritus ſanctus procedit, vel datur ab utroque. Ait enim ita
(cap. XIV.) „ Si gignens ad id quod gignitur, principium eſt, Pater ad Filium
„ principium eſt, quia genuit eum. Utrum autem & ad Spiritum ſanctum prin-
„ cipium ſit Pater, quia dictum eſt, De Patre procedit, non parva quæſtio eſt.
„ Quod ſi ita eſt, non iam principium eius tantum erit rei quam gignit, vel
„ facit; ſed & eius quam dat, & quæ procedit ab ipſo. Si ergo quod datur,
„ vel quod procedit, principium habet a quo datur, vel procedit; fatendum eſt
„ Patrem, vel Filium unum principium eſſe Spiritus ſancti, non duo principia;
„ ſed ſicut Pater, & Filius ad creaturam relative unus Creator, & unus Domi-
„ nus dicitur; ſic relative ad Spiritum ſanctum, unum principium: ad creatu-
„ ram vero Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus unum principium ſunt, ſicut
„ unus Creator, & unus Dominus. “ Ecce habes quod Pater principium Filii
dicitur, quia genuit eum. Qua ergo notione eſt Pater, ea principium Filii dicitur,
ideſt generatione, ſecundum quam etiam dicitur auctor Filii. Unde Hilarius in
IV. Lib. de Trinit. (non longe a princ.) ita ait: „ Ipſo quo Pater dicitur, eius
„ quem genuit, auctor oſtenditur, id nomen habens quod neque ex alio profe-
„ ctum intelligatur, & ex quo is qui genitus eſt, ſubſtitiſſe doceatur. Novit Ec-
„ cleſia unum innaſcibilem Deum: novit unigenitum Dei Filium: confitetur Pa-
„ trem ab origine liberum: confitetur & Filii originem ab initio; non ipſum ab
„ initio, ſed (1) ab initiali: non per ſeipſum, ſed ab eo qui a nemine eſt,
„ natum ab æterno, nativitatem ſcilicet ex paterna æternitate ſumentem. “ Edi-
ta eſt hic fidei profeſſio; ſed profeſſionis ratio nondum expoſita eſt, & ideo
quærenda, ſcilicet quomodo intelligendum ſit quod ait, Filii originem eſſe ab i-
nitio, & non ipſum eſſe ab initio, ſed ab initiabili. Hoc utique ſubdens, deter-
minavit quomodo acceperit initium, inquiens, originem Filii eſſe ab initio; ac
ſi diceret: Non ita intelligas originem Filii eſſe ab initio, quaſi ipſe Filius ha-
beat initium; ſed quia ipſe eſt ab initiabili, ideſt a Patre, a quo ſunt omnia. Nam
licet Filius ſit principium de principio, non eſt tamen concedendum, quod Fi-
lius habeat principium. Cumque Filius ſit principium de principio, & Pater prin-
cipium non de principio, non eſt principium de principio, principium ſine prin-
cipio, ſicut Filius non eſt Pater. Neque tamen duo principia, ſed unum; ſicut
Pater, & Filius, non duo creatores, ſed unus Creator.

Cum Pater, & Filius ſint unum principium Spiritus ſancti, quæritur an eadem notione.

UNum autem principium ſunt Pater, & Filius, non tantum creaturarum, ut dictum eſt ſupra, ſed etiam Spiritus ſancti. Ideo quæri ſolet, utrum eadem notione Pater ſit principium Spiritus ſancti, & Filius; an ſit alia notio qua Pater dicatur principium Spiritus ſancti, & alia qua Filius. Ad quod dicimus: Cum Pater dicatur principium Spiritum ſancti, & Filius, quia Spiritus ſanctus procedit, vel datur ab utroque, nec aliter procedit, vel datur a Patre, quam a Filio; ſane intelligi poteſt, Patrem, & Filium eadem relatione, vel notione, principium dici Spiritus ſancti. Si vero quæritur, quæ ſit illa notio, quam ibi notat principium, nomen eius non habemus; ſed non eſt ipſa paternitas, vel filiatio; immo notio quædam quæ Patris eſt, & Filii: quia ab æterno Pater, & Filius, unum principium eſt Spiritus ſancti. Donator autem, ut prædictum eſt, dicitur Pater, vel Filius ex tempore, ſicut Spiritus ſanctus (2) datum, vel donatum.

DI-

(1) *Hilarius* initiabili: *quod retinendum videtur*. (2) *Al.* donum.

Digitized by Google

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam determinavit de innaſcibilitate, quæ eſt proprieras perſonæ, ſed non perſonalis, hic determinar de alia notione, quæ non eſt proprietas perſonæ, quia non uni tantum perſonæ convenit, nec proprietas perſonalis, quia nullam perſonam conſtituit, ſcilicet de communi ſpiratione, quæ deſignatur cum dicitur: Pater, & Filius ſunt principium Spiritus ſancti. Et dividitur in partes duas. In prima oſtendit quomodo nomen principii de Deo dicatur, & quia quandoque dicitur ex tempore, quandoque ab æterno principium: ideo in ſecunda oſtendit qualiter aliquid de Deo ex tempore dici poſſit, xxx. diſtin. ibi, *Sunt enim quædam quæ ex tempore de Deo dicuntur*.

Circa primum duo facit. Primo oſtendit quot modis Deus dicatur principium; ſecundo proſequitur diviſionis partes, ibi, *Et Pater ab æterno principium eſt Filii*. Et hæc in duas. In prima oſtendit qualiter Deus dicatur principium creaturæ: quia non ab æterno, ſed ex tempore, & quia hoc commune eſt toti Trinitari, & quia eſt principium per crearionem per aliquam operationem in creatura; in ſecunda oſtendit qualiter dicatur principium divinæ perſonæ, ibi, (*a*) *Deinde in eodem Libro continuo oſtendit quomodo Pater dicatur principium ad Filium, & ad Spiritum ſanctum*. Et hæc in duas. In prima oſtendit quod Pater dicitur principium Filii; & ipſe, & Filius eſt principium Spiritus ſancti ab æterno, non eſſentialiter, ſed notionaliter: in ſecunda oſtendit qua notione principium dicarur, ibi, *Qua ergo notione eſt Pater, ea principium Filii dicitur*. Et circa hoc duo facit. Primo oſtendir qua notione Pater principium Filii dicatur; ſecundo qua notione uterque principium Spiritus ſancti, ibi, *Unum autem principium ſunt Pater, & Filius*. Et circa hoc duo facit, ſecundum duas quæſtiones quas movet. Secunda incipit ibi, *Si vero quæritur, quæ ſit illa notio quam ibi notat principium, nomen eius non habemus*.

QUAESTIO I.

HIc quæruntur quatuor.

Primo. Utrum una perſona ſit principium reſpectu alterius: & ſuppoſito quod ſit,

Secundo. Utrum principium dicatur univoce de Deo reſpectu divinæ perſonæ, & reſpectu creaturæ.

Tertio. Utrum eadem notione Pater, & Filius ſint principium Spiritus ſancti.

Quarto. Si poſſint dici unum principium ipſius.

ARTICULUS I.

Utrum una perſona ſit principium alterius.

I. P. q. XXXIII. *art.* I.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod una perſona non ſit principium alterius. Nomen enim principii imponitur a prioritate, ſicut & nomen ſonar. Sed in divinis perſonis non eſt prius & poſterius, ut ſupra habitum eſt (diſt. IX. q. II. art. I.) Ergo una perſona non eſt principium alterius.

2. Præterea. Quod eſt principium alicuius, videtur eſſe cauſa eius: quia, ſicut dicit Philoſophus in V. Metaph. (text. I.) quot modis dicitur cauſa, tot modis dicitur principium, vel initium. Sed una perſona non eſt cauſa alterius, quia in divinis perſonis nihil eſt cauſatum. Ergo una perſona non eſt principium alterius.

3. Item. Una perſona non eſt principium alterius, niſi inquantum dat eſſe. Sed tale principium eſt operativum, vel effectivum. Cum igitur una perſona non dicatur factrix, vel operatrix alterius, videtur quod una non ſit principium alterius.

Contra eſt quod in littera dicitur, quod Pater eſt principium totius Deitatis.

Præterea. A quocumque oritur aliquid, eſt principium illius. Sed ab una perſona oritur alia. Ergo una eſt principium alterius.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ad ſignificandum originem divinarum perſonarum, utendum eſt talibus nominibus, qualia modo originis competant: quia ſecundum Hilarium (IV. de Trin. ante med.) ſermo debet eſſe rei ſubiectus. Hoc autem invenimus in origine divinarum perſonarum, quod tota eſſentia unius accipitur in alia, ita quod una numero eſt eſſentia trium, & idem eſſe. Et ideo ad ſignificandum ordinem talis originis, non competit nomen cauſæ propter duo. Primo quia omnis cauſa

(a) Al. *Demum*.

ſa vel eſt extra eſſentiam rei, ſicut efficiens, & finis; vel pars eſſentiæ, ſicut materia, & forma. Secundo quia omnis cauſa habet ordinem principii ad eſſe ſui cauſati quod per ipſam conſtituitur. Pater autem non habet aliquem ordinem principii ad eſſe Filii, ſicut nec ad eſſe ſuum, cum unum & idem ſit eſſe utriuſque: unde Pater non eſt cauſa Filii, ſed principium: quia principium dicit ordinem originis abſolute, non determinando aliquem modum, qui ab origine perſonarum alienus ſit. Invenitur enim aliquod principium quod non eſt extra eſſentiam principiati, ſicut punctus, a quo fluit linea; & quod non habet aliquam influentiam ad eſſe principiati, ſicut terminus a quo dicitur principium motus, & ſicut mane dicitur principium diei. Sed nomen auctoris addit ſuper rationem principii hoc quod eſt non eſſe ab aliquo: & ideo ſolus Pater auctor dicitur, quamvis etiam Filius principium dicatur notionaliter.

Ad primum igitur dicendum, quod quia nomen principii impoſitum eſt, ſecundum quod invenitur in creaturis, ubi principium eſt prius aliquo modo principiato, ideo a prioritate imponitur; ſed tamen imponitur ad ſignificandum illud a quo eſt aliquid. Unde quamvis quantum ad modum ſignificandi, divinis non competat, ſicut & alia nomina eſſentialia, quæ a nobis impoſita ſunt; tamen quantum ad rem ſignificatam, propriiſſime ratio principii ſibi competit.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis Pater dicatur principium Filii, non tamen dicendus eſt cauſa, niſi improprie, ſicut Chryſoſtomus (homil. 11. ſuper Ioan.) utitur nomine cauſæ, dicens Patrem cauſam Filii: principium enim in plus eſt quam cauſa, & cauſa in plus eſt quam elementum, ſicut dicit Commentator V. Metaph. Unde omnis cauſa eſt principium, ſed non convertitur.

Ad tertium dicendum, quod quia factio, & operatio ſemper terminantur ad eſſe rei, ideo Filius non poteſt dici factus, nec operatus a Patre, cum quo unum eſſe habet; ſed tantum generatus propter originem perſonæ.

ARTICULUS II.

Utrum principium dicatur univoce de Deo, ſecundum quod dicitur principium divinæ perſonæ, & creaturæ.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod principium univoce dicatur, ſecundum quod Deus dicitur principium perſonæ divinæ, & creaturæ. Sicut enim dicit Baſilius [Lib. II. contra Eunomium poſt med.] accipere a Patre Filius habet commune cum omni creatura; ſed habere per naturam eſt Filii proprium. Sed ratio principii fundatur ſupra originem unius ab alio, ut dictum eſt [art. præced.] Ergo principium univoce dicitur reſpectu perſonæ divinæ, & reſpectu creaturæ.

2. Præterea. Magiſter utitur tali diviſione principii, quod principium eſt de non principio, & principium de principio, & principium de utroque principio. In hac autem diviſione oportet quod principium accipiatur & ſecundum quod dicit reſpectum ad creaturam, & ſecundum quod dicit reſpectum ad perſonam. Cum igitur hæc diviſio omnino eſſet inartificialis, ſi principium æquivoce diceretur, videtur quod principium univoce dicatur ſecundum utrumque modum.

3. Contra. AEterno, & temporali nihil poteſt eſſe univocum. Sed principium reſpectu creaturæ eſt ex tempore, principium autem reſpectu divinæ perſonæ eſt ab æterno; Ergo principium æquivoce dicitur.

4. Præterea. Pater eſt principium Filii per generationem, & Spiritus ſancti per ſpirationem, & creaturæ per creationem. Hæ autem ſunt diverſæ rationes originis. Ergo videtur quod principium in iſtis acceptionibus æquivoce ſumatur.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius quæritur, quomodo per prius dicatur. Videtur enim quod ſecundum quod dicit reſpectum ad creaturam. Eſſentiale enim eſt prius ſecundum intellectum notionali, & commune proprio. Sed eſſe principium creaturæ eſt eſſentiale, & toti Trinitati commune, eſſe autem principium divinæ perſonæ eſt notionale, & proprium. Ergo &c.

Contra. AEternum eſt prius temporali. Sed principium perſonæ dicitur ab æterno; prin-

principium autem creaturæ a tempore. Ergo &c.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum, quod idem iudicium eſt de principio, & de origine, ſuper quam fundatur ratio principii. Poteſt autem origo conſiderari dupliciter. Aut ſecundum communem rationem originis, quæ eſt aliquid ab aliquo eſſe; & ſic una ratio eſt communis ad originem perſonarum, & originem creaturarum, non quidem communitate univocationis, ſed analogiæ: & ſimiliter etiam nomen principii. Poteſt etiam conſiderari ſecundum determinatum modum originis; & ſic ſunt diverſæ ſpeciales rationes originis, & principii; ſed hoc non facit æquivocationem: quia ſic etiam ſecundum Philoſophum I. de Anima (text VIII.) animalis ratio ſecundum unumquodque eſt alia.

Ad primum dicendum, quod principium eſt commune communitate analogiæ, & non univocationis.

Ad ſecundum dicendum, quod Magiſter accipit principium in diviſione ſecundum communem rationem, quæ una eſt, ut dictum eſt (in corp. art.) & non ſecundum ſpeciales, quæ differunt.

Ad tertium dicendum, quod quamvis æterno, & temporali nihil ſit univocum; eſt tamen aliquid commune ſecundum analogiam, ut ſæpe dictum eſt [ſupra.]

Ad quartum dicendum, quod ratio iſta procedit quantum ad ſpeciales rationes originis quæ non faciunt æquivocationem, ut dictum eſt.

SOLUTIO II.

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum, quod proceſſio creaturarum exemplatur a proceſſione divinarum perſonarum: unde abſolute loquendo, per prius dicitur principium reſpectu perſonæ quam reſpectu creaturæ. Sed tamen ſciendum, quod in principio ſecundum quod dicitur reſpectu creaturæ, eſt conſiderare ipſam habitudinem, quæ temporalis eſt, & illud in quo fundatur iſta habitudo, ſcilicet virtus, & operatio divina; in quibus tamen non eſt ratio principii, niſi quaſi habitualiter; & ſic ſecundo modo conſiderando principium ſecundum quod dicitur principium creaturæ, eſt prius quam principium divinæ perſonæ, quod fundatur in proprietate, per modum quo eſſentiale dicitur prius notionali ſecundum intellectum. Sed hoc non eſt niſi ſecundum quid.

Et per hoc patet reſponſio ad utrumque obiectum.

ARTICULUS III.

Utrum proprietas Patris, & Filii, qua dicuntur principium Spiritus ſancti, ſit tantum una.

1. Ad tertium ſic proceditur. Videtur quod non ſit niſi una proprietas Patris, & Filii, ſecundum quam dicuntur principium Spiritus ſancti. Proprietas enim unitatem, & multitudinem trahit a ſuppoſitis. Sed Pater, & Filius non ſunt unum ſuppoſitum. Ergo nec ipſorum eſt una proprietas.

2. Præterea. Nihil idem eſt uniens principium, & diſtinguens. Sed notiones in divinis ſunt diſtinguentes. Ergo videtur quod nulla notio Patrem, & Filium uniat.

3. Item. Magis ſunt unum quæ uniuntur in natura, & proprietate, quam quæ uniuntur in natura tantum. Sed Pater, & Filius non ſunt magis unum quam, Pater, & Spiritus ſanctus. Cum igitur Pater, & Spiritus ſanctus non conveniant niſi in natura, videtur quod Pater, & Filius non uniantur in aliqua proprietate una.

4. Præterea. Propinquius eſt proprietati illud in quo eſt, quam illud ad quod dicitur. Sed proprietates quæ ſunt in una perſona, ſunt plures ex hoc quod ad diverſa referuntur; ſicut generatio in Patre ad Filium, & communis ſpiratio ad Spiritum ſanctum. Ergo multo magis efficientur duæ proprietates ex hoc quod ſunt in duabus perſonis.

Contra. Secundum Anſelmum (de proceſſ. Spiritus ſanct. cap. 11.) in omnibus Pater, & Filius unum ſunt in quibus non diſtinguit inter eos relationis oppoſitio. Sed in communi ſpiratione Pater, & Filius non opponuntut. Ergo eſt una & eadem numero in utroque.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod una numero notio eſt Patris, & Filii, ſecundum quod principium Spiritus ſancti dicuntur, ut dicitur in littera. Cuius ratio eſt, quia diſtinctionem rerum ſecundum formam aliquam non invenimus, niſi dupliciter. Uno modo ſecundum quod aliquid commune diſtinguitur per plures rationes ſpeciales; ſicut ratio generis diſtinguitur in plures ſpecies.

cies. Alio modo ſecundum quod natura ſpecialis diſtinguitur in plura ſecundum numerum. Hic autem ſecundus modus non poteſt eſſe in divinis duplici ratione. Primo quia multiplicatio ſecundum numerum unius ſpeciei non eſt ex aliquo formali adiuncto, ſed ex materiali principio diviſo: quia ratio ſpeciei ſpecialiſſimæ conſtituitur per adventum ultimæ formæ conſtitutivæ. Materia autem non eſt in divinis. Secundo quia natura ſpecialis non multiplicatur niſi ſecundum eſſe, quod in diverſis habet: quia tota quidditas completa eſt in ſpecie. In divinis autem non eſt niſi unum eſſe: unde non poteſt eſſe quod aliquid dictum ſecundum ſpecialem rationem in divinis numero multiplicetur. Relinquitur igitur quod quidquid eſt in divinis, vel remaneat indiſtinctum, & unum numero, ſicut natura communis tribus perſonis; vel habeat rationem communem diſtinguibilem ſecundum plures rationes ſpeciales; ſicut relatio communis eſt tribus, non tamen una numero relatio, ſed alia & alia, etiam ſecundum rationem ſpecialem diſtincta. Cum igitur communis ſpiratio nominet ſpecialem rationem principii ſecundum ſpecialem modum originis, impoſſibile eſt quod ſit niſi una numero in Patre, & Filio.

Ad primum igitur dicendum, quod in creaturis ſuppoſita diſtincta ſunt per eſſe, & ideo proprietates ipſorum etiam ſecundum eſſe diſtinguuntur. Sed in divinis ſuppoſitis eſt unum eſſe: unde & proprietas non poteſt multiplicari ſecundum eſſe, ſed ſolum ſecundum rationem proprietatis ſpecialem.

Ad ſecundum dicendum, quod ſecundum idem non poteſt eſſe aliquid uniens, & diſtinguens, & reſpectu eiuſdem: unde communis ſpiratio diſtinguit Patrem a Spiritu ſancto, ſed unit Filio.

Ad tertium dicendum, quod ſecundum Auguſtinum ſupra diſt. xx. ſecundum relationes originis, non attenditur æqualitas, vel inæqualitas; & ideo ex hoc quod Pater convenit cum Filio in aliqua notione non dicitur magis unum eſſe cum eo quam cum Spiritu ſancto, ſed ſolum in pluribus.

Ad quartum dicendum, quod proprietas relativa, quantum ad eſſe quod habet, proximius ſe habet ad ſuum ſuppoſitum quam ad id ad quod dicitur: unde ſi eſſet ibi variatio ſecundum eſſe, hoc haberet a ſuppoſitis. Sed ſecundum rationem relationis dicitur ad aliud; & ideo diſtinguitur ſpecialis ratio relationis, ſecundum quod ad aliud & aliud refertur.

ARTICULUS IV.

Utrum Pater, & Filius ſint unum principium Spiritus ſancti.

I. P. qu. XXXVI. *art.* 4.

1. Ad quartum ſic proceditur. Videtur quod Pater, & Filius non ſint unum principium Spiritus ſancti. Si enim unum ſunt principium, aut unum quod eſt Pater, aut unum quod non eſt Pater: Si unum quod eſt Pater, ergo Filius eſt Pater, quod falſum eſt. Si unum quod non eſt Pater, ergo Pater non eſt Pater, quod iterum falſum eſt. Ergo nullo modo ſunt unum principium.

2. Præterea. De Patre, & Filio, & Spiritu ſancto, ex eo quod ſunt unum principium creaturæ, dicimus, quod ſunt unus creator. Sed non dicimus, quod Pater, & Filius ſunt unus ſpirator. Ergo non ſunt unum principium Spiritus ſancti.

3. Item. Unitas cauſa eſt identitatis. Sed Pater, & Filius non dicuntur idem principium Spiritus ſancti. Ergo nec unum.

Contra. Sicut ſupra habitum (art. præced. ex Anſel.) in omnibus Pater, & Filius unum ſunt, in quibus non diſtinguit relationis oppoſitio, & in quibus hoc de illo dicitur. Sed Filius eſt principium de principio. Ergo Pater, & Filius ſunt unum principium.

Præterea. Unius rei unum eſt principium. Sed Spiritus ſanctus eſt unus. Ergo unum eius eſt principium.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ſecundum omnes, Pater, & Filius ſunt unum principium Spiritus ſancti, qui Spiritum ſanctum ab utroque confitentur procedere. Sed circa hoc qualiter dicatur, ſunt diverſæ opiniones.

Quidam enim dicunt, quod unum non deſignat, niſi unitatem proportionis: quia ſicut ſe habet Pater ad Spiritum ſanctum ut ſpirans, ita & Filius. Sed iſtud non ſufficit: quia ſecundum unitatem proportionis etiam conveniunt Pater, & Filius in ratione ſuppoſiti; & tamen non dicimus eos eſſe unum ſuppoſitum.

Et ideo alii dicunt, quod unum dicit unita-

unitatem naturæ : qui videntur inniti auctoritate Anſelmi, qui dicit [de proceſſio. Spiritus ſancti cap. xv.] quod Pater, & Filius ſpirant Spiritum ſanctum, inquantum uterque eorum eſt Deus. Sed niſi aliquid plus dicant, ab unitate principii notionaliter dicti non excluderetur Spiritus ſanctus, qui non excluditur ab unitate naturæ.

Et ideo alii dicunt, quod unum dicit unitatem notionis; & iſtud videtur eſſe conveniens: quia in ſubſtantivis nominibus unitas, & pluralitas attenditur ſecundum unitatem, & pluralitatem formæ ſignificatæ: unde dicimus, Unus Deus, propter unitatem divinæ naturæ. Forma autem quam ſignificat hoc nomen *principium*, ſecundum quod perſonaliter ſumitur, eſt ipſa notio, vel proprietas, ſicut hoc nomen *Pater* ſignificat paternitatem. Unde ad unitatem notionis ſequitur unitas principii. Poteſt nihilominus dici, ut ſalvetur dictum Anſelmi, quod ſignificat unitatem in potentia ſpirativa, quæ dicit naturam divinam ſub ratione talis proprietatis, quæ eſt principium operationis perſonalis, ut ſupra dictum eſt [diſt. xi. q. 1. art. 2. & 3.]

Ad primum igitur dicendum, quod iſta diviſio, Aut ſunt unum quod eſt Pater, aut ſunt unum quod non eſt Pater, non eſt per contradictoria: unde utraque falſa eſt. Sed hæc eſt vera. Non ſunt unum quod eſt Pater tantum; ſed ſunt unum quod eſt Pater, & Filius: ſicut ſunt etiam unus Deus, qui eſt Pater, & Filius.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis dicantur unum principium Spiritus ſancti, non tamen dicuntur unus ſpirans, vel unus ſpirator: quia huiuſmodi diſtinctiones imponuntur ab actibus, qui ſemper ſignificant ut adiacenter, & in talibus non attenditur in conſignando pluraliter pluralitas formæ ſignificatæ, ſed ſuppoſitorum, ut ſupra dictum eſt xvi. diſt. (q. 1. art. 4.) Sed de creatione non eſt ſimilis ratio ac de ſpiratione: quia ſpiratio præexigit diſtinctionem in ſuppoſitis: unde eſt aliquo modo a pluribus ſuppoſitis, inquantum diſtincta ſunt, cum ſit operatio perſonalis; ſed creatio eſt opus eſſentiæ divinæ: unde eſt opus ſuppoſiti indiſtincti, prout eſſentia ſignificatur id quod eſt, ut hoc nomine *Deus*; & ideo ſicut Pater, & Filius dicuntur unum, quod eſt unus Deus, ita & unus creator; non tamen creans unus, quia participium eſt adiectivum.

Ad tertium dicendum, quod non conceditur communiter, quod ſint idem principium: quia ratione articulationis includitur unitas ſuppoſiti; ſicut etiam ſupra Magiſter dicit, quod Deus non genuit ſe Deum, nec alium Deum. Quidam tamen dicunt, quod Filius, & Pater ſunt idem Deus, & ſunt idem principium, eo quod ly *idem* eſt adiectivum, & non ponit identitatem abſolutam, ſed reſpectu eius cui adiungitur: & ſecundum hoc poteſt concedi, quod ſunt idem principium.

EXPOSITIO TEXTUS.

Pater eſt principium totius Deitatis. Videtur eſſe falſum: quia aut Divinitas ſumitur pro eſſentia divina, aut pro perſonis. Si pro perſonis, ſic non eſt principium totius Divinitatis, ideſt omnium perſonarum, cum non ſit principium ſui ipſius. Si pro eſſentia, videtur falſum, quia non eſt principium eſſentiæ. Et præterea totalitas exigit aliquam diſtinctionem in partibus; in eſſentia autem nulla eſt diſtinctio.

Reſpondeo dicendum, quod utroque modo accipi poteſt. Si enim accipiatur pro eſſentia, tunc totum non dicit integritatem partium, ſed perfectionem naturæ: & dicitur eſſe principium totius Divinitatis, non quia Deitatem generet, vel ſpiret; ſed quia Divinitatem, generando, vel ſpirando, communicat; ut ſit ſenſus: Eſt principium Divinitatis, ideſt ut Deitas habeatur. Sed ſic etiam Filius poſſet dici principium Divinitatis totius, quia ab ipſo perfecta Divinitas eſt in Spiritu ſancto, niſi pro tanto quod non ſecundum omnem modum quo communicabilis eſt, & quia non per generationem. Si autem ſumatur pro univerſitate perſonarum, tunc planius eſt: quia ſic dicitur principium totius Divinitatis, inquantum in omnibus perſonis divinis ipſe eſt quaſi principium, a quo aliæ perſonæ fluunt, ſicut punctum dicitur principium totius lineæ, quamvis ſui ipſius principium non ſit. *Vel, ſi melius dicitur, Divinitatis*. Pro tanto melius, quia Deitas dicitur a Deo, quod ſignificat per ſe, & eſſentialiter Divinitatem habentem; ſed Divinitas dicitur a divino, quod eſt denominativum. Unde poteſt etiam participationem Divinitatis ſignificare, ſecundum etiam quod dicitur perpetuitas ſpecierum a Philoſopho [a] divinum eſſe. Unde ad ſingula-

(a) *Ad marginem edit. Veneta an.* 1593. Lib. II. de Anim. text. xxxv. ut habet Averrces.

gularitatem excellentiæ deſignandam, magis competit nomen Divinitatis quam Deitatis.

Omnes naturas, ideſt omnes ſubſtantias: *& quæ naturaliter ſunt*, ideſt proprietates, & operationes naturales.

Confitetur Filii originem ab initio. Vult dicere, quod origo Filii eſt a principio, vel initio, quia a Patre. Sed quia initium poteſt intelligi etiam de principio durationis, ideo ad excludendum falſum intellectum ſubiungit: *Non ipſum ab initio*, ſcilicet durationis, *ſed* (*a*) *ab initiabili*, ideſt principio initiativo, ſcilicet Patre: unde ſubiungit: *Quomodo Filius non eſt per ſeipſum*, ideſt a ſeipſo: quia, ſicut infra habebitur, ita eſt Filius per ſe, quod non a ſe, ſed a Patre: & ſubiungit etiam de æternitate ipſius &c.

DISTINCTIO XXX.

De his quæ temporaliter de Deo dicuntur, & relative ſecundum accidens, quod non Deo, ſed creaturis accidit.

SUnt enim quædam quæ ex tempore de Deo dicuntur, eique temporaliter conveniunt ſine ſui mutatione, & relative dicuntur ſecundum accidens, non quod accidit Deo, ſed quod accidit creaturis, ut Creator, Dominus, Refugium, Datum, vel Donatum, & huiuſmodi. De his Auguſtinus in Lib. V. de Trinit. (cap. XIII.) ait: „Creator relative dicitur ad creaturam, ,, ſicut Dominus ad ſervum. " Item non aliquem moveat, quod Spiritus ſanctus, cum ſit coæternus Patri, & Filio, dicitur tamen aliquid ex tempore, veluti hoc ipſum quod donatum diximus. Nam ſempiterne Spiritus ſanctus eſt donum, temporaliter autem donatum. Et ſi Dominus non dicitur, niſi cum habere incipit ſervum, etiam iſta appellatio relativa ex tempore eſt Deo. Non enim ſempiterna creatura eſt, cuius ille Dominus eſt. Ergo Dominum eſſe non ſempiternum habet, ne cogamur etiam creaturam ſempiternam dicere: quia ille ſempiterne non dominaretur, niſi etiam iſta ſempiterne famularetur. Sicut autem non poteſt eſſe ſervus qui non habet dominum; ſic nec dominus qui non habet ſervum.

Oppoſitio, quod non ex tempore ſit Dominus, quia eſt Dominus temporis, quod non eſt ex tempore.

SEd hic aliquis dicet, quod non ex tempore competit Deo hæc appellatio qua dicitur Dominus, quia non eſt tantum Dominus rerum quæ ex tempore cœperunt, ſed etiam illius rei quæ non cœpit ex tempore, ideſt ipſius temporis, quod non cœpit ex tempore, quia non erat tempus antequam inciperet: & ideo non cœpit eſſe Dominus ex tempore. Ad quod dici poteſt, quia licet non cœperit ex tempore Dominus eſſe temporis, cœpit tamen eſſe Dominus temporis, quia non ſemper fuit tempus: & ipſius hominis ex tempore cœpit eſſe Dominus. De hoc Auguſtinus in eodem Lib. continue (cap. XVI.) ita ait. „ Quiſquis extiterit qui æternum Deum ſolum dicat, tempora vero non eſſe æterna propter varietatem, & mutabilitatem; ſed tamen ipſa tempora non in tempore eſſe cœpiſſe, quia non erat tempus antequam tempora inciperent; & ideo non in tempore acciderit Deo ut Dominus eſſet, quia ipſorum temporum Dominus erat, quæ utique non in tempore eſſe cœperunt: quid reſpondebit de homine, qui in tempore factus eſt, cuius utique Dominus non erat antequam eſſet? Certe ut Dominus hominis eſſet, ex tempore accidit Deo. Et ut omnis amoveatur controverſia, certe ut tuus Dominus eſſet, vel meus, qui modo eſſe cœpimus,

(a) *Vide notam ad textum.*

„ pimus, ex tempore habuit. Quomodo ergo obtinebimus, nihil ſecundum acci- „ dens dici Deum, niſi quia ipſius naturæ nihil accidit quo mutetur? ut ea ſint „ accidentia relativa, quæ cum aliqua mutatione rerum, de quibus dicuntur, „ accidunt; ſicut amicus relative dicitur: non enim amicus eſſe incipit, niſi cum „ amare cœperit. Fit ergo aliqua mutatio voluntatis, ut amicus dicatur. Num- „ mus vero cum dicitur pretium, relative dicitur; nec tamen mutatus eſt, cum „ eſſe cœperit pretium, nec cum dicitur pignus, & huiuſmodi. Si ergo nummus „ poteſt nulla ſui mutatione toties dici relative, ut neque cum incipit dici, nec „ cum deſinit, aliquid in eius natura, vel forma qua nummus eſt, mutationis „ fiat: quanto facilius de illa incommutabili Dei ſubſtantia debemus accipere, „ quod ita dicatur relative aliquid ad creaturam ut quamvis temporaliter incipiat „ dici, non tamen ipſi ſubſtantiæ Dei accidiſſe aliquid intelligatur, ſed illi crea- „ turæ ad quam dicitur? Qualiter etiam refugium noſtrum dicitur: refugium „ enim noſtrum dicitur Deus relative, ad nos enim refertur; & tunc refugium „ noſtrum fit, cum ad eum refugimus. Numquid tunc fit aliquid in eius natura „ quod antequam refugeremus ad eum, non erat? In nobis ergo fit aliqua muta- „ tio, qui ad eum refugiendo, efficimur meliores; in illo autem nulla. Sic & pa- „ ter noſter eſſe incipit, cum per eius gratiam regeneramur, qui dedit nobis pot- „ eſtatem filios Dei fieri. Subſtantia ergo noſtra mutatur in melius, cum filii eius „ efficimur. Similiter & ille pater noſter eſſe incipit, ſed nulla ſuæ commutatio- „ ne ſubſtantiæ. Quod ergo temporaliter dici incipit Deus quod antea non dice- „ batur, manifeſtum eſt relative dici, non tamen ſecundum accidens Dei, quod „ aliquid ei acciderit, ſed plane ſecundum accidens eius ad quod dici aliquid „ Deus incipit relative." Ex his aperte oſtenditur, quod quædam de Deo temporaliter dicuntur relative ad creaturas, ſine mutatione Deitatis, ſed non ſine mutatione creaturæ; & ita accidens eſt in creatura, non in Creatore, & appellatio qua creatura dicitur relative ad Creatorem, relativa eſt, & relationem notat, quæ eſt in ipſa creatura. Appellatio vero illa qua Creator relative dicitur ad creaturam, relativa quidem eſt, ſed nullam notat relationem quæ ſit in Creatore.

Hic ſolvitur quæſtio, qua quærebatur, utrum Spiritus ſanctus dicatur datum relative ad ſe, cum ipſe det ſe.

HIc poteſt ſolvi quæſtio ſuperius (diſt. XVIII.) propoſita, ubi quærebatur, cum Spiritus ſanctus datum dicatur, vel donatum (quod autem datur, refertur ad eum qui dat, & ad illum cui datur) & cum Spiritus ſanctus det ſeipſum, utrum ad ſeipſum relative dicatur, cum dicitur dari, vel donari. Cui quæſtioni reſpondentes, dicimus, Spiritum ſanctum dici datum, vel donatum relative & ad dantem, & ad illum cui datur. Dans autem, ſive donator, eſt Pater cum Filio, & Spiritu ſancto: nec tamen dicimus, Spiritum ſanctum referri ad ſe; ſed appellatio dati, vel donati refertur ad dantem, & ad recipientem: quia non poteſt aliquid dici datum, niſi ab aliquo, & alicui detur. Cum autem Spiritus ſanctus dari a ſe, vel datus a ſe dicitur; relative quidem dicitur ad illum cui datur, & eſt appellatio relativa; & in illo cui datur mutatio fit, non in dante.

DIVISIO TEXTUS.

OStenſo quod principium reſpectu creaturæ dicitur de Deo ex tempore, conſequenter oſtendit qualiter aliquid de Deo ex tempore dici poſſit: & dividitur in partes duas. In prima oſtendit aliquid de Deo dici ex tempore; in ſecunda oſtendit modum quo iſta de Deo dicuntur, ibi, *Quomodo igitur obtinebimus nihil ſecundum accidens dici Deum, niſi quia ipſius naturæ nihil accidit quo mutetur?* Circa primum duo facit. Primo oſtendit veritatem; ſecundo excludit obiectionem, ibi, *Sed hic aliquis dicet*,

dicet, quod non ex tempore competit Deo hæc appellatio.

Quomodo igitur obtinebimus nihil ſecundum accidens dici Deum? Hic oſtendit modum qualiter iſta de Deo dicantur, & circa hoc duo facit. Primo oſtendit modum, quia ſcilicet dicuntur de ipſo ſine ſui mutatione, & ſine aliquo accidente ſibi adveniente, & ſine aliqua reali habitudine; ſed quod ſolum nomen eſt relativum. Secundo ex modo determinato ſolvit quamdam quæſtionem quam ſupra XVIII. diſt. reliquerat inſolutam, ibi, *Hic poteſt ſolvi quæſtio ſuperius propoſita.*

QUAESTIO I.

Hic tria quæruntur.

Primo. Utrum aliquid de Deo ex tempore dicatur.

Secundo. Utrum iſta ſignificent eſſentiam divinam.

Tertio. Utrum illa nomina relativa ponant aliquam relationem realiter in Deo exiſtentem.

ARTICULUS I.

Utrum aliquid dicatur de Deo ex tempore.

I. P. q. XIII. art. 7.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod de Deo nihil ex tempore dicatur. De quo enim dicitur aliquid ex tempore, [a] quod ante non dicebatur, poteſt dici eſſe factum illud; ſicut homo dicitur eſſe factus albus, ſi prius non dicebatur vere de eo quod eſſet albus. Sed fieri nullo modo competit Deo, ſicut nec mutari, cum ſit primum movens. Ergo videtur quod nihil de Deo ex tempore dicatur.

2. Præterea. Quidquid prædicatur de aliquo, aut dicitur de eo per ſe, aut per accidens. Sed iſta non prædicantur per ſe, quia quod per ſe ineſt, ſemper ineſt; hæc autem non ab æterno de Deo dicuntur: nec etiam per accidens, quia nullum accidens in Deo eſt; & præterea cum omne per accidens reducatur ad aliquod per ſe, hæc dicerentur de aliquo alio per ſe, quod non invenitur: quia nihil aliud quam Deus dicitur creator, vel univerſitatis dominus. Ergo videtur quod iſta nullo modo de Deo dicantur.

3. Si dicatur, quod eſt prædicatio per cauſam; contra. Ubicumque eſt prædicatio per cauſam, poteſt reſolvi prædicatio talis, & exponi per propoſitionem denotantem habitudinem cauſæ; ut ſi dicatur, quod Deus eſt ſpes noſtra, poteſt exponi, quod ſpes noſtra eſt a Deo. Sed non poteſt dici, quod creator ſit a Deo. Ergo cum dicitur, Deus eſt creator, non eſt prædicatio per cauſam.

4. Præterea. Omne verum aut eſt neceſſarium, aut contingens. Si igitur hæc prædicantur de Deo vere; aut prædicantur neceſſario, aut contingenter. Sed non prædicantur neceſſario, quia non ſemper; nec etiam contingenter, quia in Deo nihil eſt contingens. Ergo videtur quod non poſſint de Deo prædicari.

Contra eſt totum quod in littera dicitur & ab Auguſtino, & a Magiſtro, & uſu loquentium, & ſecundum fidem, & ſecundum Philoſophiam.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod neceſſe eſt quod aliquid de Deo ex tempore dicatur. Cum enim omne eſſe cuiuslibet rei effluat ab ipſo Deo, non ſolum univerſi, ſed cuiuslibet partis eius, oportet quod ipſe deſignetur in habitudine principii ad quodlibet eorum quæ ſunt: & cum multa eorum quæ ſunt, non ſemper fuerint, etiamſi ponatur univerſum ſemper fuiſſe, quod quidam Philoſophi errantes ſenſerunt [ut colligitur VIII. Phyſ. text. XV.] oportet quod nomina deſignantia illam habitudinem non ab æterno de Deo dicantur, ſed ex tempore: quia relatio ſecundum actum, exigit duo extrema in actu exiſtere: unde non poteſt referri ad creaturam (b) ut actuale principium creaturæ, niſi creatura exiſtente in actu: quod non ſemper fuit, ſed ex tempore. Hoc autem non contingit de aliis quæ abſolute de Deo dicuntur, quod ex tempore dicantur de ipſo: quia ea quæ abſolute dicuntur, ſecundum proprias rationes ponunt in eo aliquid in quo dicuntur, ut quantitas, & qualitas, & huiuſmodi. Unde nihil horum invenitur quod non realiter ſit in Deo, de quo vere, & proprie dicitur: & propter hoc non poſſunt de aliquo ex tempore dici, niſi illud mutetur per ſuſceptionem eius quod prius non habuit. Sed relatio ſecundum rationem ſuam non habet quod ponat aliquid in eo de quo dicitur; ſed ponit tantum habitudinem ad aliud: unde invenitur aliqua relatio, ut ſupra (diſt.

(a) *Al.* poſtquam non dicebatur. (b) *Al.* ut ad actuale.

(diſt. xxvi. quæſt. ii. art. i.) dictum eſt, non realiter exiſtens in eo de quo dicitur : & ideo in talibus habitudines illæ de novo dicuntur de aliquo, non per mutationem eius, ſed illius ad quod dicitur : & ita eſt in omnibus quæ de Deo ex tempore dicuntur.

Ad primum igitur dicendum, quod ſicut huiuſmodi habitudines non ponuntur realiter eſſe in Deo, ſed ſecundum rationem tantum ; ita etiam ex hoc quod de novo de Deo dicuntur, non ſequitur quod in eo ſit aliquid fieri ſecundum rem, ſed ſecundum rationem tantum, ſicut dicitur in Pſalm. lxxxix. i. *Domine refugium factus es nobis*. Tamen etſi concedatur ſecundum rationem aliquid, ut refugium, vel huiuſmodi, factus ; nullo tamen modo dicendus eſt mutatus : quia mutatio imponitur pro remotione eius a quo eſt motus; ſed fieri pro adeptione eius ad quod motus terminatur : a Deo autem nullo modo aliquid removetur, etſi adveniat habitudo aliqua ſecundum rationem : unde etſi dicatur fieri aliquid, non debet dici mutari in illud.

Ad ſecundum dicendum, quod, ſecundum Magiſtrum, iſta prædicantur per accidens, non quod in Deo ſint, ſed quod in creaturis. Tamen intelligendum eſt, quod in iſtis nominibus eſt duo conſiderare, ſcilicet habitudines ipſas, & illud ſupra quod fundatur ratio habitudinis in Deo ; ſicut habitudo creationis habet pro fundamento in Deo virtutem divinam, cuius eſt ducere res in eſſe de nihilo. Si igitur conſideratur hoc quod habent pro fundamento in re divina, conſtat quod per ſe dicuntur, & ab æterno conveniunt quantum ad illud : quia eſſentia, virtus, operatio divina ab æterno eſt. Si autem conſideratur ipſa habitudo, tunc per accidens de Deo dicuntur quantum ad hoc. Accidens autem dupliciter dicitur : aut ſecundum quod nominat naturam accidentis condiviſam ſubſtantiæ ; & ſic in Deo nihil eſt accidens : aut ſecundum quod nominat aliquid per aliud conveniens ; ſicut dicimus, quod album ædificat per accidens, quia adiungitur ei quod per ſe eſt cauſa ædificationis, ſcilicet ædificatori ; & ſic per accidens convenit Deo referri ad aliud extra ſe. Non enim dicitur relative, niſi quia aliud refertur ad ipſum ; ſicut dicit Philoſophus V. Metaph. (text. xx.) quia ſcibile eſt relativum : non quia ipſum referatur, ſed quia aliud refertur ad ipſum. Nec tamen ſequitur quod illa habitudo quæ in Deo deſignatur, alteri conveniat per ſe, ſed magis reſpectus oppoſitus, quod eſt eſſe creaturam, vel eſſe ſervum, vel aliquid huiuſmodi.

Ad tertium dicendum, quod non poteſt proprie dici prædicatio per cauſam ; niſi forte intelligatur quod huiuſmodi nomina prædicant habitudinem alicuius cauſæ.

Ad quartum patet reſponſio per id quod ad ſecundum dictum eſt : quia eodem modo prædicantur neceſſario quo per ſe, & eodem modo contingenter quo per accidens ; non tamen ſequitur aliquid contingens in Deo eſſe.

ARTICULUS II.

Utrum quæ dicuntur de Deo ex tempore, ſignificent divinam eſſentiam.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod huiuſmodi nomina quæ de Deo dicuntur ex tempore, non ſignificent divinam eſſentiam. Eſſentia enim divina eſt æterna. Sed hæc non dicuntur de Deo ab æterno. Ergo non ſignificant divinam eſſentiam.

2. Præterea. Deus dicitur ex tempore patientia noſtra, & ſpes noſtra, & huiuſmodi. Sed huiuſmodi, quia habent imperfectionem annexam, non poſſunt convenire divinæ eſſentiæ ; ſicut dicitur, quod divina eſſentia eſt caritas, de cuius intellectu non eſt aliqua imperfectio. Ergo videtur quod non omnia quæ de Deo dicuntur ex tempore, ſignificent divinam eſſentiam.

3. Præterea. Divina eſſentia eſt communis tribus perſonis. Sed quædam dicuntur de Deo ex tempore quæ non conveniunt tribus perſonis, ut *miſſus*, *donatus*, & huiuſmodi. Ergo non omnia ſignificant divinam eſſentiam.

4. Item. Deus ex tempore dicitur homo. Sed homo ſignificat humanam naturam, quæ in incarnatione non eſt admixta divinæ naturæ, ſed remanſit ab ea diſtans. Ergo videtur quod ea quæ dicuntur ex tempore, non ſignificent divinam eſſentiam.

Contra eſt quod Magiſtri dicunt, quod omne nomen connotans effectum in creatura, ſignificat divinam eſſentiam. Sed ea quæ ex tempore de Deo dicuntur, dicuntur in reſpectu ad creaturam, ut dictum eſt. Ergo ſignificant divinam eſſentiam.

Præterea. Dionyſius dicit ii. cap. de divin. Nom. quod omnem beneficam Dei nominationem, de quacumque divinarum perſonarum dicatur, in tota Deitate oportet

tet (*a*) in obſervantiam accipi. Sed omnia quæ dicunt habitudinem ad creaturam, nominant aliquod beneficium in creaturis. Ergo ad totam Trinitatem pertinent ſine diſtinctione: & ſic idem quod prius.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (art. 1. iſtius quæſt.) nihil ex tempore de Deo dicitur niſi quod importat habitudinem ad creaturam. Habitudo autem Dei ad creaturam poteſt deſignari dupliciter: vel ſecundum quod creatura refertur in ipſum ſicut in principium; vel ſecundum quod creatura refertur in ipſum ut in terminum. Si primo modo, hoc contingit dupliciter. Aut enim propria prædicatione prædicatur aliquid de Deo ex tempore, quod deſignat habitudinem principii ad principiatum; aut aliquid quod deſignat ipſum principiatum a Deo, ſicut quando eſt prædicatio per cauſam, ut cum dicitur, Deus eſt ſpes noſtra. Si primo modo, hoc contingit dupliciter. Aliquando enim nomen imponitur ad ſignificandum ipſam habitudinem, ſicut hoc nomen *Dominus*, & huiuſmodi, quæ ſunt relativa ſecundum eſſe: & alia dicta de Deo, ſunt quidem relativa, quia etiam ſignificant ex primo ſuo intellectu habitudinem quæ ſecundum rationem eſt in Deo; ſed ex conſequenti faciunt intellectum eſſentiæ, ſecundum quod talis habitudo fundatur in aliquo eſſentiali. Aliquando autem nomen imponitur ad ſignificandum illud ſupra quod fundatur habitudo, ſicut hoc nomen *ſcientia* (*b*) qualitatem, quam conſequitur reſpectus quidam ad ſcibile. Unde iſta talia non ſunt relativa ſecundum eſſe, ſed ſolum ſecundum dici. Unde iſta principaliter dant intelligere rem alterius prædicamenti, & ex conſequenti important relationem. Ita etiam in divinis, ut patet in hoc nomine *Creator*, quod imponitur ad ſignificandum divinam actionem, quæ eſt ipſius eſſentiæ, quam conſequitur habitudo quædam ad creaturam: & iſta principaliter eſſentiam ſignificant, & ex conſequenti important reſpectum ad creaturam. Et ſimilis ratio eſt in illis in quibus eſt prædicatio per cauſam: quia tales locutiones reſolvuntur in habitudines cauſæ, ut cum dicitur: Deus eſt patientia noſtra, ideſt cauſa patientiæ noſtræ: & in omnibus iſtis quæ dicuntur de Deo ex tempore, & important habitudinem principii ad principiatum, verum eſt quod conveniunt toti Trinitati. Si autem conſideretur relatio creaturæ ad Creatorem ut ad terminum, poſſibile eſt quod talis relatio creaturæ ſit ad aliquid eſſentiale, vel ad aliquid perſonale. Contingit autem hoc tripliciter. Aut ſecundum operationem, ſicut aliquis poteſt intelligere, vel nominare Deum, vel paternitatem. Vel ſecundum exemplaritatem, ſicut in creatione rerum eſt terminatio in ſimilitudinem eſſentialium attributorum, & in infuſione caritatis eſt terminatio in ſimilitudinem proceſſionis perſonalis Spiritus ſancti. Vel eſt terminatio ſecundum eſſe: & iſte modus eſt ſingularis in incarnatione, per quam humana natura aſſumpta eſt ad eſſe, & unitatem divinæ perſonæ, non autem ad unitatem divinæ naturæ. Sed iſta relatio, qua creatura refertur in Deum ut ad terminum, includit ex conſequenti in ſe relationem quæ eſt ad Deum ut ad principium. Unde in omnibus quæ dicuntur de Deo ſecundum habitudinem ad creaturam, ex eo quod creatura refertur in ipſum ut terminum, conſiderandum eſt quod quantum ad habitudinem termini, poſſunt tantum convenire perſonæ; ſed ratio principii, quæ ibi includitur, ex conſequenti convenit toti Trinitati. Unde ſecundum habitudinem unam poſſunt facere intellectum perſonæ, & ſecundum aliam faciunt intellectum eſſentiæ; ſicut patet, cum dicitur incarnatus, hoc tantum Filio competit, quia ad ſolam perſonam Filii incarnatio terminata eſt, quam tamen tota Trinitas fecit.

Ad primum igitur dicendum, quod huiuſmodi nomina conveniunt Deo ex tempore, ratione habitudinis importatæ, vel principaliter, vel ex conſequenti. Principaliter, ut cum dicitur Deus; ex conſequenti, ut cum dicitur Creator: & illa habitudo non eſt in divina eſſentia, nec aliqua res in Deo; ſed ſecundum eſſentiam, in qua fundatur talis habitudo, huiuſmodi conveniunt Deo ab æterno, quaſi habitualiter.

Ad ſecundum dicendum, quod eſſentia Dei non eſt patientia, vel ſpes; nec hoc ſignificatur, cum dicitur: Deus eſt ſpes noſtra: ſed ſignificatur circa divinam eſſentiam habitudo cauſæ reſpectu talis effectus in nobis. Unde ſimile eſt de his, & de aliis.

Ad tertium dicendum, quod *miſſus*, *incarnatus*, & huiuſmodi important duas habitudines, ſcilicet termini, & principii: quarum una, ſcilicet habitudo principii, convenit toti Trinitati: unde dicimus, quod tota Trinitas mittit, vel facit incarnationem ſed

(a) *Nicolai* ſine obſervantia: *forte* inobſervantes. (b) *Supple* ſignificat, *quidpiam ſimile*.

ſed altera convenit alicui perſonæ determinatæ: propter quod huiuſmodi nomina non de tota Trinitate dicuntur.

Ad quartum dicendum, quod Deus dicitur eſſe homo, inquantum ſuppoſitum divinæ naturæ, ſcilicet Filius, ſubſiſtit in humana natura per unionem. Hæc autem unio, relatio quædam eſt, realiter in creatuta aſſumpta exiſtens: quæ quidem conſiderata ſecundum habitudinem ad terminum, ſic terminatur ad perſonam Filii, in qua eſt facta unio; ſed ſecundum habitudinem ad principium, ſic refertur ad totam Trinitatem, quæ unionem fecit.

ARTICULUS III.

Utrum habitudines deſignatæ in nominibus dictis de Deo ex tempore, ſint realiter in Deo.

De pot. q. VII. *art.* 10.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod habitudines deſignatæ in iſtis nominibus, realiter in Deo ſint. Nomen enim, & ratio cui non ſubeſt aliquid in re, eſt vana, vel falſa. Sed non vane, & falſo dicimus, & cogitamus Deum Dominum, & Creatorem. Ergo huiuſmodi nomina habent relationes quas ſignificant, reſpondentes ſibi realiter in Deo.

2. Præterea. Illud quod eſt ſecundum rationem tantum, ceſſante intellectu ratiocinante, non remanebit. Sed ſi nullus eſſet ratiocinans, adhuc Deus eſſet Dominus, & Creator. Ergo huiuſmodi nomina ſignificant aliquid realiter in Deo exiſtens, & non ſecundum rationem tantum.

3. Item. Omni relationi reſpondet ſuum correlativum, quod ſibi opponitur. Sed cum dicimus creaturam ſervire, importatur aliqua relatio in creatura realiter exiſtens. Ergo oportet oppoſitam relationem alicubi ponere. Sed non eſt in creatura, quia tunc creatura eſſet domina ſui ipſius, & creator ſui ipſius; & oppoſiti reſpectus eſſent in eodem. Ergo oportet quod in Deo realiter ponantur oppoſiti reſpectus relationibus creaturæ ad Deum.

4. Præterea. Illa relativa in quibus non eſt relatio ſecundum rem, invenimus eſſe ad aliquid ſecundum dici tantum, ſicut ſcibile, de quo dicit Philoſophus (V. Metaph. text. xx.) quod eſt relatum, quia aliud refertur ad ipſum. Sed de Deo dicuntur quædam relativa, quæ ſunt ad aliquid & ſecundum ſuum eſſe, ut Dominus, Rex, & huiuſmodi. Ergo ſaltem illa aliquam relationem realem in Deo ſignificant.

Contra. In Deo nihil eſt niſi æternum: quia quidquid eſt in Deo, Deus eſt. Sed huiuſmodi habitudines non ſunt æternæ: propter quod nec nomina earum ab æterno de Deo dicuntur. Ergo non ſunt realiter in Deo.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ſecundum Theologos, & Philoſophos, verum eſt communiter, quod relationes quibus Deus ad creaturam refertur, non ſunt in Deo ſecundum rem, ſed ſecundum rationem tantum: quia intellectus noſter non poteſt accipere, aliquid relative ad alterum dici, niſi ipſum ſub oppoſita habitudine intelligat.

Sciendum tamen eſt, quod ratio in intellectu rerum tripliciter ſe habet. Quandoque enim apprehendit aliquid quod eſt in re, ſecundum quod apprehenditur, ut quando apprehenditur forma lapidis. Quandoque vero apprehendit aliquod quod nullo modo in re eſt, ut quando quis imaginatur chimæram, vel aliquid huiuſmodi. Aliquando autem apprehendit aliquid cui ſubeſt in re natura quædam, non tamen ſecundum rationem qua apprehenditur, ſicut patet quando apprehendit intentionem generis ſubſtantiæ, quæ in re eſt natura quædam non determinata ſecundum ſe ad hanc, vel ad illam ſpeciem; & huic naturæ apprehenſæ, ſecundum modum quo eſt in intellectu apprehendente, qui ex omnibus accipit unum quid commune in quibus invenitur natura illa, attribuit rationem generis, quæ quidem ratio non eſt in re. Ita etiam eſt in huiuſmodi relationibus, quas intellectus noſter attribuit Deo. Invenit enim in ipſo virtutem, & eſſentiam, & operationem, qua creatura producitur in ipſum relationem habens; & ideo eſſentiæ illi, vel operationi habitudinem attribuit, & ſecundum quod intelligit, nomina relativa imponit.

Unde patet reſponſio ad primum: quia intellectus noſter neque caſſus, neque vanus eſt, quia habet aliquid reſpondens in re, quamvis non ſecundum modum quo eſt in ratione; ſicut etiam intellectus Mathematicorum non eſt falſus, neque vanus eſt; quamvis nulla linea ſit abſtracta a materia in re, ſicut ipſi conſiderant. Unde dicit Philoſophus II. Phyſic. (text. XVIII.) *Abſtrahentium non eſt mendacium.*

Ad

Ad ſecundum dicendum, quod etiamſi nullus intellectus eſſet, adhuc in Deo eſſet unde vere Dominus & dici, & intelligi poſſet, ſcilicet potentia coercendi ſubditos; ſed non diceretur, vel intelligeretur Dominus ſecundum actum.

Ad tertium dicendum, quod relativorum invenitur triplex diverſitas. Quædam ſunt quorum utrumque importat relationem, non in re exiſtentem, ſed in ratione tantum; ſicut quando ens refertur ad non ens, vel relatio ad relationem, vel aliquid huiuſmodi, ut ſupra (diſt. XXVI. q. II. art. I.) dictum eſt. Quædam vero quorum utrumque relationem realem importat, ſicut pater, & filius. Quædam vero quorum alterum importat relationem realem, & alterum relationem rationis tantum, ſicut ſcientia, & ſcibile. Et huiuſmodi diverſitatis ratio eſt, quia illud ſupra quod fundatur relatio, quandoque invenitur in altero tantum, & quandoque in utroque; ut patet quod relatio ſcientiæ ad ſcibile fundatur ſupra apprehenſionem ſecundum eſſe ſpirituale. Hoc autem eſſe ſpirituale, in quo fundatur relatio ſcientiæ, eſt tantum in ſciente, & non in ſcibili, quia ibi eſt forma rei ſecundum eſſe naturale; & ideo relatio realis eſt in ſcientia, non in ſcibili. E contrario eſt de amante, & amato: quia relatio amoris fundatur ſuper appetitum boni: bonum autem non eſt aliquid exiſtens tantum in anima, ſed etiam in rebus. Unde dicit Philoſophus VI. Metaph. [text. II.] quod bonum, & malum ſunt in rebus; verum, & falſum in anima: & ideo dicit Avicenna [tract. III. Metaph. cap. X.] quod in amante, & amato, in utroque relativorum eſt invenire diſpoſitionem, per quam referatur ad alterum; non in ſciente, & ſcibili: & ideo utrobique relatio realis eſt; ſic etiam æqualitas, quæ immediate fundatur ſupra quantitatem, quæ in utroque eſt. Et quia omnes relationes creaturæ ad Deum fundantur ſupra modum quo accipiunt a Deo, qui in Deo non eſt, quia non conſequuntur perfectum modum, ſecundum quem Deus in eis operatur; ideo relationibus quæ ſunt in creatura, non reſpondet aliqua relatio in Deo realiter; ſed relationi quam Filius accipit a Patre, reſpondet aliqua relatio in Patre: quia ſecundum unum & eumdem modum, & eamdem rationem Pater dat, & Filius accipit naturam divinam.

Ad quartum dicendum, quod illud non facit ad propoſitum: quia de utriſque relativis inveniuntur aliqua quæ important relationem realem, & quæ important relationem rationis; ſicut idem importat relationem rationis, quamvis ſit relativum ſecundum eſſe; & ſcientia importat relationem realem, quamvis ſit relativum ſecundum dici.

EXPOSITIO TEXTUS.

AD quod dici poteſt, *quod licet non cœperit ex tempore Dominus eſſe temporis, cœpit tamen eſſe Dominus temporis*. Intentio ſolutionis eſt, quod Deus cœpit eſſe Dominus temporis, quando cępit eſſe tempus: unde ſicut tempus non cępit eſſe in tempore, vel ex tempore; ita nec Deus dicitur Dominus temporis ex tempore, vel in tempore. Et dicit, *In tempore*, ut deſignet habitudinem menſuræ: quia ſicut locatum eſt in loco, ut in menſurante, ita & in tempore. *Ex tempore* vero dicit, inquantum tempus eſt menſura includens ſuum menſuratum: unde oportet quod ad utramque partem excedat: & ideo quæ ſemper ſunt, inquantum ſemper ſunt, non menſurantur tempore, ſed quæ quandoque ſunt, ut dicit Philoſophus IV. Phyſic. [text. CXIV.] Et ideo quæ menſurantur tempore, ſunt ex tempore, quia tempus præcedit ipſa. Tempus autem non menſuratur tempore, ſicut nec locus loco; & ideo tempus nec in tempore incipit, nec ex tempore; ſed aliorum quæ incipiunt in tempore, vel ex tempore, eſt Deus Dominus in tempore, vel ex tempore: & aliqua talia ſunt, ſicut hoc, & illud generatum; quamvis etiam univerſum ſemper fuiſſet, ut quidam (*a*) Philoſophi poſuerunt. Unde hoc quærere, non pertinet ad propoſitum, quia utrumlibet verum ſit, habetur propoſitum, quod Deus eſt Dominus ex tempore, ad minus aliquorum.

Hic poteſt ſolvi quæſtio ſuperius propoſita. Magiſter hanc quæſtionem moverat diſtinct. XIII. & ſolvit hic per ea quæ dicta.

(a) *Ad marginem edit. Veneta an.* 1593. De Ariſtotele intelligere videtur VIII Phyſ. text. IV. *Addit Nicolaius in notis*. Puta Socrates, Plato, & utriuſq; ſectatores, qui materiam ex qua mundus factus eſt, Deo coævam aſtruxerunt, ut Lib. V. hæreticarum Fabularum cap. IV. & init. V. Theodoretus inſinuat; quia & Ariſtotelis ea mens plane fuit quod æternus fuerit mundus, ut videre eſt Lib. VIII. Phyſ. cap. I. ubi ex profeſſo id probat, ac Lib. I. & II. de cælo idem plane concludit.

Digitized by Google

ſta ſunt, quia huiuſmodi nomina quæ dicuntur de Deo ex tempore, important relationes, non reales in Deo exiſtentes, ſed ſecundum rationem, & nomen. Et ideo cum Spiritus ſanctus dicitur dari a ſe, in creatura eſt relatio realis quæ refertur ad totam Trinitatem ut ad principium, & ad Spiritum ſanctum ut ad terminum, per modum exemplaritatis; ſed in Spiritu ſancto non eſt relatio niſi ſecundum rationem: & non eſt inconveniens quod tali ratione aliquid ad ſeipſum referatur, ut cum dicitur idem eidem idem.

DISTINCTIO XXXI.

Quomodo dicatur Filius æqualis Patri, an ſecundum ſubſtantiam, an ſecundum relationem; ita & ſimilis.

PRæterea conſiderari oportet, cum tres perſonæ coæquales ſibi ſint, utrum relative hoc dicatur, an ſecundum ſubſtantiam; & ſi relative, utrum ſecundum relationem, an ſecundum eſſentiam, conſideranda ſit æqualitas: deinde quid ſit ipſa æqualitas. Ad quod dicimus, quia ſicut ſimile nihil ſibi eſt (ſimilitudo enim, ut ait Hilarius (Lib. de Synodis in princ.) ſibi ipſi non eſt) ita & æquale aliquid ſibi non dicitur; ac per hoc ſicut ſimile, ita & æquale relative dicitur. Dicitur ergo relative Filius æqualis Patri, & utrique Spiritus ſanctus propter ſummam ſimplicitatem eſſentiæ, & unitatem. AEqualis eſt ergo Filius Patri ſecundum ſubſtantiam, & non ſecundum relationem. Unde Auguſtinus in V. Libro de Trinitate (cap. VI.) ait: „ Quærimus, ſecundum quid æqualis ſit Patri „ Filius. Non ſecundum hoc quod ad Patrem dicitur Filius, æqualis eſt Patri. Re„ ſtat ergo ut ſecundum id æqualis ſit quod ad ſe dicitur. Quidquid autem ad „ ſe dicitur, ſecundum ſubſtantiam dicitur. Reſtat ergo ut ſecundum ſubſtantiam „ ſit æqualis. Eadem ergo eſt utriuſque ſubſtantia. “ Item in Lib. VI. (cap. IV.) „ Satis eſt videre, nullo modo Filium æqualem eſſe Patri, ſi in aliquo, ſcilicet „ quod pertineat ad ſignificandum eius ſubſtantiam, inæqualis invenitur. In o„ mnibus ergo æqualis eſt Patri Filius, & eſt eiuſdem ſubſtantiæ. AEqualis eſt „ etiam Spiritus ſanctus, & in omnibus æqualis, propter ſummam ſimplicitatem „ illius ſubſtantiæ. “ Ex his perſpicuum ſit quod ſecundum ſubſtantiam Filius eſt æqualis Patri, & utrique Spiritus ſanctus, & appellatio tantum relativa eſt. AEqualitas ergo Patris, & Filii non eſt relatio, vel notio, ſed naturalis unitas, & identitas.

Hic quomodo dicatur ſimilis, & quid ſit ſimilitudo.

HOc idem etiam dicimus de ſimili, & ſimilitudine. Cum enim dicitur Filius ſimilis Patri, relative quidem dicitur, ſed ſimilis eſt Patri propter unitatem eſſentiæ. Eſt ergo appellatio tantum relativa; ſimilitudo vero eſt indifferens eſſentia. Unde quibuſdam non indocte videtur, nomine æqualitatis, vel ſimilitudinis, non aliquid poni, ſed removeri; ut ea ratione dicatur Filius æqualis Patri, quia nec maior eſt eo, nec minor, & hoc propter unitatem eſſentiæ. Ita & ſimilis dicitur, quia nec diverſus, nec alienus, nec in aliquo diſſimilis; & hoc propter eſſentiæ ſimplicitatem. Non ergo ſecundum quod Filius eſt genitus a Patre, æqualis, vel inæqualis eſt Patri, nec ſimilis, vel diſſimilis; ſed æqualis, & ſimilis ſecundum ſubſtantiam.

De

De ſententia ſancti Hilarii, qua in Trinitate perſonarum propria oſtendit.

NOn eſt igitur hic prætermittendum, quod vir illuſtris Hilarius proprietates perſonarum aſſignans (II. de Trinit. in princ.) dicit, in Patre eſſe æternitatem, ſpeciem in imagine, uſum in munere. Quæ tantæ difficultatis ſunt verba, ut in eorum intelligentia, atque explanatione vehementer laboraverit Auguſtinus, ut ipſe oſtendit in Lib. VI. de Trinit. (cap. x.) ita dicens: „ Quidam „ cum vellet breviſſime ſingularum in Trinitate perſonarum inſinuare propria: „ AEternitas eſt, inquit, in Patre, ſpecies in imagine, uſus in munere. Et quia „ non mediocris auctoritatis in tractatione Scripturarum, & aſſertione fidei, vir „ extitit (hæc enim Hilarius In Libris ſuis poſuit) horum verborum, ideſt Pa- „ tris, & imaginis, & muneris, æternitatis, ſpeciei, & uſus, abditam ſcrutatus „ intelligentiam, quantum valeo, non eum ſecutum arbitror in æternitatis voca- „ bulo; niſi quod Pater non habet Patrem de quo ſit; Filius autem de Patre eſt „ ut ſit, atque ut illi coæternus ſit. Imago enim, ſi perfecte implet illud cuius „ imago eſt, ipſa coæquatur ei, non illud imagini ſuæ: in qua imagine ſpeciem „ nominavit (credo propter pulchritudinem) ubi tanta eſt congruentia, & pri- „ ma æqualitas, & prima ſimilitudo, nulla in re diſſidens, & nullo modo „ inæqualis, & nulla ex parte diſſimilis, ſed ad identitatem reſpondens ei cuius „ imago eſt; ubi eſt prima, & ſumma vita, cui non eſt aliud vivere, & aliud „ eſſe, ſed idem; & primus, ac ſummus intellectus, cui non eſt aliud vivere, „ & aliud intelligere, ſed idem, hoc eſt unum, tamquam verbum perfectum, cui „ non deſit aliquid, & ars quædam omnipotentis, & ſapientis Dei, plena omnium „ rationum viventium incommutabilium, & omnes unum in ea, ſicut ipſa u- „ num de uno, cum quo unum. Ibi novit omnia Deus quæ fecit per ipſam. “

Hic de Spiritu ſancto, quare uſus dicatur.

„ EST autem ineffabilis quidam complexus Patris, & imaginis, qui non eſt ſi- „ ne perfruitione, ſine caritate, ſine gaudio. Illa ergo dilectio, delectatio, „ felicitas, vel beatitudo, ſi tamen aliqua humana voce digne dicitur, uſus ab „ illo appellata eſt breviter. Et eſt in Trinitate Spiritus ſanctus, non genitus, „ ſed genitoris, genitique ſuavitas, ingenti largitate, atque ubertate perfundens „ omnes creaturas pro captu earum. Itaque illa tria & a ſe invicem determinari „ videntur, & in ſe infinita ſunt. Qui videt hoc, vel ex parte, vel per ſpecu- „ lum in ænigmate, gaudeat cognoſcens Deum, & gratias agat. Qui vero non „ videt, tendat per pietatem fidei ad videndum, non per cæcitatem ad calumnian- „ dum: quoniam unus eſt Deus, ſed tamen Trinitas. “ Ecce habes qualiter verba Hilarii præmiſſa accipienda ſint, licet tantæ ſint profunditatis, ut, etiam adhibita expoſitione, vix aliquatenus ea intelligere valeat humanus ſenſus, cum & ipſa eorum explanatio, quam hic Auguſtinus edidit, plurimum in ſe habeat difficultatis, & ambiguitatis.

Quod ſecundum hanc expoſitionem non diſtinguuntur ibi proprietates perſonarum tres.

NOn enim ſecundum præmiſſam expoſitionem diſtinguuntur hic tres illæ proprietates ſuperius aſſignatæ (diſt. XXVI. XXVII. & XVIII.) ſed ipſæ hypoſtaſes diſtinctæ ab invicem monſtrantur. AEternitatis tamen nomine eadem videtur deſignata proprietas quam notat hoc nomen ingenitus. Sed videamus quid ſit quod ait: „ Imago ſi perfecte implet, cuius imago eſt, ipſa coæquatur ei, „ non illud ſuæ imagini. “ Videtur enim dicere, quod Filius, qui eſt imago Patris,

Digitized by Google

tris, Patri coæquatur, non Pater Filio, cum & Filius dicatur æqualis Patri in Scriptura, & Pater Filio. Sed Filius hoc habet a Patre, ut ſit ei æqualis, Pater autem non habet a Filio; & tamen Filius plene ac perfecte æqualis eſt Patri, ideſt imago eius cuius eſt imago.

Quare dicatur Hilarius propria perſonarum aſſignaſſe in prædictis verbis; cum ibi non ſint expreſſæ proprietates.

PRopria ergo perſonarum in prædictis verbis aſſignaſſe dicitur Hilarius, quia relativa nomina perſonarum poſuit, ſcilicet Patris, imaginis, & muneris: quæ relative dicuntur de perſonis, & proprietates notant quibus diſtinguuntur perſonæ. Ita enim dicitur Spiritus ſanctus munus relative ſicut donum. Verumtamen ipſas proprietates aliis tribus nominibus non ſignificavit, iuxta prædictam Auguſtini expoſitionem, niſi ſolo nomine æternitatis: quo non ipſam paternitatem, ſed eam voluit intelligi notionem qua dicitur ingenitus.

Quod earumdem perſonarum diſtinctionem notat Auguſtinus aliis verbis ſine expreſſione trium perſonarum.

ILlud etiam ſcire oportet, quod earumdem trium perſonarum diſtinctionem Auguſtinus oſtendere volens, ſine expreſſione illarum trium proprietatum ſuperius commemoratarum, in I.Lib.de Doctrina chriſt.(cap.v.)ſic ait: „ In Patre eſt unitas, in Filio æqualitas, in Spiritu ſancto unitatis, æqualitatiſque concordia „ & hæc tria unum omnia propter Patrem, æqualia omnia propter Filium, „ connexa omnia propter Spiritum ſanctum. Itaque Pater, & Filius, & Spiritus „ ſanctus, & ſingulus quiſque horum Deus eſt, & ſimul omnes unus Deus, & „ ſingulus quiſque horum plena ſubſtantia eſt, & ſimul omnes una ſubſtantia. „ Pater nec Filius eſt, nec Spiritus ſanctus; & Filius, nec Pater eſt, nec Spiritus „ ſanctus; Spiritus ſanctus nec Pater eſt, nec Filius ſed Pater tantum Pater, „ & Filius tantum Filius, & Spiritus ſanctus tantum Spiritus ſanctus. Eadem „ tribus æternitas, eadem incommutabilitas, eadem maieſtas, eadem poteſtas. “ In his verbis aperte inſinuatur perſonarum trium diſtinctio.

Quare Patri attribuatur unitas, & Filio æqualitas.

SEd plurimos movet quod Patri attribuit unitatem, Filio æqualitatem. Cum enim unitas dicatur ſecundum ſubſtantiam, non tantum in Patre eſt, ſed etiam in Filio, & in Spiritu ſancto: & æqualitas una eſt Patris, & Filii, & Spiritus ſancti. Cur ergo Patri attribuitur unitas, & Filio æqualitas? Forte eadem ratione attribuitur Patri unitas, ſecundum Auguſtinum, qua ſupra eidem æternitas, ſecundum Hilarium: quia videlicet Pater ita eſt ut ab alio non ſit, & quia Filium genuit unum ſecum Deum, & Spiritus ſanctus ab eo procedit, unus cum eo Deus. Unitas ergo in Patre eſſe dicitur, quia nec eſt aliquid aliud a quo ſit (non enim ab alio eſt) nec ab eo aliquis, vel aliquid eſt ab æterno, quod unum cum eo non ſit: Filius enim, & Spiritus ſanctus unum ſunt cum Patre. Unde veritas ait (Ioann. x. 30.) „ Ego, & Pater unum ſumus. “

Quare Pater, & Filius dicantur eſſe unum, vel unus Deus, ſed non unus: quia res eiuſdem naturæ recte poſſunt dici unum ſimpliciter eſſe, & cum adiectione; res vero diverſæ naturæ non poſſunt dici unum, niſi dicatur quid unum.

HIc dici oportet, quod Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus recte dicuntur eſſe unum, & unus Deus; ſed non unus. Res enim duæ, vel plures,

 recte

recte poſſunt dici unum eſſe, ſi ſint unius eſſentiæ, & earum una ſit natura; unus autem, vel una, non poteſt dici de diverſis rebus, niſi addatur quid unus, vel una: quo addito, recte poteſt dici de rebus & unius, & diverſæ ſubſtantiæ. Unde Auguſtinus in VI. Lib. de Trinit. (cap. III.) ſic ait: „ Neſcio utrum „ inveniatur in Scripturis dictum, Unum ſunt, quorum eſt diverſa natura. Si „ autem & aliqua plura ſunt eiuſdem naturæ, & diverſa ſentiant, non ſunt unum „ inquantum diverſa ſentiunt. Cum ergo ſic dicitur unum ut non addatur quid „ unum, & plura unum dicuntur; eadem natura, atque eſſentia non diſſidens, „ neque diſſentiens ſignificatur. Unde Paulus, & Apollo, qui & ambo homines „ erant, & idem ſentiebant, unum eſſe dicuntur, cum dicitur (I. Corinth. III. „ 8.) Et qui plantat, & qui rigat unum ſunt. Cum vero additur quid unum, „ poteſt ſignificari, aliquid ex pluribus unum factum, quamvis diverſa natura ſit; „ ſicut anima, & corpus non poſſunt utique dici unum (quid enim tam diver- „ ſum?) niſi addatur, vel ſubintelligatur, quid unum, ſcilicet unus homo? Unde „ Apoſtolus (I. Corinth. VI. 17.) Qui adhæret, inquit, Domino, ſpiritus unus „ eſt. Non dixit, Unus eſt, vel unum ſunt; ſed addidit, Spiritus. Diverſi ſunt „ enim natura ſpiritus hominis, & ſpiritus Dei; ſed inhærendo ſit ſpiritus homi- „ nis unus ſpiritus cum Deo: quia particeps ſit veritatis, & beatitudinis illius. „ Si ergo de his qui diverſæ ſubſtantiæ ſunt, recte dicitur, quod ſint unus ſpi- „ ritus; quanto magis qui unius ſubſtantiæ ſunt, recte dicuntur unus Deus eſſe? „ Pater ergo, & Filius unum ſunt, utique ſecundum unitatem eſſentiæ; & unus „ Deus. “ In quo & Ariana hæreſis damnatur, quæ Patrem, & Filium, & Spiritum ſanctum, ut ait Auguſtinus in Lib. de Hæreſ. (hæreſ. XLIX.) non vult eſſe unius eiuſdemque ſubſtantiæ, atque naturæ, vel, ut expreſſius dicatur, eſſentiæ, quæ Græce dicitur uſia; ſed Filium eſſe creaturam: nec non & Sabelliana, quæ, ut ait Auguſtinus in eodem Lib. (hæreſ. LI.) dicebat, Chriſtum eumdem ipſum, & Patrem, & Spiritum ſanctum eſſe, ut eſſet Trinitas nominum ſine ſubſiſtentia perſonarum. „ Utramque peſtem (ut ait Auguſtinus ſuper Ioan. „ tract. XXXVI.) elidit veritas dicens (Ioan. X. 30.) Ego, & Pater unum ſu- „ mus. Utrumque audi, & adverte, & Unum, & Sumus; & a Carybdi, & a „ Scilla liberaberis. Quod enim dixit, Unum, liberat te ab Ario; quod dixit, „ Sumus, liberat te a Sabellio. Si unum, ergo non diverſum; ſi ſumus, ergo Pa- „ ter, & Filius. Sumus enim non diceret de uno; nec unum de diverſo. Erube- „ ſcant ergo Sabelliani, qui dicunt, ipſum eſſe Patrem qui eſt Filius, confunden- „ tes perſonas: qui & dicti ſunt Patripaſſiani, quia dicunt Patrem fuiſſe paſſum. „ Ariani vero dicunt, aliud Patrem eſſe, aliud Filium, non unam ſubſtantiam, „ ſed duas: Patrem maiorem, Filium minorem. Noli hoc dicere tu catholice. „ In medio ergo naviga: utrumque periculoſum latus devita, & dic: Pater Pa- „ ter eſt, & Filius Filius eſt. Alius Pater, alius Filius; ſed non aliud, immo „ hoc ipſum, quia unus Deus. “ Ecce oſtenſum eſt, quare unitas in Patre eſſe dicatur, cum tres unum ſint.

Quare dicatur eſſe æqualitas in Filio, cum ſit una æqualitas trium.

NUnc videamus quare æqualitas dicatur eſſe in Filio, cum una & ſumma æqualitas ſit trium. Hoc ideo forte dictum eſt, quia Filius genitus eſt a Patre æqualis gignenti, & dono, quod ab utroque procedit: & ideo illa tria dicuntur eſſe æqualia propter Filium. Filius enim habet a Patre, ut ſit ei æqualis, & Spiritui ſancto; & Spiritus ſanctus ab utroque habet ut ſit æqualis utrique. Hoc autem ſine aſſertionis ſupercilio, & maioris intelligentiæ præiudicio dicimus, malentes in apertione tam clauſorum ſermonum peritiores audire quam aliquid aliis influere.

Qua-

Quare in Spiritu ſancto dicatur eſſe utriuſque concordia, vel connexio.

QUod autem in Spiritu ſancto dicitur eſſe utriuſque concordia, & per eum omnia connexa, facilior eſt intelligentia nobis, præmiſſa ad mentem revocantibus. Supra enim (diſt. x.) ſecundum auctoritates ſanctorum dictum eſt, quod Spiritus ſanctus amor eſt, quo Pater diligit Filium, & Filius Patrem. Recte ergo Spiritus ſanctus dicitur connexio, vel concordia Patris, & Filii, & pet eum omnia connexa. Unde Auguſtinus in V. Lib. de Trinit. (cap. xi.) „Communio quædam conſubſtantialis Patris, & Filii eſt amborum Spiritus ſanctus." Idem in VII. Lib. de Trinit. (cap. III.) „ Spiritus ſanctus eſt ſumma caritas, „ utrumque coniungens, noſque ſubiungens."

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam determinavit de propriis perſonarum, hic determinat de appropriatis ipſarum: & dividitur in partes duas. In prima determinat appropriata perſonarum; in ſecunda inquirit quomodo ſecundum illa appropriata divinæ perſonæ ad invicem comparentur, xxxii. diſtinct. *Hic oritur quæſtio*. Prima in duas. In prima determinat ſignificationes quorumdam nominum quæ perſonis divinis appropriantur; in ſecunda proſequitur diverſas ſanctorum appropriationes, ibi, *Non eſt igitur hic prætermittendum*. Circa primum tria facit. Primo inquirit de ſignificatione huius nominis *æqualitas*; ſecundo de ſimili, & ſimilitudine, ibi, *Hoc idem etiam dicimus de ſimili, & ſimilitudine*; tertio ex dictis approbat quorumdam ſententiam, ibi, *Unde quibuſdam non indocte videtur nomine æqualitatis, vel ſimilitudinis non aliquid poni, ſed removeri*.

Non eſt igitur hic prætermittendum. Hic ponit appropriata perſonarum: & dividitur in partes duas. In prima ponit appropriationem Hilarii; in ſecunda appropriationem Auguſtini, ibi, *Illud etiam ſcire oportet*. Circa primum duo facit. Primo ponit appropriationem Hilarii cum expoſitione Auguſtini; ſecundo Magiſter removet quædam dubia circa expoſitionem Auguſtini, ibi, *Non enim ſecundum præmiſſam expoſitionem diſtinguuntur hic tres illæ proprietates ſuperius aſſignatæ*.

Illud etiam ſcire oportet. Hic ponit appropriationem Auguſtini, & circa hoc duo facit. Primo narrat appropriationem; ſecundo inquirit appropriationis rationem, ibi, *Sed plures movet quod Patri attribuit unitatem, Filio æqualitatem*. Et circa hoc facit tria. Primo oſtendit quare Patri appropriatur unitas; ſecundo quare Filio æqualitas, ibi, *Nunc videamus quare æqualitas dicatur eſſe in Filio*; tertio quare Spiritui ſancto connexio, ibi, *Quod autem in Spiritu ſancto dicitur eſſe utriuſque concordia.... facilior eſt intelligentia*. Circa primum duo facit. Primo quærit quare unitas Patri appropriatur; ſecundo qualiter unitas in divinis prædicetur in neutro, vel in maſculino genere, ibi, *Hic dici oportet, quod Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus recte dicuntur eſſe unum, & unus Deus*.

QUAESTIO I.

HIc quatuor quæruntur.
Primo. De æqualitate.
Secundo. De appropriatione in communi.
Tertio. De ratione appropriationis Hilarii.
Quarto. De appropriatione Auguſtini.

ARTICULUS I.

Utrum æqualitas ponat aliquid in divinis.

1. CIrca primum, ſuppoſitis his quæ ſupra de æqualitate dicta ſunt, xix. diſtinct. [quæſt. I. art. I.] quæritur, utrum æqualitas in divinis aliquid ponat: & videtur quod ſic. Quidquid enim eſt in Deo, & in creaturis, nobilius eſt in Deo quam in creaturis. Sed æqualitas, & ſimilitudo in creatura aliquid ponunt. Ergo & in Deo.

2. Præterea. Arius damnatus eſt, quia æqualitatem perſonarum negavit. Non autem fuiſſet hæreticus, niſi aliquid negaſſet quod in Deo eſt. Ergo æqualitas in divinis aliquid poſitive prædicat.

3. Item. AEqualitas videtur eſſe una eſſentia in tribus perſonis indifferens; ut in

littera dicitur. Sed eſſentia indifferens, aliquid poſitive eſt in Deo. Ergo videtur quod & æqualitas.

4. Præterea. Æqualitas eſt relatio quædam. Sed relatio aliquid poſitive prædicat, & non privative. Ergo videtur quod æqualitas aliquid poſitive prædicet.

Contra eſt quod a Magiſtro in littera dicitur.

Præterea. Philoſophus dicit in V. Metaphyſic. (text. xxvi.) quod æquale opponitur magno, & parvo, ſicut duæ privationes: unde etiam per privationem æquale diffinitur. Sed privatio nihil poſitive prædicat: Ergo nec æqualitas.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod æqualitas eſt relatio quædam fundata ſupra unitatem quantitatis, & in divinis fundata ſupra unitatem eſſentiæ, prout ſignificatur nomine quantitatis virtualis, ut cum dicitur magnitudo, vel æternitas, vel potentia. Unde de æqualitate dupliciter convenit loqui: aut quantum ad unitatem quantitatis, quæ eſt cauſa ipſius; aut quantum ad relationem conſequentem. Si quantum ad unitatem quantitatis, ſupra quam fundatur talis relatio, ſic ratio eius conſiſtit in privatione, ſicut & ratio unitatis, ut ſupra dictum eſt (diſt. xxiv. quæſt. 1. art. 3.) & ideo dicit Philoſophus [V. Metaphyſ. text. vi.] quod æquale opponitur privative magno, & parvo, ſicut unum multo: & idem in littera innuitur. Si autem conſideretur æqualitas quantum ad relationem, ſic æqualitas in creaturis aliquid realiter ponit in utroque extremorum; ſed in divinis perſonis nihil, niſi ſecundum rationem. Cuius ratio eſt, quia ſi poneret aliquam relationem realem in perſonis, aut hoc eſſet ex parte eſſentiæ, quæ communis eſt, aut ex parte relationum, quibus diſtinguuntur. Non autem habet ex parte eſſentiæ quod ſit relatio realis: quia eſſentia eſt una, & eadem numero; & idem ad ſeipſum non refertur aliqua relatione reali, ut ſupra dictum eſt (diſt. xxvi. quæſt. ii. art. 1.) Nec etiam ex parte perſonarum relationibus conſtitutarum, quia relatio non refertur per aliquam relationem realem mediam: quia ſic eſſet abire in infinitum. Et ideo dico cum Magiſtro, quod æqualitas non ponit niſi relationem ſecundum nomen, vel ſecundum rationem, cum de Deo dicitur; ſed verum eſt quod aliquid ponit, ſcilicet unitatem eſſentiæ, non quod ſit de intellectu eius, ſed quod præſupponitur ad intellectum ipſius, ſicut eſt in privativis, & in illis quæ dicuntur de Deo ex tempore.

Ad primum igitur dicendum, quod ex parte unitatis univerſaliter ſumptæ, ſecundum quod unum convertitur cum ente, nec in Deo, nec in creatura æqualitas aliquid poſitive prædicat; ſicut nec unitas, ut ſupra dictum eſt (diſt. xxiv. quæſt. 1. art. 3.) Sed quia in creaturis ſuppoſita æqualitatis ſunt abſoluta, ideo referuntur ad invicem per relationem realem mediam: quod in divinis non competit.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis æqualitas ſit ſecundum rationem, relatio tamen habet aliquid in re reſpondens, ratione cuius dicitur hæreticus qui æqualitatem negat; ſicut & qui negaret Deum eſſe Dominum; quamvis illa relatio nihil ſecundum rem ponat in Deo.

Ad tertium dicendum, quod ſicut in creaturis æqualitas non eſt una quantitas plurium, ſed relatio includens talem unitatem; ita in divinis æqualitas non eſt una eſſentia, ſed relatio ſecundum intellectum, conſequens eſſentiæ unitatem.

Ad quartum dicendum, quod illa relatio non poteſt eſſe realiter in Deo; & ideo non ſequitur quod aliquid ponat ex hoc quod relative dicitur.

ARTICULUS II.

Utrum attributa eſſentialia huiuſmodi debeant appropriari divinis perſonis.

I. P. qu. xxxix. art. 7.

AD ſecundum ſic proceditur: Videtur quod huiuſmodi eſſentialia attributa perſonis divinis appropriari non debeant. Quod enim pluribus commune eſt, nulli eorum debet appropriari. Sed omnia attributa ſunt communia tribus perſonis. Ergo &c.

2. Præterea. De ſimilibus idem eſt iudicium. Sed omnia hæc attributa ſignificant eſſentiam communem. Ergo videtur quod omnia debeant appropriari, vel nullum, & quod omnia uni perſonæ approprientur.

3. Item. Appropriatum ſecundum rationem ſequitur proprium, quia proprium cadit in ratione appropriati. Sed attributa eſſentialia non ſequuntur propria ſecundum intellectum: quia poſſunt intelligi, propriis

Digitized by Google

priis non intellectis, ſicut eſt apud infideles. Ergo non debent dici appropriata.

4. Præterea. Nihil eſt faciendum a nobis quod poſſit in errorem fidei vergere. Sed ſi aliquid commune approprietur uni, poteſt vergere in errorem fidei, ut credatur aut tantum illi, aut magis illi perſonæ convenire. Ergo non debemus attributa eſſentialia perſonis appropriare.

Contra eſt auctoritas Hilarii, & Auguſtini in littera.

Præterea. Proceſſiones perſonarum diſtinguuntur, & nominantur, ſecundum diverſas rationes attributorum, inquantum dicimus, quod Spiritus ſanctus procedit per modum voluntatis, & Filius per modum naturæ. Ergo unum attributum, cui competit ratio proceſſionis perſonæ, poteſt illi perſonæ appropriari.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod de appropriatione dupliciter convenit loqui: aut ex parte noſtra, aut ex parte ipſius rei: & utrobique invenitur convenientia. Quamvis enim attributa eſſentialia communia ſint tribus, tamen unum ſecundum rationem ſuam magis habet ſimilitudinem ad proprium unius perſonæ, quam alterius: unde illi perſonæ appropriari poteſt convenienter. Verbi gratia. Potentia habet in ratione ſua principium; & ideo appropriatur Patri, qui eſt principium non de principio; & ſapientia Filio, qui procedit ut verbum; & bonitas Spiritui ſancto, qui procedit ut amor, cuius obiectum eſt bonum: & ita ſimilitudo appropriati ad proprium perſonæ, facit convenientiam appropriationis ex parte rei, quæ eſſet etiam ſi nos non eſſemus; ſed ex parte noſtra facit convenientiam utilitas conſequens. Invenitur enim diſtinctio, & ordo in attributis divinis, & in perſonis; ſed differenter: quia in perſonis eſt diſtinctio, & ordo realis, ſed in attributis ſecundum rationem. Unde quamvis per attributa non poſſimus ſufficienter devenire in propria perſonarum, tamen inſpicimus in appropriatis aliquam ſimilitudinem perſonarum; & ita valet talis appropriatio ad aliquam fidei manifeſtationem, quamvis imperfectam; ſicut etiam ex veſtigio, & imagine ſumitur aliqua via perſuaſiva ad manifeſtationem perſonarum.

Ad primum igitur dicendum, quod ex hoc quod convenit omnibus aliquod attributum, probatur ſufficienter quod non ſit proprium unius perſonæ, non tamen quod non ſit perſonæ appropriatum: quia hæc præpoſitio *ad*, quæ venit ad compoſitionem vocabuli, notat acceſſum cum quadam diſtantia: unde ſecundum Auguſtinum (Lib. I. Retract. cap. XXVI.) homo qui ita imitatur Deum quod ſemper invenitur diſtantia ſimilitudinis, dicitur imago, & ad imaginem; Filius autem qui imitatur Patrem ſine aliqua diſſimilitudine, dicitur imago, & non ad imaginem. Et propter hoc quia huiuſmodi attributa accedunt per ſimilitudinem ad rationem propriorum, & diſtant per communitatem, recte appropriata dicuntur.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis omnia attributa eſſentialia ſint unum re, tamen differunt ratione, & ſecundum rationem ſuam habent ſimilitudinem vel ad originem perſonarum, ut potentia, quæ eſt principium productionis; vel ad determinatum modum originis, ut bonitas ad proceſſionem amoris, & ad proceſſionem verbi, ſapientia; & ita diverſis perſonis poſſunt iſta appropriari. Sed eſſentia de ratione ſua neque originem, neque aliquid ad modum originis pertinens dicit; & ideo non appropriatur.

Ad tertium dicendum, quod appropriatum poteſt ſumi dupliciter: aut materialiter, ideſt id quod appropriatum eſt; & ſic illud attributum non ſequitur rationem proprii: aut formaliter, ideſt inquantum appropriatum eſt; & ſic in ratione ſua propria, proprii rationem includit.

Ad quartum dicendum, quod appropriando attributa eſſentialia determinatis perſonis, non excludimus alias perſonas, nec gradum participationis conſtituimus; ſed tantum oſtendimus ſimilitudinem in ratione appropriati ad proprium perſonæ, & ex hoc non ſequitur error.

QUAESTIO II.

Circa tertium duo quæruntur.

Primo. De ratione appropriationis Hilarii.

Secundo. De expoſitione Auguſtini quantum ad hoc quod dicit, quod imago coæquatur ei cuius eſt imago, & non e converſo: utrum in divinis ſit mutua æqualitas; ſed hoc ſupra XIX. diſt. habitum eſt.

AR-

ARTICULUS I.

Utrum Hilarius convenienter approprіet æternitatem Patri, ſpeciem Filio, uſum Spiritui ſancto.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod appropriatio Hilarii ſit incompetens. Quia ſecundum Auguſtinum (VI. de Trin. cap. x.) huiuſmodi appropriationes fiunt ad excludendum errorem; & ideo Patri attribuitur potentia, ne infirmus credatur, ſicut patres apud nos propter ſenectutem. Sed circa æternitatem Patris nullus erravit, ſicut circa æternitatem Filii, ut Arius. Ergo æternitas magis eſſet approprianda Filio, quam Patri.

2. Præterea. Secundum æquivoca non attenditur aliqua ſimilitudo. Sed æternitas privat principium durationis, innaſcibilitas autem privat principium originis. Cum igitur appropriationes fiant ſecundum ſimilitudinem ad propria, videtur quod Patri non ſit attribuenda æternitas, quia eſt innaſcibilis.

3. Si dicas, quod æternitas appropriatur Patri, quia importat ex conſequenti proprietatem Patris, ſcilicet innaſcibilitatem, quamvis principaliter ſignificet divinam eſſentiam; contra. Quandocumque notionale additur eſſentiali, non poteſt totum prædicari de perſona cui non convenit illa notio; ſicut Deus genitus non prædicatur de Patre. Si igitur æternitas aliquo modo in intellectu ſuo includeret innaſcibilitatem, nullo modo Filio conveniret: quod eſt Arianæ impietatis.

4. Item. Secundum Dionyſium IV. capit. de divin. Nomin. pulchrum, & bonum ſe conſequuntur. Unde videtur quod omnia pulchrum, & bonum appetunt: unde ſecundum nomen in Græco etiam propinqua ſunt, quia bonum dicitur calos, pulchrum callos. (*a*) Sed bonitas non appropriatur Filio, ſed Spiritui ſancto. Ergo nec ſpecies, vel pulchritudo.

5. Præterea. Uti eſt referre aliquid ad obtinendum hoc quo fruendum eſt. Sed Spiritus ſanctus eſt ipſum fruibile, & non refertur ad aliud ſicut ad finem. Ergo uſus non debet ſibi appropriari.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod in appropriatione Hilarii ponuntur tria propria nomina perſonarum, ſcilicet Pater, Imago, Munus, vel Donum; & hoc patet ex prædictis (diſt. VIII. quæſt. I. art. I.) & ponuntur tria appropriata, ſcilicet æternitas, quam dicit eſſe in Patre ſicut appropriatam ſibi; & ſpecies, ideſt pulchritudo, quam dicit eſſe in Imagine, ideſt in Filio, qui proprie imago eſt, ut ſupra habitum eſt (diſt. XXVIII. quæſt. II. art. 3.) & uſum, quem dicit eſſe in Munere, ſcilicet in Spiritu ſancto, qui donum eſt.

Ratio autem huiuſmodi appropriationis hæc eſt. Æternitas enim in ratione ſua habet duo, ſcilicet quod ſit principium omnis durationis, inquantum eſt prima menſura: unde ab ipſa fluit & ævum, & tempus; & ſic habet ſimilitudinem ad propria Patris, quæ conveniunt ſibi, inquantum ipſe eſt principium vel per generationem, vel per ſpirationem, ſcilicet ad paternitatem, & communem ſpirationem. Habet etiam in ratione ſua privationem principii, & in hoc convenit cum proprietate Patris, quæ competit ſibi ſecundum quod eſt auctor, vel non de principio, ſcilicet innaſcibilitate.

Ad rationem autem pulchritudinis duo concurrunt, ſecundum Dionyſium IV. capit. de divin. Nomin. ſcilicet conſonantia, & claritas. Dicit enim, quod Deus eſt cauſa omnis pulchritudinis, inquantum eſt cauſa conſonantiæ, & claritatis; ſicut dicimus homines pulchros, qui habent membra proportionata, & ſplendentem colorem. His duobus addit tertium Philoſophus IV. Ethic. (cap. VI.) ubi dicit, quod pulchritudo non eſt niſi in magno corpore: unde parvi homines poſſunt dici commenſurati, & formoſi, ſed non pulchri. Et ſecundum hæc tria, pulchritudo convenit cum propriis Filii: inquantum enim Filius eſt imago perfecta Patris, ſic eſt ibi conſonantia perfecta: eſt enim æqualis, & ſimilis ſine inæqualitate, & diſſimilitudine: & hoc tangit Auguſtinus (Lib. VI. de Trin. cap. x.) ubi dicit: *Ubi eſt tanta* (*b*) *convenientia, id eſt maxima, & prima æqualitas, & prima ſimilitudo.* Inquantum vero eſt Filius verus, habet perfectam naturam Patris; & ita etiam habet magnitudinem, quæ conſiſtit in perfectione divinæ:

(a) *Adnotat Nicolai:* Immo bonum, & pulchrum uno & eodem nomine καλὸν, & καλὸς *bonus* maſculine, ſed pulchritudo κάλλος. (b) Auguſtinus *congruentia*.

divinæ naturæ, ut ſupra dictum eſt (diſt. XIX. quæſt. I. art. 2.) unde dicit Auguſtinus (loc. cit.) quod ibi eſt (a) *perfecta, & ſumma vita*. Sed inquantum eſt verbum perfectum Patris, habet claritatem, quæ irradiat ſuper omnia, & in quo omnia reſplendent. Unde dicit Auguſtinus, quod eſt tamquam verbum perfectum. Poteſt etiam totum accipi ex verbis Auguſtini ſecundum rationem conſonantiæ, quæ triplex in eo conſiderari poteſt, ideſt conſonantia ipſius ad Patrem, cui potentia eſt æqualis, & ſimilis: & hoc tangit Auguſtinus [loc. cit.] ubi dicit: *Prima æqualitas*. Item conſonantia ſui ad ſeipſum, inquantum omnia attributa in eo non differunt, ſed unum ſunt: & hoc tangit ubi dicit [ibid.] *Cui non eſt aliud vivere, & aliud eſſe; ſed idem eſt eſſe, & vivere*. Item conſonantia ad res creatas, quarum rationes in eo ſunt, & unum ſunt in eo, ſicut ipſe eſt unum cum Patre: & hoc tangit [loc. cit.] ibi, *Et omnes unum in ea, ſicut ipſa unum de uno, cum quo unum*.

Uſus etiam de ratione ſua duo habet. Primo quod eſt aſſumptum in facultatem voluntatis; & ſic convenit Spiritui ſancto, inquantum eſt amor: & hoc tangit Auguſtinus [loc. cit.] cum dicit: (b) *Illa ergo dilectio, delectatio, felicitas, vel beatitudo.... eſt in Trinitate Spiritus ſanctus*. Haber etiam aliud quod eſt ordinatum ad alterum: & iſte etiam ordo competit Spiritui ſancto, inquantum ipſe amor, qui eſt Spiritus ſanctus, non tantum eſt in Filio, ſed redundat in omnes creaturas, ſecundum quod competit ſibi nomen doni: & hoc tangit Auguſtinus cum dicit [ibid.] *Ingenti largitate, atque ubertate perfundens omnes creaturas pro captu earum*.

Ad primum igitur dicendum, quod una, & principalis ratio eſt appropriationis, ſcilicet ſimilitudo ad proprium, ut dictum eſt [in corp. art.] ſed poſſunt eſſe multæ conſequentes utilitates: quarum unam Auguſtinus tangit: unde ex hoc non poteſt concludi, quod aliquid debeat appropriari Patri, vel Filio, niſi adſit ratio principalis.

Ad ſecundum dicendum, quod in æquivocis quæ per fortunam ſunt, & caſum, ut canis, non attenditur ſimilitudo aliqua; ſed in æquivocis, quæ dicuntur per reſpectum ad unum principium, attenditur aliqua ſimilitudo analogiæ, vel proportionis: & talis eſt multiplicitas huius nominis *principium*: unde etiam Philoſophus V. Metaph. [text. I.] docet reducere omnia huiuſmodi ad unum primum principium.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa non valet.

Ad quartum dicendum, quod pulchritudo non habet rationem appetibilis, niſi inquantum induit rationem boni: ſic enim & verum appetibile eſt: ſed ſecundum rationem propriam habet claritatem, & ea quæ dicta ſunt, quæ cum propriis Filii ſimilitudinem habent.

Ad quintum dicendum, quod uſus, ut ſupra dictum eſt (diſt. I. q. I. art. 2.) ſumitur dupliciter. Communiter, prout uti dicitur aſſumere aliquid in facultatem voluntatis; & ſtricte prout dicit relationem in finem. Et primo modo ſumitur hic, quo continet in ſe etiam fruitionem, ut hic dicitur, quod felicitas, vel beatitudo ad uſum pertinet. Nihilominus tamen competit propoſito & ſecundum quod habet rationem ordinis, non quidem in finem, ſed in effectum, in quo bonitas divina per Spiritum ſanctum uberrime effunditur.

QUAESTIO III.

Circa quartum duo quæruntur.

Primo. De ratione appropriationis Auguſtini.

Secundo. De hoc quod dicit, quod omnia ſunt unum propter Patrem.

ARTICULUS I.

Utrum Auguſtinus convenienter approprierit unitatem Patri, æqualitatem Filio, nexum Spiritui ſancto.

I. P. q. XXXIX. *art.* 3.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod appropriatio Auguſtini (II. de Doctr. chriſt. cap. V.) ſit incompetens. Supra enim X. diſtinct. (quæſt. I. art. 3.) dictum eſt, quod Spiritus ſanctus eſt unitas duorum. Ergo videtur quod unitas non Patri, ſed Spiritui ſancto appropri etur.

2. Præterea. Appropriatio eſt ſecundum ſimilitudinem ad proprium. Illi ergo perſonæ debet appropriari unitas in qua minus de pluralitate invenitur. Sed maxima pluralitas notionum invenitur in Patre, qui habet tres notiones; minima in Spiritu ſan-

(a) Auguſtinus *prima*. (b) Al. *Quod illa declaratio Filii &c.*

ſancto, qui habet unam tantum. Ergo unitas Spiritui ſancto, & non Patri appropriari debet.

3. Præterea. Unitas cauſa eſt æqualitatis. Si igitur unitas Patri appropriatur, & æqualitas ſibi appropriari debet, & non Filio.

4. Item. Secundum convenientiam in natura, vel in forma, magis attenditur ſimilitudo quam æqualitas. Sed Filius, inquantum eſt genitus a Patre, habet naturam, & formam Patris; & ſimiliter imago, & verbum habet ſimilitudinem eius ad quod dicitur. Ergo magis debet appropriari Filio ſimilitudo quam æqualitas.

5. Præterea. Nexus proprie dicitur de Spiritu ſancto. Sed æternitas, & æqualitas non proprie dicuntur de Patre, & Filio. Ergo videtur quod appropriatio non ſit uniformis.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod appropriatio Auguſtini bona eſt, & ratio appropriationis hæc eſt. Unitas enim, quantum ad id quod poſitive dicit, habet rationem principii, ſecundum quod eſt principium numeri; & ita habet ſimilitudinem cum duabus proprietatibus Patris, ſcilicet cum paternitate, & communi ſpiratione, quibus dicitur principium Filii, & Spiritus ſancti. Secundum autem quod ratio eius conſiſtit in negatione, ſic negat diviſionem, & per conſequens compoſitionem præexiſtentem; & ita negat rationem principii: quia ea in quæ aliquid dividitur, ſunt principia integrantia ipſum: & ita unitas habet ſimilitudinem cum innaſcibilitate, ſicut & æternitas, ut dicit Magiſter. Similiter etiam æqualitas ſecundum proprium modum ſuæ proceſſionis convenit Filio, ut patet in omnibus nominibus perſonalibus ipſius Filii. Ex eo enim dicitur Filius quod recipit æqualem & eamdem naturam quam habet generans: ſimiliter etiam imago includit in ſe rationem æqualitatis: & ſimiliter verbum perfectum. Ita etiam nexus convenit Spiritui ſancto ex modo ſuæ proceſſionis, inquantum eſt amor Patris, & Filii, quo uniuntur; & etiam eſt connectens nos Deo, inquantum eſt donum.

Ad primum igitur dicendum, quod differt unitum, & unum: quia unitum eſt quod ex pluribus unum effectum eſt: unde unio importat relationem quamdam plurium ſecundum quod in uno conveniunt: ſed unum abſolute dicitur. Unde dicendum, quod unitas, ſecundum quod ponitur pro unione plurium in uno amore, attribuitur Spiritui ſancto; ſecundum autem quod abſolute ſumitur, inquantum eſt principium, habet ſimilitudinem ad proprium Patris: unde appropriatur Patri.

Ad ſecundum dicendum, quod tres notiones in Patre non ſunt tres res, ſed tres rationes innoteſcendi: unde pluralitas notionum non impedit quin ſibi unitas approprietur, & præcipue cum ratio unitatis cum omnibus notionibus eius ſimilitudinem habeat.

Ad tertium dicendum, quod æqualitas non eſt unitas, ſed relatio unitatem conſequens; & ideo appropriatur Filio, qui adæquat Patrem procedens ab eo; quamvis non approprietur ſibi unitas.

Ad quartum dicendum, quod ſicut æqualitas appropriatur Filio, ita & ſimilitudo; ſed Auguſtinus poſuit æqualitatem, quia in divinis æqualitas includit ſimilitudinem, & non e converſo. Cum enim in divinis non ſit quantitas, niſi virtutis, quæ fundatur in aliqua forma; ſequitur ut quæcumque conveniunt in quantitate virtuali, conveniant in forma, & ita ſi ſunt æqualia, quod ſint ſimilia. Sed non convertitur: quia æqualitas privat exceſſum, quem non privat ſimilitudo: unde duo quorum alter altero albior eſt, ſunt ſimiles in albedine, ſed non æquales.

Ad quintum dicendum, quod nexus, vel connexio amoris proprium eſt Spiritus ſancti. Sed quia quæcumque conveniunt in aliquo uno, poſſunt dici connexa in illo; ideo connexio abſolute dicta non importat niſi convenientiam quamdam: & ſic non eſt proprium Spiritus ſancti, ſed appropriatum. Si tamen ſumeretur ut eſt proprium, non eſſet magnum inconveniens, quod aſſignatio non eſt uniformis ſimpliciter: quia huiuſmodi attribuuntur perſonis, inquantum ſunt appropriata, & ſic accedunt ad rationem propriorum: unde proprium, & appropriatum, inquantum appropriatum, non habent rationem difformitatis.

ARTICULUS II.

Utrum omnia ſint unum propter Patrem.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur falſum quod dicit Auguſtinus (loc. cit.) Cum enim hæc præpoſitio *propter* impor-

tet

tet habitudinem alicuius cauſæ; cum dicitur, quod omnia ſunt unum propter Patrem, aut importat habitudinem quaſi efficientis, aut quaſi formæ. Si quaſi formæ, tunc falſum eſt: quia Filius, formaliter loquendo, non eſt unus cum Patre, ſed eſſentia divina, vel proprietate ſua, vel ſeipſo. Si quaſi efficientis, ſic idem erit dictum propter Patrem, ac ſi diceretur, quod habet unitatem a Patre. Sed ſicut habet unitatem a Patre Filius, ita & æqualitatem. Ergo ſicut dicuntur omnia unum propter Patrem, ita dicuntur omnia æqualia propter Patrem: & ſic diſtinctio nulla eſſet.

2. Præterea. Quidquid ſit de Patre, conſtat quod Filius nullam rationem principii habeat reſpectu Patris. Si ergo hæc præpoſitio *propter* importat habitudinem alicuius principii, videtur omnino falſum quod dicit, quod omnia ſunt æqualia propter Filium.

3. Item. Sicut idem eſt Deo ſapere quod eſſe; ita idem eſt eſſe æqualem Deo quod eſſe. Sed non poteſt dici, quod omnia ſint in divinis propter Filium. Ergo nec quod omnia ſint æqualia.

Contra eſt quod in littera dicitur.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod dictum Auguſtini poteſt verificari dupliciter, ſcilicet quantum ad proprietatem perſonarum, & quantum ad numerum ipſarum. Si enim conſideremus numerum, ſic unitas ſtatim in Patre invenitur; & ideo propter eum, in quo primo unitas invenitur, ſecundum ordinem naturæ omnia dicuntur unum. Sed binarius perſonarum primo invenitur in Filio, qui procedit alius a Patre, & ſimiliter æqualitas, quæ primo in duobus invenitur: & propter hoc omnia per Filium æqualia dicuntur, ſicut propter eum in quo primo æqualitas invenitur. Sed in Spiritu ſancto primo invenitur ternarius, & ſimiliter connexio, quæ tria requirit, duo connexa, & unum connectens; & propter hoc omnia dicuntur connexa propter Spiritum ſanctum. Si autem conſideremus proprietates perſonarum, in Patre invenitur ratio principii quaſi primi: & quia in qualibet natura invenitur unum principium non de principio, a cuius unitate eſt quod una in omnibus natura propagetur, omnia dicuntur unum propter Patrem; & hoc videtur tangere Hilarius in quadam notula (ut in expoſit. text. huius diſt. habetur.) Si conſideremus proprium Filii, ſecundum omnia propria ſua convenit ſibi quod adæquet, vel coæquet Patrem, & inquantum Filius, & inquantum verbum, & inquantum imago. Sicut autem dicimus, quod relationes quæ ſunt ad creaturam, reſultant ex creaturis, inquantum referuntur in Deum; ita etiam relationes quibus Pater refertur ad Filium, ſuppoſitis relationibus diſtinguentibus, reſultant ex hoc quod Filius refertur ad Patrem: & propter hoc Pater dicitur æqualis Filio, inquantum Filius coæquat Patrem: & ex hoc etiam ſequitur quod Spiritus ſanctus ſit æqualis utrique. Niſi enim Filius, qui eſt principium Spiritus ſancti, eſſet æqualis Patri, nullo modo æqualem amorem ſpiraret: & ita quodammodo ex æqualitate Filii reſultat æqualitas in tota Trinitate. Similiter etiam proprium eſt Spiritus ſancti quod procedat ut amor, & amor habet rationem nexus: & ideo omnia dicuntur propter Spiritum ſanctum connexa. Poſſet tamen brevius exponi, ut diceretur, quod ſunt omnia unum propter Patrem, id eſt propter unitatem eſſentialem, quæ appropriatur Patri, & ſic de aliis.

Ad primum igitur dicendum, quod cum dicitur, quod omnia ſunt unum propter Patrem, ly *propter* non tantum dicit habitudinem principii per modum efficientis, ſed etiam per modum formæ, inquantum unitatem principii ſequitur unitas formæ, ſcilicet divina eſſentia, qua in divinis omnia unum ſunt.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut creaturæ non ſunt principium Dei, quamvis dicatur Deus relative, propter hoc quod ad ipſum creaturæ referuntur; quia huiuſmodi relationes non ſunt realiter in Deo: ita etiam non ſequitur quod Filius ſit principium Patris, quia æqualitas non ponit in Deo relationem realem.

Et per hoc etiam patet reſponſio ad tertium. Non enim dicuntur omnia eſſe æqualia propter Filium, quia Filius ſit principium æqualitatis in Patre, ſed ut dictum eſt (in corp. art.)

EXPOSITIO TEXTUS.

Præterea conſiderari oportet. Tria quærit de æqualitate. Primo utrum dicatur relative, vel abſolute. Ad hoc reſpondet, quod relative, ibi, *Ad quod dicimus*. Secundo quærit, ſecundum quid attendatur æqualitas, utrum ſecundum unitatem eſſen-

tiæ, vel ſecundum unitatem relationis: & oſtendit quod ſecundum unitatem eſſentiæ; & ideo æqualitas ſecundum eſſentiam dicitur, & hoc ibi, *Et tamen æqualis Patri Filius*. Tertio quærit quid ſit æqualitas: & ad hoc reſpondet, quod eſt relatio in Deo, ſecundum nomen tantum, ibi, *Et appellatio tantum relativa eſt*.

Imago enim ſi perfecte implet illud cuius imago eſt, ipſa coæquatur ei, non illud imagini ſuæ. Ex hoc videtur quod in divinis non ſit mutua æqualitas, ſi Pater ſuæ imagini non coæquatur. Sed dicendum, quod ſicut Filius eſt æqualis Patri, ita & Pater Filio, cum quantitas virtualis perfecte ſit in utroque. Sed coæquare dicit motum ad coæqualitatem: & quamvis in divinis non ſit motus, eſt tamen ibi acceptio æqualitatis: & quia Filius accipit æqualitatem a Patre, & non e converſo, ideo Filius coæquatur Patri, & non e converſo.

Identitatem, (*a*) id eſt omnia idem in natura. Hilarius Lib. de Synod. *Imago eſt eius ad quem coimaginatur, ſpecies indifferens*. Hæc notula inducitur ad oſtendendum quod imago coæquatur ei cuius eſt imago: in qua notula duo facit Hilarius. Primo ponit diffinitiones imaginis, quæ patent ex his quæ dicta ſunt XXVIII. diſt. Secundo ex illis diffinitionibus concludit duas concluſiones: per quarum unam oſtenditur diſtinctio Filii a Patre ex hoc quod imago ad aliquid refertur, & hoc ibi, *Eſt ergo Pater, & Filius, quia imago Patris eſt Filius*; per ſecundam vero oſtenditur unitas naturæ propter ſpeciei indifferentiam, quæ eſt de ratione imaginis, & hoc ibi, (*b*) *Qui imago eſt, ut vere imago ſit, ſpeciem neceſſe eſt, & naturam, & eſſentiam in ſe habeat auctoris*.

Alia notula. [*c*] *Si quis innaſcibilem, & ſine initio dicat Filium, tamquam duo ſine principio, ſive duo innata dicens; anathema ſit*. Hæc notula inducitur ad oſtendendum quomodo omnia ſunt unum propter Patrem: & eſt intentio Hilarii dicere, quod cum in qualibet natura ſit unum principium non de principio, ſi aliquis poneret in divinis duos innaſcibiles, poneret duas naturas, & ita duos deos. Sed oportet ut ſecundum ordinem unius naturæ, ſit relatio in unum principium non de principio, qui eſt Pater. [*d*] *Initiabile*, ideſt initiativum. *Ex innaſcibili eſſentia*, ideſt ex Patre innaſcibili, qui eſt eſſentia.

Omnia hæc gradu referuntur ad Deum. Contrarium eſt quod ſupra dixit Hieronymus XXV. diſt. quod in divinis perſonis non eſt gradus. Et dicendum, quod hic ponit duplicem relationem: unam creaturæ ad Filium, & in hac relatione eſt gradus; & aliam Filii ad Patrem, in qua non eſt gradus. Poteſt tamen dici, quod gradus large ſumitur pro ordine.

Alia notula. *Omnibus creaturis ſubſtantiam voluntas Dei contulit, ſed naturam Filio dedit ex impaſſibili, ac non nata ſubſtantia perfecta nativitas*. Hæc notula inducitur ad oſtendendum quomodo Pater, & Filius unum ſunt in natura: quod probat ſic. Quia principium creationis rerum eſt voluntas; & ideo tales fecit Deus res, quales voluit, & non quales ipſe eſt in natura ſua. Sed principium generationis Filii eſt natura Patris. Ergo oportet quod Filius non ſolum ſit talis qualem Pater voluit, ſed qualis Pater eſt in natura: unde dicit: *Sed genitus in ſubſtantia Dei*, ideſt Filius, qui eſt natus de natura Patris, *attulit*, ideſt accepit, *ſecundum originem*, ideſt per generationem, *eſſentiam naturæ*, ideſt talem eſſentiam qualis eſt natura Patris, *non eſſentiam voluntatis*, ideſt qualem voluntas habuit, *ſecundum creaturas*, ideſt ſicut creaturæ acceperunt.

Alia notula. (*e*) *Minus forte expreſſe videtur de indifferenti ſimilitudine Patris, & Filii locuta eſſe Synodi fides; maxime cum* de

(a) *In editione Pariſienſi an. 1660. curante Nicolai.* „ *Sed ad identitatem reſpondent ei cuius imago eſt; ubi* „ (ſupple *eſt prima, & ſumma vita, cui*) *non aliud vivere, aliud eſſe, ſed idem &c.* ideſt, omnia idem „ in natura. Ex Hilario porro in Libro de Synodis adverſus Arianos notulæ plures addi poſſunt, „ quas ex definitione, vel expoſitione fidei Synodicæ collegit; ac hinc & inde ſparſim, nec eadem „ ſerie, qua hic planius explicavit. Prima notula: *Imago eſt eius ad quem coimaginatur ſpecies indifferens:* „ vel *rei ad rem coæquanda imaginata, & Indiſcreta ſimilitudo &c.* Hæc notula inducitur &c. " *Ad marginem autem ſequentem notam affingit.* Quæ in Magiſtri textu non habentur, & hic ex abundanti aſſuuntur ab Angelico interprete ad pleniorem expreſſionem prædictorum. Prius autem ſic tantum: „ Hilarius Lib. de Syn. *Imago eſt &c.* Hæc notula inducitur & " obſcuro plane ſenſu ac implicato, quem divinari oportuit, & hic ſuppleri. *Hæc ille.* (b) Al. *Imago &c.* (c) Al. *Si quis innas. &c. Non Hilarii, ſed Synodi verba eſſe ab Hilario explicata can. XXVI. notat idem Nicolai.* (d) *In citata Nicolai editione* „ *Sic enim ad unum initiabile*, ideſt initiativum (vel fortaſſe *ad unum ininitiabile*, ſeu initii expers) *omnium initium per Filium univerſa referimus.* Addit quod *ex innaſcibili eſſentia natus exiſtat*, ideſt ex „ Patre innaſcibili, qui eſt eſſentia. Tum deinde, quod ſicut *caput omnium Filius eſt*, ſic & *caput Filii* „ *Deus*: & quod proinde *ad unum Deum omnia gradu referuntur*. Obiici vero poteſt, contrarium eſſe „ quod Hieronymus dixit ſupra &c." (e) Al. tantum: *Unius forma &c.*

de Patre, & Filio, & Spiritu ſancto ita ſenſerit ſignificatam in nominibus propriam uniuſcuiuſque nominatorum ſubſtantiam, & ordinem, & gloriam, ut ſint quidem per ſubſtantiam tria, per conſonantiam vero unum. Hoc inducitur ad oſtendendum quomodo omnia connexa ſunt per Spiritum ſanctum. Et intentio Hilarii eſt recitare quod quædam Synodus fuit congregata contra Sabellianos, qui dicebant eamdem eſſe perſonam Patrem, & Filium, & Spiritum ſanctum: contra quos Synodus, ad hoc ut diſtingueretur ordo perſonarum, & gloria, vel dignitas perſonalis, & ſubſtantia, ideſt hypoſtaſis, confeſſa eſt eſſe Patrem, & Filium, & Spiritum ſanctum per ſubſtantiam tria, & per conſonantiam unum. Et acceperunt ſubſtantiam, non pro eſſentia, ne diviſionem eſſentiæ, ſecundum Arianos, inducerent; ſed pro hypoſtaſi, ut Sabellianam confuſionem excluderent. Et dixerunt, quod ſunt per conſonantiam unum, inquantum uniuntur amore, qui eſt Spiritus ſanctus.

Quæ (*a*) *veritatem Patris, & Filii, & Spiritus ſancti, nominum numero eluderet.* Sabelliana hæreſis dixit, iſtis nominibus diſtinctis *Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus*, quæ in Scriptura inveniuntur, non ſubiacere aliquam in re diſtinctionem; & quod eadem res habuit nomen *Pater*, & *Filius*, & *Spiritus ſanctus:* ex quo ſequebatur quod non eſſet veritas nominum: quia nulla res vere ſui ipſius pater eſt.

Alia notula. *Cum Deum Patrem neceſſario confitemur, & abſolute Chriſtum Dei Filium Deum prædicamus; non poſſunt ſecundum naturæ indifferentiam non eſſe unum.* Hæc notula inducitur etiam contra Sabellianos, & Arianos. Dicit enim ſimul, quod cum nos nominemus Filium Deum, ſicut & Patrem, & non dicamus plures Deos, ſed unum; conſtat quod eſſentia Patris, & Filii eſt una, cuius nomen eſt unum, ideſt ſingulariter prædicatur, quia uterque dicitur Deus. Sed ex hoc non ſequitur quod non ſit aliqua perſona genita, quæ accipit eſſentiam eamdem numero a perſona generante.

Religioſa (*b*) *unitas*, ideſt fidelis confeſſio qua nomen Dei ſingulariter, (*c*) non communiter prædicatur. *Non ademit*, ideſt non abſtulit, *perſonæ genitæ eſſentiam*, ideſt perſonam Filii geniti, quæ eſt eſſentia, *conſtitutam*, ideſt natam ex eſſentia Patris (*d*) *indeficientis naturæ*.

DISTINCTIO XXXII.

Utrum Pater, vel Filius Spiritu ſancto diligat, cum diligere idem Deo ſit quod eſſe.

HIc oritur quæſtio ex prædictis deducta. Dictum eſt enim ſupra (diſt. x.) atque ſanctorum auctoritatibus oſtenſum, quod Spiritus ſanctus eſt communio Patris, & Filii, & amor quo Pater, & Filius ſe invicem diligunt. Ideo quæritur, utrum Pater, vel Filius per Spiritum ſanctum diligat. Quod utique videtur oportere dici ſecundum auctoritates ſupra poſitas, quibus oſtenditur, Spiritum ſanctum eſſe quo genitus a gignente diligatur, genitoremque ſuum diligat. Sed e contra, ſi Pater, vel Filius dicatur diligere per Spiritum ſanctum, videtur eſſe per Spiritum ſanctum, quia non eſt aliud Deo eſſe, & aliud diligere, ſed idem: quia, ut ait Auguſtinus in XV. Lib. de Trinit. (cap. v.) „ quidquid ſecundum „ qualitates in illa ſimplici natura dici videtur, ſecundum eſſentiam eſt intel- „ ligendum, ut bonus, magnus, immortalis, ſapiens, diligens, & huiuſmodi. " Ideoque ſi Pater, vel Filius diligit per Spiritum ſanctum, per ipſum Spiritum eſſe videtur: neque tantum eſſentia ſua diligit, ſed etiam dono.

(*a*) Al. tantum: *Quæ veritatem Patr &c.* Supple ex Hilario: *Volens eam impietatem perimere qua &c*
(b) Al. unio. (c) *Al.* & communiter. (d) *Melius* indifferentis, *ut habet editio Nicolai, in qua etiam ſubditur* ideſt ex eſſentia Patris, qui natura non differt a Filio &c.

Hæc quæſtio inſolubilis eſt, humanum ſuperans ſenſum, in qua auctoritates ſibi occurrunt.

HUic quæſtioni, cum altitudinem nimiæ profunditatis contineat, id ſolum reſpondemus quod Auguſtinus ſignificare videtur, ſcilicet quod Pater, & Filius ſe diligant, & unitatem ſervent, non ſolum eſſentia ſua, ſed ſuo dono proprio: quod licet ſupra poſitum ſit (diſt. x.) iterare tamen non piget, quia ſic expedit. Ait ergo Auguſtinus in VI. Lib. de Trinit. (cap. v.) ita. „ Manifeſtum eſt quod non aliquis duorum eſt quo uterque coniungitur, quo genitus „ a gignente diligatur, genitoremque ſuum diligat, ſintque non participatione, „ ſed eſſentia ſua, neque dono ſuperioris alicuius, ſed ſuo proprio ſervantes unitatem pacis. " Ecce hic dicit, quod eſſentia ſua, & dono ſuo ſervant unitatem. Idem in XV. Lib. de Trinit. (cap. vii.) ait: „ In illa Trinitate quis „ audeat dicere, Patrem nec ſe, nec Filium, nec Spiritum ſanctum diligere, niſi „ per Spiritum ſanctum? " Hic aperte oſtendit, Patrem non tantum per Spiritum ſanctum diligere. Non autem ſimpliciter dicit, Patrem non diligere per Spiritum ſanctum.

Utrum Pater ſit ſapiens ſapientia quam genuit, ſicut diligit amore qui ab ipſo procedit.

PRæterea diligenter inveſtigari oportet, utrum Pater ſapiens ſit ſapientia quam genuit, quæ tantum Filius eſt: quod videtur a ſimili poſſe probari. Si enim Pater diligit amore qui ab ipſo procedit, cur non & ſapientia, vel intelligentia quam ipſe genuit, ſapit, vel intelligit? „ Hanc quæſtionem urgere videtur (ut „ ait Auguſtinus in VI. Lib. de Trinit. cap. i.) quod ſcripſit Apoſtolus dicens „ (I. Corinth. i. 24.) Chriſtum Dei virtutem, & Dei ſapientiam. Ubi quæritur, „ utrum ita ſit Pater ſapientiæ, & virtutis ſuæ, ut hac ſapientia ſapiens ſit „ quam genuit, & hac virtute potens quam genuit. Sed abſit ut ita ſit: quia ſi „ hoc eſt ibi eſſe quod ſapere, non per illam ſapientiam quam genuit, ſapiens „ dicitur Pater: alioquin non ipſa ab illo, ſed ille ab ipſa eſt. Si enim ſapientia „ quam genuit, cauſa eſt illi ut ſapiens ſit, etiam ut ſit ipſe, illi cauſa eſt: „ quod fieri non poteſt, niſi gignendo eum, aut faciendo. Sed nec genitricem, „ nec conditricem Patris ullo modo quiſquam dixerit ſapientiam: quid enim eſt „ inſanius? Ergo Pater ipſa ſapientia eſt qua ſapiens eſt; Filius vero dicitur ſa„ pientia Patris, & virtus Patris, non quia Pater per eum ſit ſapiens, vel pot„ ens; ſed quia Filius ſapientia, & virtus eſt de Patris ſapientia, & virtute. " Ex his ergo patet quod Pater non eſt ſapiens ſapientia genita, ſed ſeipſo ſapientia ingenita.

Utrum Filius ſit ſapiens ſapientia genita, vel ingenita.

POſt hæc quæri ſolet a quibuſdam, utrum Filius ſit ſapiens ſapientia genita; vel ingenita. Si enim non eſt ſapiens ſapientia genita, nec ſeipſo ſapiens eſt. Si vero ſapientia genita ſapiens eſt, non videtur ſapiens eſſe ſapientia ingenita: & ideo non videtur eſſe ſapiens a Patre, cum a Patre habeat omnia. Ad quod dicimus, quod una eſt ſapientia Patris, & Filii, & Spiritus ſancti, ſicut una eſſentia: quia ſapientia in illius naturæ ſimplicitate eſt eſſentia: & tamen Filius tantum eſt ſapientia genita, & Pater tantum eſt ſapientia ingenita; & ſapientia genita eſt de ſapientia ingenita, vel a ſapientia ingenita. Et cum idem ſit ibi eſſe quod ſapientem eſſe, relinquitur ut ſapientia genita ſit ſapiens de ſapientia ingenita. Non ergo Filius dicitur ſapientia Dei, tamquam ipſe ſolus intelligens

ſit,

Digitized by Google

ſit, vel ſapiens ſibi, & Patri, & Spiritui ſancto: quia, ut ait Auguſtinus in Lib. XV. de Trinit. (cap. VII.) „ ſi ſolus ibi Filius intelligit & ſibi, & Patri, & „ Spiritui ſancto, ad illam reditur abſurditatem, ut Pater non ſit ſapiens de ſe- „ ipſo, ſed de Filio; nec ſapientia ſapientiam genuerit; ſed ea ſapientia Pater „ dicatur ſapiens eſſe quam genuit. Ubi enim non eſt intelligentia, nec ſapien- „ tia poteſt eſſe. Ideoque ſi Pater non intelligit ipſe ſibi, ſed Filius intelligit „ Patri, profecto Filius Patrem ſapientem facit. Et ſi hoc eſt Deo eſſe quod ſa- „ pere, & ea illi eſt eſſentia quæ ſapientia; non Filius a Patre (quod verum „ eſt) ſed a Filio potius Pater habet eſſentiam: quod abſurdiſſimum, atque fal- „ ſiſſimum eſt. Eſt ergo Deus Pater ſapiens ea, quæ ipſe eſt, ſua ſapientia; & „ Filius ſapientia Patris eſt ſapiens de ſapientia quæ eſt Pater, de quo eſt geni- „ tus Filius. Ita & Pater eſt intelligens ea, quæ ipſe eſt, ſua intelligentia: non „ enim eſſet ſapiens qui non eſſet intelligens. Filius autem intelligentia Patris „ de intelligentia genitus eſt, quæ eſt Pater, de qua & intelligens eſt. Proinde „ Pater eſt ſapientia, & Filius ſapientia, & uterque una eſt ſapientia; & tamen „ ſolus Pater eſt ingenita ſapientia, & Filius ſolus genita ſapientia; nec tamen „ alia ſapientia Pater, alia ſapientia Filius, ſed una eademque eſt, ſicut Pater „ eſt Deus ingenitus, & Filius eſt Deus genitus; neque Deus genitus, eſt Deus „ ingenitus. Non ideo tamen alius Deus eſt Pater, alius Filius, ſed unus. Deus „ uterque, non autem unus. Alius eſt enim genitus, ſed non alius Deus; imi- „ mo uterque unum, ſive unus Deus. Ita non eſt ſapientia genita ſapientia in- „ genita; ſed alia eſt ſapientia genita, alia ingenita; non tamen eſt alia ſapien- „ tia, ſed una eademque ſapientia. "

An Filius ſit ſapiens ſeipſo, vel per ſeipſum.

EX prædictis conſtat quod Filius non eſt ſapiens a ſe, neque de ſe, ſed de Patre, & a Patre. Quæri autem ſolet, utrum Filius ſit ſapiens ſeipſo, vel per ſeipſum. Quidam dicunt multiplicem hic fieri intelligentiam, & ideo diſtinguendum fore ita, ut cum dicis, Filium eſſe ſapientem ſeipſo, vel per ſeipſum, ſi ſui natura, & eſſentia ſapientem intelligas, verus ſit intellectus; ſi vero a ſeipſo, vel de ſeipſo ſapientem eſſe intelligas, falſitati ſubiectam habes intelligentiam. Alii vero ſimpliciter, & abſque determinatione concedunt, huiuſmodi locutiones: Filius eſt ſapiens per ſe, ſed non a ſe, vel de ſe: & Filius eſt Deus per ſe, & eſt per ſe; ſed non a ſe, vel de ſe: hoc confirmantes verbis Hilarii, qui Filium non a ſe, ſed per ſe agere in Lib. IX. de Trinit. (poſt med.) ait. „ Naturæ (inquit) cui contradicis, hæretice, hæc unitas eſt, ut ita per ſe agat „ Filius ne a ſe agat, & ita non a ſe agat ut per ſe agat. Intellige Filium a- „ gentem, & per eum Patrem agentem. Non a ſe agit, cum Pater in eo ma- „ nere monſtratur: per ſe agit, cum ſecundum nativitatem Filii agit ipſe quæ „ placita ſunt. Infirmus ſit non a ſe agendo, niſi a Deo ipſe agit; non ſit vero „ in unitate naturæ, ſi quæ agit, & in quibus placet, non per ſe agit. " Sicut ergo, inquiunt, Filius per ſe agit, ſed non a ſe; ita & Filius debet dici ſapiens per ſe, ſed non a ſe. Sic & ipſe per ſe Deus eſt, vel eſſe dicendus eſt, ut aiunt; ſed non a ſe, vel de ſe.

An una tantum ſit ſapientia Patris.

POſt hæc a quibuſdam quæri ſolet, utrum una tantum ſit ſapientia Patris. Quod non eſſe, nituntur probare hoc modo. Filius, inquiunt, eſt ſapientia Patris genita, qua Pater ſapiens non eſt. Eſt igitur aliqua ſapientia Patris qua ſapiens non eſt. Eſt autem & ſapientia Patris ingenita, & ea Pater ſapiens eſt. Eſt ergo quædam ſapientia Patris qua ſapiens eſt, & ipſa non eſt illa ſapientia Patris

Digitized by Google

Patris qua Pater ſapiens non eſt. Non eſt ergo una tantum ſapientia Patris. Item. Sapientia ingenita eſt ſapientia Patris, & ſapientia genita eſt ſapientia Patris. Non eſt autem ſapientia ingenita ſapientia genita. Non eſt igitur una tantum Patris ſapientia. Hæc, & his ſimilia tamquam ſophiſtica, & a veritate longinqua, cunctiſque in Theologia peritis patentia abiicimus, reſponſo indigna advertentes. Id tamen adiicientes, quia una eſt tantum ſapientia Patris; ſed non uno modo dicitur. Nam ſapientia Patris dicitur illa quam genuit, & ſapientia Patris dicitur ea qua ſapiens eſt. Diverſa eſt ergo ratio dicti. Illa enim dicitur Patris, quia eam genuit; & ea dicitur ſapientia Patris, quia ea ſapit. Una eſt tamen ſapientia Patris, quia ſapientia genita eſt eadem ſapientia & ea qua ſapiens eſt: ſive ea qua ſapiens eſt, intelligatur perſona Patris, ſive eſſentia Patris: quia perſona Patris, quæ intelligitur cum dicitur ſapientia ingenita, & perſona Filii, quæ ſignificatur cum dicitur ſapientia genita, una eademque ſapientia eſt, quæ eſſentia divina intelligitur communis tribus perſonis.

Quod in Trinitate eſt dilectio, quæ eſt Trinitas, & tamen Spiritus ſanctus eſt dilecti o, quæ non eſt Trinitas; nec ideo duæ ſunt dilectiones: ita & de ſapientia.

ET ſicut in Trinitate dilectio eſt quæ eſt Pater, Filius, & Spiritus ſanctus, quæ eſt ipſa eſsentia Deitatis; & tamen Spiritus ſanctus dilectio eſt quæ non eſt Pater, vel Filius; nec ideo duæ dilectiones ſunt in Trinitate: quia dilectio quæ proprie Spiritus ſanctus eſt, eſt dilectio quæ Trinitas eſt; non tamen ipſa Trinitas eſt: ſicut Spiritus ſanctus eſt eſsentia, quæ Trinitas eſt; non tamen ipſe Trinitas eſt: ita in Trinitate ſapientia eſt, quæ eſt Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus, quæ eſt eſsentia divina, & tamen Filius eſt ſapientia quæ non eſt Pater, vel Spiritus ſanctus. Nec ideo duæ ſapientiæ ibi ſunt: quia ſapientia quæ proprie eſt Filius, eſt ſapientia quæ eſt Trinitas, ipſa tamen non eſt Trinitas; ſicut Filius eſt eſſentia, quæ eſt Trinitas, ipſe tamen non eſt Trinitas.

Qua ratione Pater non dicitur ſapiens ea ſapientia quam genuit, eadem videtur debere dici, quod non ſit diligens Pater, vel Filius dilectione quæ ab utroque procedit.

PRæterea diligenter notandum eſt quod ea ratione qua Pater non dicitur ſapiens ea ſapientia quam genuit, videtur fore dicendum, quod Pater non diligat Filium, vel Filius Patrem ea dilectione quæ ab utroque procedit, ſcilicet quæ proprie Spiritus ſanctus eſt. Sicut enim idem eſt Deo ſapere quod eſse, ita eſt ei idem diligere quod eſse. Ideoque ſicut negatur Pater eſse ſapiens ſapientia quam genuit: quia ſi ea diceretur ſapiens, non ipſa ab eo, ſed ipſe ab ea intelligeretur eſse: ita videtur non debere concedi, quod Pater, vel Filius diligat dilectione quæ tantum Spiritus ſanctus eſt: quia ſi ea diligit Pater, vel Filius, non Spiritus ſanctus videtur eſse a Patre, & Filio; ſed Pater, & Filius a Spiritu ſancto: quia idem eſt ibi diligere quod eſse. At ſupra dictum eſt (diſt. x.) atque auctoritate Auguſtini ſancitum (VI. de Trinit. cap. v.) quod in Trinitate tria ſunt, unus diligens eum qui de illo eſt, & unus diligens eum de quo eſt, & ipſa dilectio; & non eſt aliquis duorum quo genitus a gignente diligitur, & genitorem ſuum diligit. Quibus verbis aperte ſignificatur, Patrem Filium, & Filium Patrem diligere, ea ſcilicet dilectione quæ non eſt aliquis eorum, ſed tantum Spiritus ſanctus. Cum idem ergo ſit ibi diligere quod eſse, quomodo dicitur Pater, vel Filius non eſse ea dilectione qua alter alterum diligit? Cum ideo Pater negetur ſapere ſapientia quam genuit, ne ea eſse intelligatur.

Quod

Quod & hæc quæſtio inexplicabilis eſt, quæ excedit infirmitatem hominis.

DIfficilem mihi fateor hanc quæſtionem, præcipue cum ex prædictis oriatur, quæ ſimilem videntur habere rationem: quod meæ intelligentiæ attendens infirmitas turbatur, cupiens magis ex dictis ſanctorum referre, quam afferre. „Optimus enim lector eſt (inquit Hilarius in I. Lib. de Trinit. circa med.) qui „ dictorum intelligentiam expectet ex dictis potius quam imponat, & retulerit „ magis quam attulerit: neque cogat id videri dictis contineri quod ante lectio- „ nem præſumpſerit intelligendum. “ Cum ergo de rebus Dei ſermo eſt, concedamus Deo ſui cognitionem, dictiſque eius pia veneratione famulemur. Inveſtiget ergo diligenter pius lector rationem dictorum; ſi forte dictorum aliquam valeat reperire cauſam; qua nota, ipſa præmiſſa quæſtio aliquatenus explicari valeat. Ego autem hanc quæſtionem non abſolvens, ſed errorem excludens, profiteor, non eſſe dictum Patrem diligere Filium, vel Filium Patrem, ea dilectione quæ ab utroque procedit; quæ non eſt aliquis eorum, ſed tantum Spiritus ſanctus, tamquam ea dilectione Pater ſit, vel Filius. Sed ſic ea Pater diligit Filium, & Filius Patrem, ut etiam Pater per ſe ea, quæ ipſe eſt, dilectione diligat: ſic & Filius: non autem ſic ut Pater per ſe non diligat, & Filius, ſed per eam tantum. „Quis „ hæc in illa Trinitate (inquit Auguſtinus Lib. XV. de Trinit. cap. VIII.) „ opinari, vel affirmare præſumat? “ Eam tamen quæſtionem lectorum diligentiæ plenius diiudicandam, atque abſolvendam relinquimus, ad hoc minus ſufficientes.

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam determinavit de propriis, & appropriatis perſonarum, hic inquirit qualiter ad invicem divinæ perſonæ comparentur ſecundum propria, vel appropriata: & dividitur in partes tres. In prima oſtendit qualiter comparentur ſecundum proprium, vel appropriatum Spiritui ſancto; in ſecunda qualiter comparentur ſecundum proprium, vel appropriatum Filii, ibi, *Præterea diligenter inveſtigari oportet, utrum Pater ſapiens ſit ſapientia quam genuit;* in tertia inquirit qualiter comparentur ſecundum utrumque ſimul, ſcilicet de uno per comparationem ad alterum, ibi, *Præterea diligenter notandum eſt*. Circa primum duo facit. Primo movet quæſtionem; ſecundo determinat eam, ibi, *Huic quæſtioni ...... id ſolum reſpondemus*.

Præterea diligenter inveſtigari oportet. Hic inquirit quomodo comparentur ſecundum appropriatum Filii, quod eſt ſapientia: & dividitur in partes duas. In prima movet quæſtionem, & determinat veritatem; in ſecunda excludit quamdam dubitationem ex determinatione occaſionatam, ibi, *Poſt hæc quæri ſolet a quibuſdam, utrum Filius ſit ſapiens ſapientia genita, vel ingenita*. Prima in duas. In prima inquirit utrum Pater ſit ſapiens ſapientia genita, vel ingenita, & determinat eam; in ſecunda inquirit utrum Filius ſit ſapiens ſapientia genita, vel ingenita, & determinat eam: primo oſtendens quod non eſt ſapiens ſapientia genita, ſed ſapientia ingenita; ſecundo oſtendens quod eſt ſapiens per ſapientiam (*a*) genitam. Et ſic patet reſponſio ad quæſtionem per diſtinctionem: quia ablativus *ſapientia* poteſt conſtrui in habitudine principii efficientis; & ſic eſt ſenſus, quod ſit ſapiens a ſapientia genita, & hoc falſum eſt: vel poteſt conſtrui in habitudine cauſæ formalis; & ſic eſt ſenſus, quod ſit ſapiens per ſapientiam genitam formaliter, & hoc verum eſt; & hoc dicit ibi, *Ex prædictis conſtat quod Filius non eſt ſapiens a ſe, neque de ſe*.

Poſt hæc a quibuſdam ſolet quæri, utrum una tantum ſit ſapientia Patris. Hic excludit dubitationem ex prædictis ortam, & circa hoc tria facit. Primo movet dubitationem; ſecundo ponit determinationem, ibi, (*b*) *Hæc, & his ſimilia tamquam ſophiſtica ..... abiicimus*; tertio manifeſtat per ſimilitudinem, ibi, *Et ſicut in Trinitate dilectio eſt quæ eſt Pater, Filius, & Spiritus ſanctus .... & tamen Spiritus ſanctus dilectio eſt, quæ non eſt Pater, vel Filius .... ita in Trinitate ſapientia eſt quæ eſt Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus .... & tamen Filius eſt ſapientia*

(a) Al. ingenitam. (b) Al. *Sed & his ſimilia*.

tia quæ non eſt Pater, vel Spiritus ſanctus.

Præterea diligenter notandum eſt. Hic inquirit de uno per comparationem ad aliud: & primo movet quæſtionem; ſecundo addit quæſtionis difficultatem, relinquens quæſtionem inſolutam, ibi, (*a*) *Difficilem mibi fateor hanc quæſtionem.*

QUAESTIO I.

HIc eſt duplex quæſtio. Primo de his quæ pertinent ad Spiritum ſanctum. Secundo de his quæ pertinent ad Filium.

Circa primam quæruntur tria.

Primo. Utrum Pater diligat Filium Spiritu ſancto.

Secundo. Utrum Pater diligat ſe Spiritu ſancto.

Tertio. Utrum Pater, & Filius diligant ſe Spiritu ſancto.

ARTICULUS I.

Utrum Pater diligat Filium Spiritu ſancto.

1. P. q. XXXIX. *art.* 2.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod Pater non diligat Filium Spiritu ſancto. Sicut enim idem eſt Deo eſſe quod ſapere, ita idem eſt Deo eſſe quod diligere. Sed Deus Pater non dicitur eſſe aliquo modo Spiritu ſancto. Ergo videtur quod nec diligere.

2. Præterea. Cum dicitur, *Pater diligit Filium Spiritu ſancto*, oportet quod ablativus conſtituatur in habitudine alicuius cauſæ, vel quaſi efficientis, vel quaſi formalis. Sed omnis talis conſtructio poteſt reſolvi, & exponi per aliquam præpoſitionem deſignantem habitudinem cauſæ. Ergo videtur quod Pater diligat Filium vel a Spiritu ſancto, vel per Spiritum ſanctum. Harum autem utraque videtur eſſe falſa: quia Spiritus ſanctus non habet aliquam habitudinem principii reſpectu Patris, ſicut præpoſitio deſignat. Ergo videtur quod etiam hæc ſit falſa: *Pater diligit Filium Spiritu ſancto.*

3. Item. Hoc verbum *diligit* aut ſignificat actum eſſentialem, aut notionalem. Si eſſentialem, cum idem iudicium ſit de omnibus eſſentialibus, poterit loco eius poni alius actus eſſentialis, ut dicatur Pater vivere Spiritu ſancto, vel intelligere, aut velle: quod falſum eſt. Si autem dicat actum notionalem, non dicit aliam notionem quam communem ſpirationem. Ergo loco eius poterit poni hoc verbum *ſpirat*, ut dicatur: Pater ſpirat Spiritum ſanctum Spiritu ſancto: quod falſum eſt. Ergo & prima omnibus modis falſa eſt.

4. Præterea. Omnis amor quo aliqui ſe diligunt, eſt vinculum, vel nexus uniens eos. Sed Spiritus ſanctus non poteſt unire Patrem, & Filium: quia omne uniens habet aliquem influxum ſuper unita, ſicut unionem faciens. Ergo videtur quod Pater, & Filius non diligant ſe Spiritu ſancto.

Contra. Sicut amor alicuius hominis procedit ab eo, ita & Spiritus ſanctus procedit a Patre, & Filio ut amor. Sed unus homo diligit alium amore qui ab ipſo procedit. Ergo & Pater diligit Filium Spiritu ſancto, qui eſt amor ab ipſo procedens: & eſt ratio Hugonis de Sancto Victore (* Lib. de Trinit. cap. XXIII. & in epiſt. ad Bernard.)

Præterea. Omni amore perfecto aliquid diligitur. Si ergo Spiritus ſanctus eſt amor perfectus, quod utique verum eſt; videtur quod eo aliquis diligat, & aliquis diligatur. Sed non niſi Pater, & Filius. Ergo Pater, & Filius diligunt ſe Spiritu ſancto.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod circa hoc ſunt plurimæ opiniones.

Quidam enim dicunt omnes huiuſmodi locutiones eſſe falſas, & in ſuo ſimili ab Auguſtino retractatas, ubi retractavit quod prius dixerat, Patrem ſapientia ab eo genita ſapientem eſſe, ut in notula in littera poſita patet. Sed hoc non videtur conveniens: quia Auguſtinus ea quæ retractare voluit, ſpecialiter

(a) Al. *Difficile eſt mibi &c.*

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Colligitur ex eruditionibus didaſcalicis Lib. VII. qui inſcribitur de Summæ Trinitatis agnitione cap. XXV. plenius vero ex epiſtola non Hugonis, ut prius ad marginem indicabatur, ſed Richardi potius ad Bernardum; quamvis Hugonem quoque ad Bernardum ſcripſiſſe reſponſio Bernardi manifeſtat, ſcilicet epiſt. LXXVII. quæ in edit. novis Liber eſt ad Hugonem extra ſeriem Epiſtolarum Tom. IV. Sed epiſtola ipſiuſmet Hugonis ad Bernardum in eius operibus non extat, nec ipſius Bernardi reſponſio quidquam continet huc pertinens.

ter expreſſit: & præterea ipſe non retractavit dicta aliorum, ſed tantum ſua. Unde cum ipſe, & omnes alii communiter talibus locutionibus utantur, præſumptuoſum videtur eas negare.

Ideo alii dicunt, eas quidem veras eſſe, ſed improprias, & ſic exponendas: *Pater, & Filius diligunt ſe Spiritu ſancto*, idest amore eſſentiali, qui Spiritui ſancto appropriatur. Hoc etiam non videtur conveniens: quia ſic etiam Pater diceretur ſapiens Filio, ideſt ſapientia eſſentiali, quæ Filio appropriatur; & diceretur bonus Spiritu ſancto propter eamdem rationem.

Ideo alii dixerunt, quod eſt vera, & propria: & horum multiplex eſt opinio.

Quidam enim dicunt, quod ablativus ille reſolvendus eſt in præpoſitionem, ut ſit ſenſus. *Pater diligit Filium Spiritu ſancto*, ideſt per Spiritum ſanctum: & tunc quod ly *per* denotat ſub auctoritatem in Spiritu ſancto, & auctoritatem in Patre, & Filio; ſicut cum dicitur, quod Pater operatur per Filium. Sed hoc non videtur conveniens: quia per præpoſitionem *per* deſignatur habitudo cauſæ in cauſali cui adiungitur, quamvis non reſpectu operantis, ſed reſpectu operati. Filius enim habet cauſalitatem in creatura, quamvis non ſit principium operationis in Patre. Sed cum dicitur, *Pater diligit Filium per Spiritum ſanctum*, non denotatur aliquis effectus in creatura, nec aliquid cuius principium Spiritus ſanctus ſit: & ideo non eſt ſimilis ratio dicendi.

Et ideo quidam dicunt quod ablativus conſtruitur in habitudine ſigni, & quaſi effectus: quia ſicut generatio quodammodo terminatur ad Filium, ita ſpiratio quæ deſignatur in dilectione, terminatur ad Spiritum ſanctum. Unde exponunt ſic. *Pater, & Filius diligunt ſe Spiritu ſancto*; ideſt, Spiritus ſanctus eſt ſignum quod Pater, & Filius diligunt ſe. Sed hoc non videtur conveniens: quia etiam amor creatus eſt ſignum dilectionis qua Pater, & Filius diligunt ſe; & ita per viam iſtam diceretur, quod Pater, & Filius diligunt ſe amore creato, quod falſum eſt. Præterea Spiritus ſanctus eſt amor Patris, & amore formaliter aliquid diligitur; & ita Spiritu ſancto, etiam formaliter loquendo, Pater diligit.

Et ideo alii dixerunt, quod ablativus ille conſtruitur in habitudine formæ: quia Pater, & Filius formaliter amore diligunt qui eſt Spiritus ſanctus. Sed hoc etiam ex toto non videtur ſufficiens: quia forma non denominat aliquid niſi inhæreat; & ita cum Spiritus ſanctus non ſe habeat ad Patrem ut inhærens, ſed ut per ſe ſubſiſtens, non poteſt eſſe quod ſit ſicut forma eliciens actum dilectionis. Et præterea forma habet rationem principii reſpectu eius cuius eſt forma, quæcumque forma ſit, vel quantum ad eſſe ſubſtantiale, vel accidentale, & operationem conſequentem; & ita Spiritus ſanctus eſſet principium alicuius in Patre: quod falſum eſt.

Et ideo alii dixerunt, quorum videtur eſſe auctor Hugo de S. Victore (ubi ſupra) quod conſtruitur in habitudine quaſi effectus formalis, ut dicatur effectus largo modo omne id quod a principio eſt, quia proprie in divinis non eſt efficiens, & effectum; & formale dicatur, quod habet actum formæ in denominando. Et eſt ſenſus. A Patre, & Filio procedit amor, qui eſt Spiritus ſanctus, quo diligit ſe. Unde hæc opinio ſimul concludit duas ultimas prædictarum: unde perfectius continet veritatem, & ſibi conſentiendum videtur.

Tamen ad explanationem eius ſciendum eſt, quod ſecundum diverſam naturam generis diverſus eſt modus denominationis. Quædam enim genera ſecundum rationem ſuam ſignificant ut inhærens, ſicut qualitas, & quantitas, & huiuſmodi; & in talibus non ſit denominatio niſi per formam inhærentem, quæ eſt ſecundum aliquod eſſe vel ſubſtantiale, vel accidentale. Quædam autem ſignificant ſecundum rationem ſuam, ut ab alio ens, & non ut inhærens, ſicut præcipue patet in actione. Actio enim, ſecundum quod eſt actio, ſignificatur ut ab agente: & quod ſit in agente, hoc accidit ſibi, inquantum eſt accidens. Unde in genere actionis denominatur accidens per id quod ab eo eſt, & non per id quod principium eius eſt: ſicut dicitur actione agens; nec tamen actio eſt principium agentis, ſed e converſo. Et ſi per impoſſibile poneretur eſſe aliquam actionem quæ non eſſet accidens, non eſſet inhærens, & tamen denominaret agentem; & tunc agens denominaretur per id quod ab eo eſt, & in eo non eſt ut inhærens. Sed quia cuiuslibet actionis principium eſt aliqua forma inhærens, ideo aliquid poteſt dici agens duobus modis: vel ipſa actione, quæ denominat agentem, & non eſt principium eius; vel forma, quæ eſt principium actionis in agente, & ſecundum quid principium agentis; ſicut dicimus ignem moveri ſurſum motu proprio, & levitate.

His viſis, patet de facili qualiter conceden-

dendum ſit quod dictum eſt, & quid eſt quod dubitationem induxerit. Diligere enim in divinis poteſt dici vel eſſentialiter, ſecundum quod non importat niſi proceſſionem ſecundum rationem; vel notionaliter, ſecundum quod importat proceſſionem realem amoris ab amante: & ab utroque modo invenitur amor dupliciter dici: ſcilicet ut qualitas, prout amor ſignificat habitum amantis in amante; & ut operatio prout amor ſignificat actum, vel paſſionem amantis in amante. Si igitur diligere ſumatur eſſentialiter, cum dicitur, Pater diligit Filium, dicetur diligere denominative amore qui eſt actus eſſentialis, & ſicut principio illius actus, ipſa caritate, quæ eſt ſubſtantia divina. Si autem ſumatur notionaliter, tunc ſi amor ſignificat formam, quæ eſt principium huius actus, dicetur Pater diligere Filium ipſa proprietate quæ eſt principium proceſſionis Spiritus ſancti, ſicut paternitas eſt principium generationis Filii. Si autem amor nominet ipſam actionem procedentem, ſic Pater dicitur diligere Filium amore, qui eſt Spiritus ſanctus, vel Spiritu ſancto; licet hoc non adeo expreſſam contineret veritatem. Et ſimiliter eſt in aliis nominibus perſonalibus quæ ſignificant perſonam per modum operationis, ut *verbum;* & ideo dicitur, quod Pater dicit verbo ſuo.

Ad primum igitur dicendum, quod diligere, prout eſſentialiter ſumitur, eſt omnibus modis idem quod eſſe, & quantum ad rem, & quantum ad modum ſignificandi, qui eſt ſignificare abſolute in divinis. Unde accipiendo hoc modo diligere, nullo modo Pater diligit Spiritu ſancto. Sed diligere notionaliter ſumptum, non idem eſt Patri quod eſſe, ſecundum modum ſignificandi: quia diligere dicitur relative, & eſſe abſolute: & ideo non ſequitur quod Spiritu ſancto ſit, quamvis Spiritu ſancto diligat: ſicut paternirate eſt Pater, nec tamen paternitate eſt. Sed ſapere in divinis numquam dicitur niſi eſſentialiter; & ideo nullo modo poteſt dici, quod Pater ſit ſapiens ſapientia genita.

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut dictum eſt (in corp. art.) amor perſonalis non ſe habet ad Patrem diligentem ut prineipium dilectionis, ſed magis ut actus denominans: & ideo non conſtruitur in habitudine alicuius principii, nec in habitudine formæ, inquantum forma eſt principium, ſed ſolum inquantum forma eſt denominans; ut cum dicitur: Iſte eſt agens actione. Et ideo quia propoſitiones important expreſſe habitudinem cauſæ, non ita eſt propria iſta: *Pater diligit Filium per Spiritum ſanctum*; ſicut hæc: *Pater diligit Spiritu ſancto*. Quamvis etiam concedi poſſit, inquantum eſt principium denominationis, non ſimpliciter. Hæc autem: *Pater diligit a Spiritu ſancto*: nullo modo concedenda eſt: quia dicit principium per modum efficientis.

Ad tertium dicendum, quod non dicit actum eſſentialem, ſed notionalem. Sciendum tamen eſt, quod in actu notionali, qui eſt diligere, duo intelliguntur, ſcilicet actus ipſe, & exitus actus ab agente: & ipſe actus eſt perſona Spiritus ſancti; ſed emanatio actus ab agente eſt proprie notio, ſive notionalis actus, qui eſt proceſſio: & ideo etiam perſona Spiritus ſancti non ſignificantur per actum deſignatum verbo, quia verbum ſignificat actum ut egredientem ab agente, ſed ſignificatur per actum deſignatum nomine quod ſignificat actum abſolute, ut amor, & dilectio. Diligere autem proprie dicit notionem, quia diligere idem eſt quod amorem emittere. Unde in verbo diligendi importatur & ipſe actus, qui eſt perſona, ratione cuius ſecundum illum actum denominatur Pater diligens amore, qui eſt perſona Spiritus ſancti; & importat emiſſionem actus, ratione cuius eſt notionale. Sed hoc verbum *ſpirat* ſignificat ipſam emiſſionem actus, & non actum emiſſum: & ideo Pater non dicitur ſpirans Spiritu ſancto, ſed actu, vel proprietate ſpirationis. Et ſimile eſt de generatione: quia generatio dicit emiſſionem geniti: unde non dicitur, quod Pater generat verbo: ſed *dicere* dicit emiſſionem verbi, & verbum emiſſum: & ideo dicitur, quod dicit verbo. Verbum autem nominat id quod emiſſum eſt, & non emiſſionem: & ideo verbum eſt perſonale, ſicut & amor; & diligere eſt notionale, ſicut dicere.

Ad quartum dicendum, quod hæc eſt vera: *Pater, & Filius uniuntur Spiritu ſancto*: ſecundum quod Spiritus ſanctus eſt ipſa unio, ſicut & amor quo formaliter uniuntur, ut dictum eſt (diſt. x. quæſt. 1. art. 4.) ſicut eo quod ab eis procedit, ſicut aliqui uniuntur uno actu. Nec tamen iſta ſimpliciter concedenda eſt, quod Spiritus uniat Patrem, & Filium: quia *unire* ſignificat per modum unientis effective, quod non convenit Spiritui ſancto. Poteſt tamen concedi, ſi intelligatur uniens formaliter, ſicut albedo dicitur facere album.

AR-

Digitized by Google

ARTICULUS II.

Utrum Pater diligat ſe Spiritu ſancto.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Pater non diligat ſe Spiritu ſancto. Aut enim diligere importat actum eſſentialem, aut notionalem. Si eſſentialem, communis eſt toti Trinitati, & ſignificat divinam eſſentiam. Ergo non diligit ſe eſſentialiter Spiritu ſancto. Si autem ſignificat actum notionalem; contra. Nullus actus notionalis reflectitur ſuper eum a quo eſt: non enim Pater generat ſe. Si igitur diligere ſit actus notionalis, videtur quod hæc ſit falſa: *Pater diligit ſe Spiritu ſancto.*

2. Præterea. Proceſſio Spiritus ſancti ſecundum ordinem naturæ præſupponit generationem Filii: quia Spiritus ſanctus procedit a Patre, & Filio. Sed quidquid convenit Patri ſecundum ſeipſum, poteſt etiam ſibi convenire, generatione Filii non intellecta. Ergo cum diligere ſe dicatur de Patre reſpectu ſui ipſius, videtur quod non diligat ſe Spiritu ſancto: quia ſic Spiritus ſanctus intelligeretur procedere a Patre per modum amoris, etiam Filio non exiſtente.

3. Item. Amor gratuitus ſemper in alterum tendit, ut dicit Gregorius (homil. XVIII. in Evang.) quod caritas minus quam inter duos haberi non poteſt. Sed caritas creata eſt exemplata a caritate increata, quæ eſt Spiritus ſanctus. Ergo videtur quod amor iſte quo diligit Pater ſeipſum, non ſit amor perſonalis, qui eſt Spiritus ſanctus.

4. Præterea. Quocumque amore amat ſe Pater, amat ſe Filius, & Spiritus ſanctus. Si igitur Pater amat ſe Spiritu ſancto, ergo & Spiritus ſanctus amabit ſe Spiritu ſancto. Sed omnis amor procedit ab amante. Ergo Spiritus ſanctus procedit a ſeipſo, quod eſt inconveniens. Ergo nec Pater Spiritu ſancto amat ſe.

Contra. Pater eodem amore amat Filium, & ſeipſum. Sed Filium diligit Spiritu ſancto. Ergo & ſeipſum Spiritu ſancto amat.

Præterea. Sicut amor eſt proprium Spiritus ſancti; ita & verbum proprium Filii. Sed ſecundum Anſelmum (Monol. cap. XXXII. & XXXIII.) Pater dicit ſe verbo, ſcilicet quod eſt Filius. Ergo & amat ſe amore ab ipſo procedente, qui eſt Spiritus ſanctus.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod cum dicitur, *Pater diligit ſe Spiritu ſancto*, poteſt intelligi de dilectione eſſentiali, vel notionali. Si de dilectione eſſentiali, ſic, ſicut nec Filium, ita nec ſeipſum Spiritu ſancto diligit; ſed caritate eſſentiali, & operatione eſſentiali. Si autem intelligatur de dilectione notionali, ſic, ſicut Filium, ita & ſe Spiritu ſancto amat: quia diligere notionaliter ſumptum nihil aliud dicit quam eſſe principium amoris perſonalis, qui eſt Spiritus ſanctus: quia amor qui ſignificatur per modum operationis, denominat Patrem a quo eſt, ut Pater dicatur Spiritu ſancto diligere. Et cum tota ratio dilectionis quæ eſt in Filio, ſit in Patre, & e converſo; ex neutra parte poteſt impediri quin Pater Spiritu ſancto ſeipſum diligat, ſcilicet nec ex parte ſpirantis amorem, nec ex parte diligibilis: quia ipſe Pater ex una parte ſufficiens principium eſt Spiritus ſancti, & ex alia parte ſufficiens ratio diligibilitatis in ipſo eſt, & etiam in Spiritu ſancto. Unde ſicut Pater Filium Spiritu ſancto diligit; ita & ſeipſum, & Spiritum ſanctum Spiritu ſancto diligit.

Ad primum igitur dicendum, quod intelligitur de actu notionali. Sed ſciendum eſt, quod cum actus omnis notionalis importet rationem principii quantum ad originem divinæ perſonæ, hoc contingit dupliciter. [a] Quandoque enim deſignatur ratio principii reſpectu eius in quod terminatur actus notionalis, ut cum dicitur: Pater generat Filium: generare enim importat habitudinem principii quæ eſt in generante reſpectu generati: & in talibus non poteſt fieri reciprocatio, ut dicatur quod Pater generat ſe: quia nulla perſona eſt principium ſui ipſius. Quandoque autem habitudo principii non importatur reſpectu eius in quod tranſit actus, ut patet cum dicitur: Pater dat eſſentiam Filio: non enim ſignificatur Pater eſſe principium dati quod eſt eſſentia, ſed eius cui datur; & ſimiliter eſt in hoc verbo *diligere*, quod importat habitudinem principii, non diligentis ad dilectum, ſed diligentis ad amorem, qui importatur in verbo *diligit*: & ideo in talibus poteſt eſſe reciprocatio: & hoc contingit, quia verbum *diligere* non tantum importat emiſſionem, ſed ipſum amorem emiſſum: unde ſi accipiatur ſeparatim id quod ad originem pertinet tantum, non

(a) *Al.* Aut quandoque deſignatur.

erit converſio: non enim poteſt dici, quod Pater ſpiret ſe.

Ad ſecundum dicendum, quod ſi generatio Filii non eſſet, Pater non diligeret ſe Spiritu ſancto: quia nec Pater eſſet, cum perſona Patris paternitate conſtituatur. Si tamen detur per impoſſibile quod perſona Patris remaneat, poterit per ſe amorem ſpirare perſonalem. Nec tamen ab hoc excluditur Filius: quia omnis Patris perfectio eſt etiam Filii, in qua ſecundum relationem originis non opponuntur.

Ad tertium dicendum, quod amor gratuitus non eſt amor privatus, qui in alterum tendat; nihilominus tamen & in ipſum amantem reflectitur: non enim tantum proximus ex caritate diligendus eſt; ſed etiam ſeipſum & quantum ad animam, & quantum ad corpus ex caritate debet homo diligere; & ita etiam Pater Spiritu ſancto diligit.

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur: Spiritus ſanctus diligit ſe Spiritu ſancto: ſi intelligatur de dilectione eſſentiali, expreſſe verum eſt: quia ſicut ſeipſo Deus eſt, ita ſeipſo eſſentialiter diligens eſt. Si autem intelligatur de dilectione notionali, tunc in hoc verbo *diligere* importatur quaſi duplex actus, ſcilicet ipſe actus amoris, qui ſignificat perſonam Spiritus ſancti, (*a*) & emiſſio amoris. Unde *diligere* notionaliter ſumptum, nihil aliud eſt quam ſpirare amorem. Per ſpirare enim ſignificatur ipſa emiſſio; ſed per amorem perſona Spiritus ſancti; ac ſi diceretur generare Filium. Unde ſicut Filio non competit generare filium, ita nec Spiritui ſancto ſpirare amorem. Nec ex hoc aliquid imperfectionis in Spiritu ſancto, vel in Filio relinquitur, ut ex prædictis patet diſt. VII. & ideo ſecundum hunc ſenſum non conceditur quod Spiritus ſanctus notionaliter diligat. Si autem ab intellectu huius verbi *diligit* ſeparetur actus originis, per quem efficitur notionale; & remaneret tantum id quod perſonale eſt, ſcilicet ipſe amor: ſic Spiritui ſancto conveniret: quia ipſe procedit ut operatio ſubſiſtens. Unde ipſa operatio eſt operans: & ſecundum hoc Spiritus ſanctus etiam ſeipſo diligeret ſeipſum, vel Patrem: & tunc diligere non importaret aliquid notionale, ſed tantum perſonam alio modo ſignificatam. Unde hoc verbum *diligere* poteſt tripliciter ſumi. Aut ſecundum quod dicit eſſentiam tantum; & tunc dicit exitum ſecundum rationem operationis eſſentialis, quæ eſt ipſa eſſentia ab eſſentia divina; & ſic Pater non diligit Spiritu ſancto, & ſimiliter Filius, & Spiritus ſanctus. Aut ſecundum quod nominat tantum perſonam Spiritus ſancti; & ſic etiam non dicit exitum, niſi ſecundum rationem: unde ſecundum hoc convenit tantum Spiritui ſancto diligere. Sed iſte modus inconſuetus eſt. Aut dicit exitum realem; & tunc ſimul importat notionem activam, & perſonam Spiritus ſancti; & tunc non convenit niſi Patri, & Filio.

ARTICULUS III.

Utrum Pater, & Filius diligant nos Spiritu ſancto.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod Pater, & Filius non diligant nos Spiritu ſancto: Omne enim dictum de Deo connotans effectum in creatura, eſt eſſentiale. Sed cum Deus dicitur creaturam diligere, in dilectione connotatur effectus in creatura, quem diligendo confert. Ergo oportet quod eſſentialiter ſumatur. Sed dictum eſt (art. anteced.) quod Pater, & Filius nullo modo diligunt Spiritu ſancto, ſi diligere eſſentialiter ſumatur: quia Spiritus ſanctus nullam rationem habet principii reſpectu alicuius eſſentialis, neque per modum denominantis, neque alio modo. Ergo videtur quod Pater, & Filius non diligunt nos Spiritu ſancto.

2. Præterea. Cum dicitur, Pater diligit Filium Spiritu ſancto, ut ſupra dictum eſt, ſecundum opinionem Hugonis de S. Victore [ubi ſupra] ablativus conſtruitur in habitudine effectus quaſi formalis. Sed in illa comparatione qua Deus ad creaturam comparatur, nullo modo ſe habet Spiritus ſanctus ut effectus, immo magis id quod in creatura efficitur. Ergo videtur quod non poſſit ſalvari hæc eadem ratio veritatis.

3. Item. Sicut dilectio ſe habet ad Spiritum ſanctum, ita & generatio ad Filium. Sed Pater non generat nos Filio; immo potius dicitur nos regenerare Spiritu ſancto. Ergo videtur quod nec nos Spiritu ſancto diligat.

Contra eſt quod dicitur Ioann. XVII. 22. *Ut ſint unum* (*b*) *in nobis, ſicut & nos unum ſumus*, Non enim loquitur ibi de unitate eſſentiali tantum: quia illo modo Deo non unimur: ſed de unitate conſonantiæ, vel amoris, quod eſt Spiritus ſanctus.

(a) Al. & emiſſionem. (b) *Vulgata non habet* in nobis.

ctus. Ergo videtur quod ſicut Pater, & Filius diligunt ſe Spiritu ſancto, ita & nos.

Præterea. Sicut verbum eſt proprium Filii, ita & amor proprium Spiritus ſancti. Sed Pater dicit omnem creaturam verbo ſuo: unde Auguſtinus (Lib. I. ſuper Geneſ.) „ *Dixit*, *& facta ſunt*; ideſt, ver„ bum genuit in quo erat ut fierent. " Ergo diligit creaturam amore ſuo, qui eſt Spiritus ſanctus.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum ſimpliciter, quod Pater, & Filius nos diligunt Spiritu ſancto, ſicut ſupra x. diſt. expreſſe habetur.

Sciendum tamen eſt ad eius intellectum, quod proceſſio divinarum perſonarum eſt quædam origo proceſſionis creaturarum; cum omne quod eſt primum in aliquo genere, ſit cauſa eorum quæ ſunt poſt: ſed tamen efficientia creaturarum eſſentiæ communi attribuitur. Unde dicendum eſt, quod cum dicitur, *Pater*, *& Filius diligunt nos Spiritu ſancto*, hoc verbum *diligere* poteſt ſumi eſſentialiter, & notionaliter: & utroque modo vera eſt locutio. Si enim ſumatur eſſentialiter, tunc in verbo dilectionis deſignabitur efficientia totius Trinitatis, & in ablativo deſignante perſonam Spiritus ſancti, deſignabitur ratio efficientiæ, non ex parte efficientis, ſed ex parte effectorum, quorum ratio, & origo eſt proceſſio Spiritus ſancti, ſicut & verbum; quamvis proprie verbum ſit ratio creaturarum, ſecundum quod exeunt a Deo per modum intellectus. Unde dicitur, quod Pater dicit omnia verbo, vel arte ſua. Sed Spiritus ſanctus eſt ratio earum, prout exeunt a Deo per libertatem voluntatis: & ideo dicitur proprie diligere creaturam Spiritu ſancto, & non verbo. Si autem ſumatur notionaliter, tunc eſt vera etiam locutio, ſed habet aliam rationem veritatis: quia verbum dilectionis non importabit ex principali intentione habitudinem efficientiæ reſpectu creaturæ; ſed principaliter denotabit rationem huius efficientiæ ex parte effectorum, & ex conſequenti dabit intelligere habitudinem efficientiæ, ut ſupra dictum eſt xxx. diſt. (quæſt. 1. art. 3.) & tunc eſt ſenſus: Pater diligit creaturam Spiritu ſancto: ideſt, ſpirat amorem perſonalem, qui eſt ratio omnis liberalis [a] collationis factæ a Deo creaturæ.

Ad primum igitur dicendum, quod ſic ut dictum eſt (in corp. art.) utroque modo poteſt ſumi. Si enim ſumatur eſſentialiter, nihil ſequitur inconveniens: quia Spiritus ſanctus non deſignabit principium diligentium, ſed dilectorum. Unde tunc deſignabitur habitudo ablativi ſubſtantive in ipſo ablativo, ut dixit Præpoſitivus. Si autem ſumatur notionaliter, nominativus poterit connotare effectum in creatura per modum habitudinis ad terminum, ſicut ſupra dictum eſt xxx. diſt. art. 2.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut in egreſſu artificiatorum ab arte eſt conſiderare duplicem proceſſum: ſcilicet ipſius artis ab artifice, quam de corde ſuo adinvenit; & ſecundo proceſſum artificiatorum ab ipſa arte inventa: ita etiam in proceſſu voluntatis eſt duo conſiderare, ſcilicet exitum amoris ab amante, & ſecundo exitum ipſius rei datæ per amorem [b] ab amore. Unde quantum ad primum exitum ſe habet Spiritus ſanctus in comparatione Dei ad creaturam ut effectus, ſive quod eſt de principio, ſicut & verbum; ſed quantum ad ſecundum exitum utrumque ſe habet ut principium, ſcilicet & verbum, & amor; ſed creatura ut effectus.

Ad tertium dicendum, quod hoc verbum *generat* importat tantum originem perſonæ, & non importat perſonam per modum actus, ſicut *diligere*, & *dicere* important utrumque: & ideo Pater non denominatur generans Filio, ſed generatione; denominatur autem diligens amore qui eſt Spiritus ſanctus. Generatio autem qua nos regenerat, non eſt per naturam, ſed per voluntatem: & ideo ex parte noſtra accipiendo, Spiritus ſanctus eſt ratio talis generationis magis quam Filius, qui procedit per modum naturæ.

QUAESTIO II.

Deinde quæritur de his quæ pertinent ad Filium: & circa hoc quæruntur duo.

Primo. Utrum Pater ſit ſapiens Filio, vel ſapientia genita.

Secundum. Utrum ipſe Filius ſapientia genita, vel ingenita ſapiens ſit.

A R-

(a) Al. collectionis. (b) *Forte* ab amante.

ARTICULUS I.

Utrum Pater ſit ſapiens ſapientia genita.

I. P. q. XXVIII. *art.* 2. *& de pot. q.* VIII. *art.* 2.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod Pater ſit ſapiens ſapientia genita. Omnis enim ſapiens ſua ſapientia ſapiens dicitur. Sed Filius eſt ſapientia Patris, qui eſt ſapientia ingenita. Ergo &c.

2. Præterea. Omnis ſapiens eſt ſapiens illa ſapientia ſine qua ſapiens non eſſet. Sed ſine Filio Pater ſapiens non eſſet, ut ſupra dixit Auguſtinus IX. diſt. Ergo videtur quod Pater ſit ſapiens Filio, vel ſapientia genita.

3. Item. Illa ſapientia quis ſapiens dicitur in qua videt ea quæ ipſe cognoſcit. Sed ſupra dixit Auguſtinus XXXI. diſtinct. *Ibi*, ſcilicet in verbo, *videt omnia Deus*. Ergo &c.

4. Præterea. Deus ſapiens non diceretur niſi ſeipſum videret. Sed ſeipſum videt in Filio, ſicut res videtur in ſua imagine. Ergo videtur quod ſit ſapiens Filio, vel ſapientia genita.

Conttra eſt quod in littera ab Auguſtino dicitur.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod quamvis Pater dicat ſe verbo ſuo, nullo modo concedendum eſt quod ſapientia genita ſapiens ſit; & hoc propter diverſum modum ſignificandi in utroque. Verbum enim ſignificat per modum operationis, quæ denominat illud a quo progreditur, ſcilicet operantem: unde Pater denominatur dicens verbo genito, ſicut & diligens amore procedente. Sed ſapientia ſignificatur per modum formæ manentis in eo cuius eſt: unde non poteſt denominari aliquis ſapiens niſi per id quod in ipſo eſt, & non per id quod ab ipſo eſt. Quidquid autem ſignificatur eſſe in aliquo per modum formæ vel ſubſtantialis, vel accidentalis, ſignificatur ut principium alicuius in ipſo: quia forma ſubſtantialis eſt principium ſubſtantialis eſſe; & accidentalis dat aliquod eſſe, ſcilicet accidentale; [a] & utraque principium eſt operationis in eo in quo eſt. Cum autem Filius nullam rationem principii habeat reſpectu Patris, non poteſt dici, quod Pater Filio, vel ſapientia genita, ſapiens ſit.

Ad primum igitur dicendum, quod ſapientia Patris dicitur dupliciter: ſcilicet ſapientia quæ in ipſo eſt, quæ eſt eſſentialis ſapientia; & hac formaliter ſapiens eſt, ſicut quilibet ſapiens denominatur ſapiens ſapientia quæ in eo eſt. Dicitur etiam ſapientia Patris quæ eſt a Patre procedens; & hac non denominatur ſapiens, ſicut nec homo ſapiens denominatur a ſapientia quam in alterum docendo producit.

Ad ſecundum dicendum, quod Auguſtinus in illa ratione contra hæreticum accipit ſapientiam eſſentialem, ſine qua Pater ſapiens non eſſet, ſecundum quod ab Apoſtolo eſt appropriata Filio, I. Corinth. 1. 24. *Chriſtum Dei virtutem, & Dei ſapientiam*: & ſapientia in ratione appropriata non eſſet, ſi Filius non eſſet: unde oportet Filium Patri coæternum eſſe, ſicut & ſapientiam Filio appropriatam.

Ad tertium dicendum, quod videre in aliquo dicitur dupliciter. Aut cuius cognitionem in eo accipit, ſicut intellectus ſcientiam in ſenſibilibus accipit, vel intellectus poſſibilis in lumine intellectus agentis, vel (b) diſcipulus in verbo magiſtri dicto, vel ſcripto. Aut rem cognitam in alio repræſentatam intueri (c); ſicut ædificator videt artem ſuam in domo quam facit, vel ſicut aliquis videt illud quod ſcit in libro ubi ſcriptum eſt. Primo ergo modo Patet nihil videt in Filio, quia non accipit cognitionem a Filio; ſed ſecundo modo: quia rationes ipſas omnium creaturarum, in verbo ſuo poſuit, ipſum generando.

Ad quartum dicendum, quod quidam dicunt, quod quamvis Pater videat in verbo creaturam, non tamen ibi videt ſeipſum; immo in ſe videt ſe. Non tamen video cauſam quare ſicut per modum prædictum creaturam in verbo videt, quæ ibi relucet, non multo magis ſeipſum videat, qui perfectiſſime in verbo repræſentatur: & ſic etiam non eſt inconveniens quod per modum iſtum in creatura ſe videat, quæ ipſius divinæ bonitatis repræſentativa eſt per imaginem, vel veſtigium: non tamen ſequitur quod Pater ſapiens ſit ſapientia genita.

AR-

(a) *Al.* & utrumque. (b) *Al.* diſciplinis. (c) *Al. additur perperam* in repræſentando intueri.

ARTICULUS II.

Utrum Filius ſit ſapiens ſapientia genita.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Filius non ſit ſapiens ſapientia genita. Filius enim non alio eſt ſapiens quam Pater, ſicut nec alio eſt Deus. Sed Pater eſt ſapiens ſapientia eſſentiali. Ergo & Filius ſapientia eſſentiali ſapiens eſt. Sed ſapientia [*a*] eſſentialis non eſt genita, ſicut nec eſſentia. Ergo &c.

2. Præterea. Sapientia qua denominatur aliquis ſapiens, habet aliquam rationem principii reſpectu ipſius ſapientis. Sed Filius nullo modo ſui ipſius principium eſt. Ergo videtur quod non ſit ſapiens ſapientia genita.

3. Item. Sicut ſupra (hac diſt.) dixit Magiſter, ſapientia genita eſt ipſa hypoſtaſis Filii: hypoſtaſis autem non ſignificatur per modum formæ. Cum igitur denominatio fiat a forma, videtur quod non poſſit dici ſapiens ſapientia genita.

Contra. Omne quod per ſe non eſt ſapiens, non eſt ſapiens niſi per accidens. Sed Filius non eſt ſapiens per accidens. Ergo eſt ſapiens per ſe. Sed ipſe eſt ſapientia genita. Ergo eſt ſapiens ſapientia genita.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius quæritur, utrum ſit ſapiens ſapientia ingenita: & videtur quod non. Quia ſapientia qua aliquis denominatur ſapiens, ſignificatur eſſe in ſapiente per modum formæ inhærentis. Non autem ſic Pater eſt in Filio, ſicut nec e contra. Ergo ſicut Pater non dicitur ſapiens ſapientia genita, ita nec Filius ſapientia ingenita.

Contra. Omnis ſapiens, illa ſapientia ſapiens dicitur a qua habet quod ſit ſapiens. Sed Filius a Patre, qui eſt ſapientia ingenita, habet quod ſit ſapiens. Ergo Filius eſt ſapiens ſapientia ingenita.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum, quod iſtæ propoſitiones, *a*, & *per*, in hoc differunt: quia *a* deſignat tantum habitudinem principii per modum efficientis; ſed *per* deſignat habitudinem principii ſecundum quodlibet genus cauſæ: unde omne illud quod eſt ab aliquo, eſt per illud; ſed non convertitur. In divinis autem non poteſt eſſe niſi habitudo ſecundum duplex genus cauſæ: quarum una tantum eſt habitudo realis, ſcilicet per modum cauſæ efficientis, vel originantis, ſicut Pater dicitur principium Filii; alia vero habitudo principii poteſt deſignari in divinis ſecundum rationem tantum, & non realiter, ſcilicet habitudo formæ, ut cum dicimus, quod Pater eſt Deus per Deitatem ſuam. Cum ergo dicitur, quod Filius eſt ſapiens ſapientia, ablativus iſte non poteſt conſtrui niſi vel in aliqua habitudine quaſi efficientis; & ſic falſa eſt: eſt enim ſenſus, quod Filius ſit ſapiens a ſapientia genita; & ita ſit ſapiens a ſeipſo, quod falſum eſt: quia ſicut eſſe, ita & ſapere habet a Patre, qui ſapientia ingenita eſt. Unde dicitur per modum iſtum ſapiens a ſapientia ingenita, vel [*b*] per ſapientiam ingenitam, ſi ly *per* deſignat habitudinem principii efficientis; & ſimiliter a ſapientia ingenita, non autem a ſe, vel per ſe, vel ſeipſo hoc modo ſapiens eſt. Aut conſtruitur in habitudine quaſi principii formalis. Hoc autem contingit dupliciter: quia quod ſequitur formam alicuius rei, poteſt dici eſſe per formam illam, ſicut homo dicitur intelligere per animam: vel per habentem formam, ſicut dicimus, quod homo per ſe eſt rationalis, quia per id quod eſt de eſſentia ſua, [*c*] ſcilicet per animam rationalem: per ſe enim, ſecundum Philoſophum V. Metaphyſ. (text. XXIII.) ſignificat quod eſt per eſſentiam rei. Si igitur conſideretur illud quo Filius formaliter ſapiens eſt, hoc eſt ſapientia eſſentialis, quæ neque genita, neque ingenita eſt; & ſic per eam, & ea ſapiens dicitur; ſed nullo modo ab ea, quia eſſentia non generat. Si autem conſideretur habens illam formam, quæ eſt ipſa hypoſtaſis Filii, quæ etiam ſapientia genita dicitur; ſic per ſapientiam genitam, vel per ſe ſapiens dicitur, ſive ſapientia genita, vel ſeipſo.

Ad primum igitur dicendum, quod ſapientia, ſecundum quod ſupponit eſſentiam, non poteſt dici ingenita, vel genita; ſed ſecundum quod ſupponit hypoſtaſim: ſemper tamen eſſentiam ſignificat, ſicut etiam hoc nomen *Deus*. Et quare hoc nomen *ſapientia* potius talem ſuppoſitionem habere poſſit quam hoc nomen *eſſentia*, ſupra 19. diſtinct. (quæſt. 1 art. 2.) dictum eſt. Et tunc

(a) *Al.* eſſentialiter. (b) *Al. deeſt* per. (c) *Al. omittitur* ſcilicet.

tunc quamvis ſit eadem eſſentia quæ eſt Pater, & Filius, non tamen eſt eadem hypoſtaſis: & ita non ſequitur quod ſapientia genita Pater ſapiens ſit, ſed tantum Filius.

Ad ſecundum dicendum, quod in illis quæ dicuntur per ſe, eſt aliquid de eſſentia rei accipere, quod eſt principium illius quod per ſe prædicatur, ſicut rationale de homine: nec oportet quod ipſum ſuppoſitum, de quo per ſe aliquid dicitur, ſit principium illius, niſi ſicut habens, vel ſicut operans, ut quando aliqua operatio dicitur eſſe per ſe alicuius: ita etiam non oportet quod ipſa hypoſtaſis Filii ſit principium ſui ipſius; ſed ut id quod eſt eſſentia eius, vel de eſſentia, ſit principium formale huius quod eſt ſapientem eſſe: & hoc competit Filio, quia per eſſentiam ſuam, quam communem cum Patre habet, ſapiens eſt; & ideo per ſe ſapiens dicitur.

Et per hoc patet ſolutio ad tertium.

Et quartum concedimus.

SOLUTIO II.

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum, quod Filius eſt ſapiens ſapientia ingenita, ſi ablativus conſtruatur in habitudine principii quaſi efficientis; non autem ſi conſtruatur in habitudine principii quaſi formalis: immo ſic ſapientia eſſentiali ſapiens eſt, vel ſeipſo.

EXPOSITIO TEXTUS.

Quidam dicunt, *multiplicem hic fieri intelligentiam*. Iam patet ratio iſtarum opinionum: quia primi accipiebant hanc præpoſitionem *per* ſecundum quod communiter deſignat habitudinem cuiuſcumque principii; alii vero accipiebant ſecundum quod quaſi condividitur contra hanc præpoſitionem *a*, vel *ab*, quæ deſignat habitudinem principii efficientis: unde ſecundum hoc hæc præpoſitio *per* deſignat habitudinem in divinis quaſi formæ; & ſic ſimpliciter concedebant, quod Filius per ſe ſapiens eſt.

Naturæ, inquit, cui contradicis, hæc veritas eſt. In verbis iſtis Hilarius oſtendere intendit, quod Filius non agit a ſe, ſed agit per ſe, ex duabus auctoritatibus, quarum una habetur Ioan. XIV. 10. *Pater in me manens, ipſe facit opera:* ex quo concludit, quod non a ſe agit, ſed a Patre in ipſo manente. Alia eſt Ioan. VIII. 29. *Quæ placita ſunt ei, facio ſemper*: ex qua concludit, quod ipſemet agit per ſeipſum: unde ſubdit: *Infirmus ſit non a ſe agendo*; ideſt, (a) cum hoc quod a ſeipſo non agit, ſequeretur quod eſſet infirmus; *niſi a Deo ipſe acciperet*; ideſt, niſi hoc a Deo Patre haberet ut ipſe ageret ſicut hypoſtaſis per ſe ſubſiſtens, & per ſe operans.

Poſt hæc a quibuſdam ſolet quæri, utrum una tantum ſit ſapientia Patris. Eadem ratione ſapientia genita, & ſapientia ingenita, qua Deus genitus, & Deus ingenitus, ſunt unus Deus: quia propter communitatem formæ ſignificatæ, ideſt Deitatis, & ſapientiæ, dicitur unus Deus, & una ſapientia; ſed propter diſtinctionem hypoſtaſum ſubſiſtentium in Deitate, & ſapientia dicitur ſapientia genita, & ingenita.

Et ſicut in Trinitate dilectio eſt quæ eſt Pater, Filius, & Spiritus ſanctus &c. Huius ratio eſt, quia perſonale non ponit in numerum cum eſſentiali, quia perſona non realiter ab eſſentia diſtinguitur, ſicut infra patebit.

DISTINCTIO XXXIII.

Utrum proprietates perſonarum ſint ipſæ perſonæ, vel Deus, ideſt divina eſſentia.

POſt ſupradicta, interius conſiderari, atque ſubtiliter inquiri oportet, utrum proprietates perſonarum, quibus ipſæ perſonæ determinantur, ſint ipſæ perſonæ, & ſint Deus, ideſt divina eſſentia; an ita ſint in perſonis ut non ſint perſonæ, ac per hoc nec divina eſſentia. Quod enim in perſonis ſint proprietates,

(a) *Forte* ex hoc.

tes, nemo inficiari audet, cum aperte clamet auctoritas (1) quod „ in perſonis „ eſt proprietas, & in eſſentia unitas. “ Superius quoque (diſt. xxvi. & xxvii.) multis ſanctorum teſtimoniis aſtruximus, perſonas per proprietates diſtingui, atque determinari, ipſaſque proprietates, tres ſcilicet, propriis expreſſimus vocabulis. Cum ergo proprietates ipſæ ab æterno fuerint, quibus ipſæ perſonæ determinantur, & differunt; quomodo eſſent, ſi in eis non eſſent; & quomodo in eis eſſent, & ipſæ perſonæ non eſſent, quin ibi eſſet multiplicitas? Quocirca ſicut proprietates eſſe in perſonis, ita & eas perſonas eſſe confitemur ſicut ſupra (diſt. xxv.) auctoritate Hieronymi (Pelagii) ut non pigeat revocare ad mentem, proteſtati ſumus, in expoſitione fidei (ad Damaſum) ita dicentis: „ Sabellii hæreſim declinantes, tres perſonas expreſſas ſub proprietate „ diſtinguimus. Non enim nomina tantummodo, ſed etiam nominum proprieta- „ tes, id eſt perſonas, vel, ut Græci exprimunt, hypoſtaſes, hoc eſt ſubſiſtentias, „ confitemur. “ Ecce aperte dicit, perſonas proprietatibus diſtingui, & ipſas proprietates eſſe perſonas: cuius hic verba perſtringimus, quia ſupra latius poſuimus.

Quod proprietates ſint divina eſſentia.

CUmque de ſimplicitate Deitatis ſupra (diſt. viii. per totam) diſſereremus auctoritatibus ſanctorum, ſcilicet Auguſtini, Hilarii, Iſidori, necnon & Boetii, evidenter monſtravimus Deum hoc eſſe omnino quod in ſe habet, excepto quod Pater habet Filium, nec eſt Filius; & Filius habet Patrem, nec eſt Pater: & ſic eſſe in natura trium, ut qui habet, hoc ſit quod habet; & totum quod ibi eſt, unum eſſe, ac unam vitam eſſe: quod modo non iteramus, ne faſtidium lectori ingeramus. Si ergo proprietates ibi ſunt, ſingula earum eſt id in quo eſt, & unum, eademque vita ſingulæ ſunt. Fateamur ergo, & proprietates eſſe in tribus perſonis, & ipſas eſſe perſonas, atque divinam eſſentiam.

Auctoritate aſtruit quod proprietas ſit natura.

QUod enim proprietas etiam divina natura ſit, oſtendit Hilarius, dicens, nativitatem Filii eſſe naturam: unde in VII. Lib. de Trinit. (in medio) ait: „ Utriuſque natura non differt: unum ſunt Pater, & Filius. Habet ergo hoc „ ſacramenti nativitas, ut complectatur in ſe & nomen, & naturam, & poteſta- „ tem: quia nativitas non poteſt non eſſe ea natura unde naſcatur Filius. “ Idem in VI. (poſt med.) „ Nativitas proprietas eſt, veritas eſt. “ Idem in VII. (parum poſt medium) dicit, quod naturæ nativitas ſit intelligenda eſſe in natura Dei. Supra enim (diſt. xxvii.) dixit, quod proprium Patris eſt quod ſemper Pater eſt, & proprium Filii eſt quod ſemper Filius eſt, ſignificans quod proprietas Patris eſt Pater, & proprietas Filii eſt Filius. His, aliiſque pluribus auctoritatibus aperte ſignificari videtur, quod proprietas Filii Filius ſit, ſic & Deus; ita & proprietas Patris, & proprietas Spiritus ſancti.

(1) *Ad marginem edit. Veneta apud Nicolinum notatur:* Auctoritas Gregorii in Præfatione. *Hæc vero Nicolai ad marginem Pariſina editionis.* Ut in Præfatione Miſſæ de S. Trinitate habetur, quæ præpoſtere ad marginem præcedentium editionum notabatur ut auctoritas Gregorii, cum in Decretis diſt. 1. de conſecratione cap. *Invenimus* eam inter novem reponat Pelagius II. quas in Romana Eccleſia longa retro vetuſtas conſervavit. Quomodo ergo Gregorius fuerit eius auctor, qui Pelagii ſucceſſor fuit? Ambroſii potius videtur, cuius & ſtylo conformior eſt; quamvis in Gregorii ſacramentario recenſita ſit, unde marginis auctor deceptus eſt. Sed cuiuſcumque ſit auctoris, nulla Spiritu Eccleſiæ dignior.

Quidam negant, proprietates eſſe perſonas, & divinam naturam, & quare.

HOc autem aliqui negant, dicentes quidem, proprietates in perſonis eſſe, ſed non eſſe perſonas ipſas: quia ita dicunt eſſe in perſonis, vel in eſſentia divina, ut non ſint interius, ſicut ea ſunt quæ ſecundum ſubſtantiam dicuntur de Deo, ut bonitas, iuſtitia; ſed extrinſecus affixæ ſint: atque ita eſſe, rationibus probare contendunt. Si enim, inquiunt, proprietates ſunt perſonæ, non eis perſonæ determinantur. Contra quod dicimus, quia etiam ſeipſis perſonæ differunt, ſicut ſupra Hieronymus loquens de Patre, & Filio, & Spiritu ſancto dicit: „ Subſtantia unum ſunt, ſed perſonis, ac nominibus diſtinguuntur. “ Sed iterum addunt: Si proprietates ipſæ divina eſſentia ſunt; cum eſſentia non differant tres perſonæ, nec proprietatibus differunt. Quomodo enim differt Pater a Filio, eo quod divina eſſentia eſt, cum in eſſentia unum ſint?

Reſponſio ad præmiſſa, auctoritate nitens.

HOrum doctrinis novis, & humanis commentis verbo Hilarii (Lib. II. de Trinit. circa princ.) reſpondeo. „ Immenſum eſt quod exigitur, & incomprehenſibile: extra ſignificantiam eſt ſermonis, extra ſenſus intentionem: non enuntiatur, non attingitur, non tenetur: verborum ſignificantiam rei ipſius natura conſumit. Senſus contemplationem imperſpicabile lumen obcæcat, intelligentiæ capacitatem quod fine nullo continetur, excedit. Mihi ergo in ſenſu labes eſt, in intelligentia ſtupor eſt; in ſermone vero iam non infirmitatem, ſed ſilentium confitebor: periculoſum nimis eſt de rebus tantis, ac tam reconditis aliquid ultra præſcriptum cæleſte proferre, ut ultra præfinitionem Dei ſermo de Deo ſit. Forma fidei certa eſt. Non ergo aliquid addendum eſt, ſed modus conſtituendus audaciæ. Quidquid ultra quæritur non intelligitur, “

Quomodo improbi hæretici inſiſtant, alia addentes.

CEterum hæreticorum improbitas inſtinctu diabolicæ fraudulentiæ excitata, nondum quieſcit; ſed in tanta rerum quæſtione addit: Si paternitas, & filiatio in Deo, ſive in divina eſſentia, ſunt; eadem ergo res ſibi Pater eſt, & Filius. Nam in quo paternitas eſt, Pater eſt, & in quo filiatio eſt, Filius eſt. Si ergo una eademque res habet in ſe paternitatem, & filiationem; & ipſa generat, & generatur: quod dicentes, in Sabellianam hæreſim pertrahuntur, extendentes Patrem in Filium, cum ipſum ſibi Filium, ipſum proponant & Patrem. Si vero negaverint, in una Dei eſſentia paternitatem eſſe, & filiationem; quomodo ergo dicunt eſſe Deum? His, atque aliis argumentorum aculeis utuntur in ſuæ opinionis aſſertione, ut veritatis formam diſſecent.

Reſponſio contra hanc eorum poſitionem, ubi traditur quod proprietates non penitus ita eſſe in Dei eſſentia, ſicut in hypoſtaſibus, dicuntur.

QUorum audaciæ reſiſtentes, atque ignorantiæ providentes, audebimus aliquid ſuper hoc loqui. Paternitas, & filiatio non ita eſſe omnino in divina ſubſtantia dicuntur, ſicut in ipſius hypoſtaſibus, in quibus ita ſunt quod eas determinant, ut ait Ioannes Damaſcenus (III. Fid. orth. cap. VI.) Characteriſtica idiomata ſunt, ideſt determinativæ proprietates hypoſtaſeos, & non naturæ: etenim hypoſtaſim determinant, & non naturam. Ideoque licet paternitas, & filiatio ſint in divina eſſentia; cum eam non determinent, non ideo poteſt dici, quod divina eſſen-

eſſentia & generet, & generetur; vel quod eadem res ſit ſibi Pater, & Filius Ita enim proprietas determinat perſonam, ut hac proprietate hypoſtaſis ſit generans, & illa alia hypoſtaſis ſit genita: & ita non idem generat, & generatur, ſed alter alterum.

Quæritur quomodo proprietates poſſunt eſſe in natura, (1) ut tamen eam non determinent.

SEd forte quæres: Cum hæ proprietates non poſſint eſſe in perſonis, quin eas determinent; quomodo in divina eſſentia eſſe poſſunt, ita ut non eam determinent? Reſpondeo tibi & hic cum Hilario (Lib. II. de Trin. prope princ.) „ Ego neſcio, non requiro; ſed conſolabor me tamen. Archangeli neſciunt, Angeli non audierunt, ſæcula non tenent, Propheta non ſenſit, Apoſtolus non interrogavit, Filius ipſe non edidit. Ceſſet ergo dolor querelarum. Non putet homo ſua intelligentia generationis ſacramentum poſſe conſequi. Abſolute tamen intelligendus eſt Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus. Stat in hoc fine intelligentia verborum. Eſt Filius a Patre, qui eſt unigenitus ab ingenito, progenies a parente, (2) unus ab uno, non natura Deitatis alia & alia, quia ambo unum. Hoc credendo incipe, percurre, perſiſte: & ſi non perventurum ſciam, tamen gratulabor profecturum. Qui enim pie infinita proſequitur, etſi non contingat aliquando, tamen proficiet prodeundo. Sed ne te inſeras in illud ſecretum, & arcanum inopinabilis nativitatis; nec te immergas, ſummam intelligentiæ comprehendere præſumens: ſed intellige incomprehenſibilia eſſe. “ His, aliiſque multis evidenter oſtenditur nobis nullatenus licere maieſtatem perſcrutari, ius ponere poteſtati, modum circumſcribere infinito.

Quibus auctoritatibus opinionem ſuam, ſcilicet quod proprietas Patris, vel Filii, non ſit Deus, muniant.

VErumtamen nondum deſiſtunt impatientiæ ſpiritu agitati; ſed opinionem ſuam etiam ſanctorum auctoritatibus munire conantur: quibus oſtendere volunt proprietatem qua Pater eſt Pater, & proprietatem qua Filius eſt Filius, non eſſe Deum: ad hoc inducentes verba Auguſtini ſuper illum locum Pſal. (LXVIII.) „ Et non eſt ſubſtantia, “ ita dicentis: „ Deus enim quædam ſubſtantia eſt. Unde etiam in fide catholica ſic ædificamur, ut dicamus Patrem, & Filium, & Spiritum ſanctum unius eſſe ſubſtantiæ. Quid eſt unius ſubſtantiæ? Quidquid eſt Pater, quod Deus eſt, hoc eſt Filius, hoc eſt Spiritus ſanctus. Cum autem Pater eſt, non illud eſt quod, vel quo eſt. Pater enim non ad ſe, ſed ad Filium dicitur; ad ſe autem Deus dicitur. (3) Eo igitur quod, vel quo Deus eſt, ſubſtantia eſt. Et quia eiuſdem ſubſtantiæ eſt Filius, proculdubio & Filius eſt Deus. At vero quod Pater eſt, quia non ſubſtantiæ eſt, ſed refertur ad Filium, non ſic dicimus Filium Patrem eſſe, ſicut dicimus Filium Deum eſſe. “ Ex his verbis ſignificari dicunt, quod proprietas Patris, vel proprietas Filii non ſit Deus, vel eſſentia divina. Cum enim dicit: „ Eo quo Deus eſt, ſubſtantia eſt; ſed quo Pater eſt, ſubſtantia non eſt: “ aperte inquiunt oſtendi, id eſſe ſubſtantiam quo Deus eſt; id vero quo Pater eſt, non eſſe ſubſtantiam. Item cum ait, „ Pater non illud eſt quo eſt, “ oſtendit eum non eſſe Patrem eo quod ſubſtantia eſt. Non enim ſimpliciter dixit: Pater non eſt illud quod eſt: ſed ait: „ Cum Pater eſt, non illud eſt quo eſt: “ ſignificans quo Pater eſt, non eſſe illud quo eſt, id eſt eſſentiam. Hæc illi ita exponentes, ſua commenta ſimplicibus, & incautis vera videri faciunt. Nos autem aliter fore iſta intelligenda dicimus. Dicens enim: „ Eo quod Deus eſt, ſubſtantia eſt; ſed quo Pater eſt, ſub-

(1) *Al.* nec eam determinent. (2) *Al.* vivus a vivo. (3) *Nicolai hic, & deinceps:* Eo igitur quo.

„ ſtantia non eſt: " hoc intelligi voluit, quia eſsentia Deus eſt, & Deitate ſubſtantia eſt. Eo enim ſubſtantia eſt quo Deus eſt, & e converſo; cuius ea eſt Deitas quæ eſt ſubſtantia, & ſubſtantia quæ Deitas: ſed quod Pater eſt, non eſt ſubſtantiæ; ideſt, non quo Pater eſt, eo ſubſtantia eſt: quia proprietate generationis Pater eſt, qua ſubſtantia non eſt. Ipſam tamen proprietatem ſubſtantiam eſse non negavit. Ita etiam illud intelligendum eſt quod ait: „ Cum Pa- „ ter eſt, non illud eſt quo eſt; " ideſt, non illo Pater eſt, quod, vel quo ipſe eſt, ideſt eſsentia, ſed notione.

Aliis etiam verbis Auguſtini utuntur, ut aſſerant quod dicunt, ſcilicet proprietates perſonarum non eſſe Dei ſubſtantiam.

ITem illis verbis Auguſtini vehementer inſiſtunt ſuperius poſitis (diſt. XXVII. ex Lib. III. de Trinit. cap. III.) ſcilicet quod Verbum, ſecundum quod ſapientia eſt, & eſsentia, hoc eſt quod Pater; ſecundum quod Verbum, non hoc eſt quod Pater. Si, inquiunt, Verbum non eſt hoc quod Pater, ſecundum hoc quod eſt Verbum; id ergo quo Verbum eſt, non eſt illud quod Pater eſt. Proprietas ergo qua Verbum eſt, non eſt id quod Pater eſt. Non eſt igitur divina eſſentia. Ad quod dicimus, quia, licet ſecundum quod Verbum, non ſit hoc quod Pater eſt; ea tamen proprietas qua Verbum eſt, eſt id quod Pater, ideſt divina eſsentia, ſed non eſt hypoſtaſis Patris.

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam determinavit Magiſter de eſſentia, & perſonis, & proprietatibus, hic determinat comparationes eorum ad invicem: & dividitur in partes duas. In prima oſtendit qualiter proprietates comparentur ad eſſentiam, & perſonam; in ſecunda qualiter perſonæ ad eſſentiam comparentur, XXXIV. diſt. ibi, *Prædictis autem adiiciendum eſt*. Prima in duas. In prima oſtendit veritatem; in ſecunda excludit errorem, ibi, *Hoc autem aliqui negant*. Prima in duas. In prima movet quæſtionem; in ſecunda determinat eam, ibi, *Quod enim in perſonis ſint proprietates, nemo inficiari audet*. Et circa hoc tria facit. Primo oſtendit proprietates eſſe in perſonis, quod tamen in quæſtione poſitum non fuit; ſecundo oſtendit proprietates eſſe perſonas, ibi, *Superius quoque multis ſanctorum teſtimoniis aſtruximus, perſonas per proprietates diſtingui*; tertio oſtendit proprietates eſſe divinam eſſentiam, ibi, *Cumque de ſimplicitate Deitatis ſupra diſſereremus .... evidenter monſtravimus Deum hoc eſſe omnino quod in ſe habet*. Utrumque oſtendit dupliciter, ratione, & auctoritate. Et utraque ratio ſumitur ex divina ſimplicitate, quæ non compatitur nec ut quod eſt in Deo, ſit aliud ab ipſo; & ſic proprietas quæ eſt in perſona, non eſt aliud ab ea: nec quod habens ſit aliud ab habito; & ſic probat, quod eſſentia, vel Deus, non eſt aliud a proprietate quam habet.

Hoc autem aliqui negant. Hic excludit errorem, & circa hoc duo facit. Primo ponit falſam poſitionem; ſecundo ponit rationes poſitionis, & ſolvit eas, ibi, *Si enim, inquiunt, proprietates ſunt perſonæ, non eis perſonæ determinantur*. Et circa hoc duo facit. Primo inducit probationes quæ ſunt acceptæ per rationem; ſecundo inducit probationes acceptas ex auctoritatibus, ibi, *Veruntamen nondum deſiſtunt .... ſed opinionem ſuam etiam ſanctorum auctoritatibus munire conantur*. Circa primum tria facit: Primo inducit rationem, qua proprietates exiſtentes in perſonis probatur non eſſe perſonas; ſecundo inducit aliam rationem, qua probatur quod proprietas non eſt eſſentia, ibi, *Sed iterum addunt*; tertio ponit rationem, qua probatur proprietatem non eſſe in eſſentia, ibi, *Ceterum hæreticorum improbitas ...: nondum quieſcit*. Et hæc dividitur in tres. In prima ponit probationem illorum; ſecundo ponit rationem, ibi, *Quorum audaciæ reſiſtentes, atque ignorantiæ providentes, audebimus aliquid ſuper hoc loqui*; tertio inducit quæſtionem contra reſponſionem, & excludit eam, ibi, *Sed forte quæres, cum hæ proprietates non poſſint eſſe in perſonis quin determinent, quomodo in divina eſſentia eſſe poſſint ita ut non eam determinent*.

QUAE-

QUAESTIO I.

Hic quæruntur quinque.
Primo. Utrum proprietates ſint divina eſſentia.
Secundo. Utrum ſint ipſæ perſonæ.
Tertio. Utrum ſint in perſonis, & in eſſentia.
Quarto. Utrum de proprietatibus poſſint prædicari adiectiva eſſentialia, & perſonalia.
Quinto. Utrum de notionibus ſine peccato contrariæ opiniones eſſe poſſint.

ARTICULUS I.

Utrum relationes divinæ ſint eſſentia divina.

I. P. q. XXVIII. *art.* 2. *& de pot. q.* VIII. *art.* 2.

1. Ad primum igitur ſic proceditur. Videtur quod relationes ipſæ non ſint eſſentia divina. Aut enim quæ relative in Deo dicuntur, ſunt relativa ſecundum eſſe, aut tantum ſecundum dici. Sed non tantum ſecundum dici: quia ſic incideret hæreſis Sabellii, ut ſupra [diſt. XXXI. in expoſ. text.] in notula Hilarii habitum eſt. Ergo ſunt relativa ſecundum eſſe. Sed talium relationum, ſecundum Philoſophum (in Præd. cap. de *Ad aliquid.*) eſſe, eſt ad aliud ſe habere. Ergo cum eſſentiæ divinæ eſſe non ſit ad aliud ſe habere, ſed ſit eſſe abſolutum, videtur quod non ſit idem cum relatione quæ ſecundum eſſe ad aliud eſt.

2. Præterea. Quæcumque ſunt idem ſecundum rem, in quocumque eſt unum, & alterum, nec poteſt inſtantia fieri. Sed non in quocumque eſt eſſentia divina, eſt paternitas: quia eſſentia divina eſt in Filio, in quo paternitas non eſt. Ergo eſſentia divina non eſt idem quod paternitas; & eadem ratione nec idem quod alia proprietas.

3. Si dicas, quod eſt idem re, ſed differt ratione; contra. Aut iſta ratio eſt aliquid in re, aut nihil. Si nihil, cum non ſit diſtinctio niſi ſecundum relationes, tunc diſtinctio perſonarum non erit ſecundum rem, ſed ſecundum rationem tantum, vel intellectum. Si autem ſit aliquid in re, conſtat quod quidquid eſt realiter in Deo, Deus, vel eſſentia divina habet illud. Sed in Deo eſt idem habens, & quod habetur, ut in littera dicitur. Ergo eſſentia divina eſt ratio paternitatis, ſicut & ipſa res quæ eſt paternitas. Ergo non ſolum ſunt idem re, ſed etiam ratione, ſi re idem ponantur.

4. Item. Si ſunt idem re, ſed differunt ratione ſolum, ergo proprietas, vel relatio non addit ſupra eſſentiam niſi rationem quamdam. Sed ſimiliter relationes quæ dicuntur ex tempore, ponunt circa eſſentiam divinam aliquas habitudines ſecundum rationem. Ergo videtur quod non magis ſunt in Deo iſtæ relationes, quibus diſtinguuntur perſonæ, quam iſtæ quæ dicuntur de Deo ex tempore. Sed iſtæ ſunt tantum aſſiſtentes, & non inhærentes: alias non poſſent advenire ſine aliqua mutatione ipſius Dei. Ergo videtur quod iſtæ relationes quæ diſtinguunt perſonas, ſint etiam aſſiſtentes, & non eſſentia divina.

5. Item. Sicut eſt alia ratio paternitatis, & eſſentiæ; ita eſt alia ratio eſſentiæ, & bonitatis divinæ. Si ergo propter hoc dicit Auguſtinus [ſup. Pſal. LXVIII.] quod Deus alio eſt Pater alio Deus; eadem ratione deberet dicere, quod alio eſt Deus, alio bonus. Hoc autem non dicit, immo contrarium aſſerit. Ergo videtur quod cum dicit, quod alio eſt Pater, alio eſt Deus, non intendat diſtinguere ſecundum rationem tantum, ſed etiam ſecundum rem: & ita videtur quod paternitas, qua Pater eſt, non ſit eſſentia divina, qua Deus eſt.

Contra. Nihil eſt adorandum adoratione latriæ niſi Deus. Sed proprietates perſonarum ſunt adorandæ, ut cantatur (*a*) in præfatione: *Ut in perſonis proprietas, & in eſſentia unitas, & in maieſtate adoretur æqualitas*. Ergo videtur quod etiam ipſæ proprietates ſunt aliquid in re, aut nihil. Si nihil, cum perſonæ non diſtinguantur niſi proprietatibus, tunc perſonæ non diſtinguuntur ad invicem ſecundum rem, quod eſt hæreſis Sabellii. Si autem ſunt aliquid in re, illud aliquid quod ſunt, aut eſt divina eſſentia, aut aliquid aliud. Si aliquid aliud, illud eſt in perſona in qua eſt proprietas. Sed in perſona etiam eſt eſſentia. Ergo in perſona eſt aliud & aliud. Ergo eſt compoſita. Sed nullum compoſitum eſt Deus, ut ſupra probatum eſt (diſt. VIII. quæſt. IV. art. I.) Ergo perſona divina non eſt Deus; & ita Pater non eſt Deus, nec Filius eſt Deus: quod excedit etiam errorem Arii. Ergo oportet quod proprietates ſint eſſentia divina.

SO-

(a) *Vide notam initio textus affixam.*

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ſimpliciter confitendum eſt proprietates eſſe divinam eſſentiam. Error enim iſte, qui in littera tangitur, dicitur Porretani fuiſſe, quem poſtmodum in Rhemenſi Concilio retractavit. Cum enim, ut ſupra dictum eſt (diſtinct. VIII. quæſt. IV. art. 3.) in relatione ſint duo, ſcilicet relationis reſpectus, quo ad alterum refertur, in quo conſiſtit relationis ratio; & iterum ipſum eſſe relationis, quod habet, ſecundum quod in aliqua re fundatur, vel quantitate, vel eſſentia, vel aliquo huiuſmodi: conſideraverat relationes divinas ſecundum reſpectum in quo relationis ratio conſiſtit, ex quo non habet quod aliquam rem inhærentem importet. Unde etiam inveniuntur aliquæ relationes nihil realiter in re ponentes, ut ſupra (ibidem) dictum eſt: & propter hoc dixit eas aſſiſtentes, vel exterius affixas. Illæ enim proprie relationes dicuntur exterius affixæ, & aſſiſtentes, quæ cum proprie non habeant fundamentum in re, tantummodo ex habitudine alterius ad rem de qua dicuntur, adveniunt; ſicut dextrum in columna, quod dicitur de ipſa per hoc quod homo eam ad ſiniſtram habet; & huiuſmodi etiam ſunt relationes quibus Deus ad creaturas refertur. Sed relationes diſtinguentes perſonas non poſſunt eſſe huiuſmodi, cum fundentur ſuper aliquid quod vere in re eſt, ſcilicet in communicatione naturæ; & ideo ſunt reales relationes habentes eſſe fundatum in natura rei. Sed hæc eſt natura divinæ ſimplicitatis, ut in ipſa non niſi unum eſſe poſſit eſſe, nec in ea differat eſſe, & quod eſt, & quo eſt. Iſtud ergo eſſe paternitatis non poteſt eſſe aliud eſſe quam eſſe eſſentiæ: & cum eſſe eſſentiæ ſit ipſa eſſentia, & eſſe paternitatis ſit ipſa paternitas; relinquitur de neceſſitate quod ipſa paternitas ſecundum rem eſt ipſa eſſentia: unde non facit compoſitionem cum ea. Sed quia manet ibi verus reſpectus pertinens ad naturam, relationes quæ non pertinent ad rationem eſſentiæ, ex illo reſpectu ratio poteſt diſtinguere, quamvis eſſentia non diſtinguatur, de cuius intellectu non eſt iſte reſpectus oppoſitionem habens, & per conſequens diſtinctionem cauſans.

Et ita dicendum, quod proprietates, & eſſentia ſunt idem re, ſed differunt ratione. In aliis autem realibus relationibus in creaturis exiſtentibus eſt aliud eſſe relationis, & ſubſtantiæ quæ refertur; & ideo dicuntur ineſſe; & ſecundum quod inſunt, compoſitionem faciunt accidentis ad ſubiectum: quod non convenit in divinis relationibus, ut dictum eſt (diſt. XXVI. quæſt. II. art. I.)

Ad primum igitur dicendum, quod relationes iſtæ non ſunt tantum ſecundum dici ad aliquid, ſed etiam ſecundum eſſe. Sed ſciendum, quod eſſe dicitur dupliciter. Uno modo dicitur eſſe ipſa quidditas, vel natura rei, ſicut dicitur, quod diffinitio eſt oratio ſignificans quid eſt eſſe: diffinitio enim quidditatem rei ſignificat. Alio modo dicitur eſſe ipſe actus eſſentiæ, ſicut vivere, quod eſt eſſe viventibus, eſt animæ actus: non actus ſecundus, qui eſt operatio, ſed actus primus. Tertio modo dicitur eſſe quod ſignificat veritatem compoſitionis in propoſitionibus, ſecundum quod *eſt* dicitur copula: & ſecundum hoc eſt in intellectu componente, & dividente quantum ad ſui complementum; ſed fundatur in eſſe rei, quod eſt actus eſſentiæ, ſicut ſupra de veritate dictum eſt (diſt. XIX. quæſt. V. art. I.) Dico igitur, quod cum dicitur, *Ad aliquid ſunt, quorum eſſe eſt aliud ſe habere*, intelligitur de eſſe quod eſt quidditas rei, quæ diffinitione ſignificatur: quia ipſa natura relationis per quam conſtituitur in tali genere, eſt ad aliud referri, & non intelligitur de eſſe quod eſt actus eſſentiæ: hoc enim eſſe habet relatio ex his quæ cauſant ipſam in ſubiecto ſecundum quod eſſe non refertur ad aliud, ſed ad ſubiectum, ſicut & quodlibet accidens. Et ſic dico, quod non oportet quod eſſe eſſentiæ divinæ ſit ad aliud ſe habere: quia illud eſſe in quo paternitas, & eſſentia uniuntur, ſignificatur ut eſſe quod eſt actus eſſentiæ; non autem uniuntur in eſſe quod ſignificat diffinitio rei: quia alia eſt ratio paternitatis, qua ad aliud refertur, & alia ratio eſſentiæ.

Ad ſecundum dicendum, quod ſi aliqua duo ſint idem, ſecundum id quod idem ſunt, in quocumque eſt unum, & alterum. Paternitas autem, & eſſentia divina ſunt idem ſecundum eſſe; & ideo ſicut in Filio eſt eſſe eſſentiæ, ita & in Filio eſt eſſe paternitatis, quia in divinis non eſt niſi unum eſſe. Sed paternitas habet aliquid in quo non unitur cum eſſentia, ſcilicet rationem paternitatis, quæ eſt alia a ratione eſſentiæ: unde ſecundum illam rationem reſpectus poteſt eſſe in Patre, & non in Filio, ſcilicet diſtinguere Patrem a Filio: unde

in

in proceſſu incidit fallacia accidentis. Neque oportet in his aliquid ſimile inquiri: quia in nulla re creata invenitur aliquid ſimile divinæ ſimplicitati, ut habens ſit id quo habetur: omnia enim ſimilia quæ poſſent induci vel de punctis, vel de differentiis exiſtentibus in genere, plus habent de diſſimilitudine quam de ſimilitudine; & ideo magis abducunt a veritate quam in verum intellectum inducant. Sicut enim dicit Boetius Lib. de Trin. (I. cap. II.) in his quæ ſine materia ſunt, oportet non ad imaginationem deduci: quia hoc plurimum officit in divinis.

Ad tertium dicendum, quod illa reſponſio bona eſt. Sciendum eſt autem, quod ratio ſumitur dupliciter. Quandoque enim ratio dicitur id quod eſt in ratiocinante, ſcilicet ipſe actus rationis, vel potentia, quæ eſt ratio. Quandoque (*a*) autem ratio eſt nomen intentionis, ſive ſecundum quod ſignificat diffinitionem rei, prout ratio eſt diffinitio, ſive prout ratio dicitur argumentatio. Dico igitur, quod cum dicitur, quod eſt alia ratio paternitatis, & eſſentiæ in divinis, non accipitur ratio ſecundum quod eſt in ratiocinante tantum, ſed ſecundum quod eſt nomen intentionis, & ſignificat diffinitionem rei: quamvis enim in divinis non poſſit eſſe diffinitio, nec genus, nec differentia, nec compoſitio; tamen ſi intelligatur ibi aliquid diffinitio, alia erit diffinitio paternitatis, & alia diffinitio eſſentiæ. In omnibus autem intentionibus hoc communiter verum eſt, quod intentiones ipſæ non ſunt in rebus, ſed in anima tantum; ſed habent aliquid in re reſpondens, ſcilicet naturam, cui intellectus huiuſmodi intentiones attribuit; ſicut intentio generis non eſt in aſino, ſed natura animalis, cui per intellectum hæc intentio attribuitur: & ita etiam ipſa ratio quam dicimus aliam & aliam in divinis, non eſt in re; ſed eſt in re aliquid reſpondens ei in quo fundatur, ſcilicet veritas illius rei cui talis intentio attribuitur: eſt enim in Deo unde poſſunt rationes diverſæ ibi convenire: & ideo non ſequitur quod Deus ſit rationes illæ, ſed quod ſit tantum habens eas: hoc enim quod dicitur, quod in Deo eſt idem habens, & quod habetur, intelligitur de illis quæ habentur per modum rerum, non autem de illis quæ habentur per modum intentionum; ſicut non poſſumus dicere, quod Deus ſit nomen, quamvis nomen habeat; ſed quod Deus eſt bonitas, quia bonitatem habet; ſimiliter etiam paternitas, quia paternitatem habet: ſed non ſequitur quod ſit [*b*] relatio, quamvis relationem habeat.

Ad quartum dicendum, quod illæ rationes relationum quæ dicuntur de Deo ex tempore, non habent aliquod eſſe in re divina in qua fundentur, ſicut habent iſtæ relationes perſonarum; & ideo non eſt ſimile de utriſque.

Ad quintum dicendum, quod ſcientia non dividitur contra ſubſtantiam niſi ex genere ſuo, prout eſt qualitas: unde dicitur, quod hæc eſt immediata: *Nulla qualitas eſt ſubſtantia*: ſed hæc eſt mediata: *Nulla ſcientia eſt ſubſtantia*: & ſic eſt in omnibus aliis generibus. Sed, ſicut ſupra [dist. VIII. quæſt. IV. art. 3.] dictum eſt, nulla ratio communis alicuius prædicamenti manet in divinis niſi relationis: & ideo id quod dicitur ad aliquid in divinis, habet aliam rationem a ratione ſubſtantiæ, & alium modum prædicandi condiviſum contra ſubſtantiam; ſed ſcientia, & bonitas, & huiuſmodi, quæ ſunt in aliis generibus, & dicuntur de Deo, non habent rationem communis generis per quam dividuntur contra ſubſtantiam; immo loco illius rationis communis qualitatis, vel quantitatis, venit ibi ratio ſubſtantiæ: unde dicitur alia ratio eſſe ſcientiæ, & alia ſubſtantiæ in divinis: non quia quaſi ſit condiviſa contra rationem ſubſtantiæ; ſed ſicut ratio ſpeciei eſt alia a ratione generis, inquantum addit rationem differentiæ ſupra rationem generis: unde ita in divinis eſt alia ratio ſcientiæ, & ſubſtantiæ, ſicut in creaturis eſt alia ratio ſcientiæ, & qualitatis, quod non eſt ſimpliciter aliud: & ideo ſicut in creaturis dicitur, quod eodem eſt qualis, & ſciens; ita in divinis dicitur, quod eodem eſt ſubſtantia, & ſciens: non tamen quod eodem ſit ſubſtantia, & Pater; cum relatio quæ per ſe ſubſtantiæ condividitur, ſecundum rationem generis, & modum ſignificandi in divinis ſalvetur.

ARTICULUS II.

Utrum proprietates ſint perſonæ.

I. P. q. XL. *art.* I.

I. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod proprietates non ſint perſonæ. Quæcumque enim ſunt idem re, multiplicato

(a) *Al.* enim. *Nicolai:* Quæcumque autem. (b) *Al.* ratio, & rationem.

cato uno, multiplicatur reliquum. Si igitur proprietates ſunt perſonæ, ergo quot ſunt proprietates, tot ſunt perſonæ. Sed proprietates ſunt quinque, ut ſupra (diſt. xxiii. quæſt. 1. art. 3.) dictum eſt. Ergo & perſonæ, quod falſum eſt.

2. Præterea. Deus dicitur trinus propter trinitatem perſonarum. Si igitur proprietates, vel notiones ſunt perſonæ, videtur etiam quod quinus dici debeat propter quinarium notionum; & eadem ratione Pater trinus, & Filius binus.

3. Item. Secundum Auguſtinum (Lib. V. de Trin. cap. iv. & v. & Lib. XV. cap. iii.) omne quod ad aliquid refertur, eſt aliquid, excepto hoc quod ad alterum dicitur; ſicut denarius eſt aliquid, excepto hoc quod pretium dicitur. Sed Pater refertur ad alium, quia ad Filium. Ergo præter relationem eſt ibi aliquid invenire quod relationi ſubſtat. Hoc autem eſt hypoſtaſis, vel perſona. Ergo videtur quod proprietates non ſunt perſonæ.

4. Præterea]. Nihil videtur eſſe diſtinctivum ſui ipſius. Sed proprietates diſtinguunt perſonas, ut dicit Damaſcenus [Lib. I. Fid. orth. cap. xi.] Ergo proprietates non ſunt perſonæ.

5. Item. Omne concretum addit aliquid ſuper abſtractum, ſicut album ſuper albedinem. Sed perſonæ divinæ ſignificant concretive, ut Pater, & Filius; proprietates autem ſignificant in abſtracto. Ergo proprietates non ſunt perſonæ.

Contra. Sicut dicit Hilarius (VII. de Trin. circa medium) nec quidquam eſt Filius niſi Filius. Sed Filius ſignificat relationem. Ergo videtur quod totum hoc quod eſt Filius, ſit relatio filiationis; & ſic eſſentia eius, & hypoſtaſis erit relatio.

Præterea. Omnis forma eſt principium eius cuius eſt forma quantum ad aliquod ſui eſſe. Si igitur paternitas, qua formaliter Pater eſt Pater, ſit aliud ab ipſo Patre, erit aliquid principium Patris, & prius eo, quod eſt inconveniens. Ergo paternitas non eſt aliud a Patre, & eadem ratione nec aliqua proprietas aliud a perſona.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod circa hoc ſunt tres opiniones.

Porretani enim dixerunt, quod proprietates ſunt in perſonis ut aſſiſtentes, & non ſunt ipſæ perſonæ. Sed hoc non poteſt eſſe: quia aut proprietas aliquid eſt in re; & ſic ſi non eſt perſona in qua eſt, oportet ibi eſſe compoſitionem: aut nihil eſt in re; & ſic non erit diſtinctio perſonarum ſecundum rem.

Et ideo alii dicunt, ſicut dixit Præpoſitivus, quod proprietates ſunt ipſæ perſonæ ſecundum rem, nec diſtinguuntur a perſonis etiam ſecundum rationem, nec aliquo modo. Unde dixit, in divinis tantum eſſe eſſentiam, & perſonas; & proprietates negavit. Sed cum dicitur paternitas, ſumitur abſtractum pro concreto; ſicut dicimus: Rogo benignitatem tuam, ideſt te benignum: & ſic etiam proprietates adorari dicuntur. Et dicebat, quod perſonæ cum ſint ſimpliciſſimæ, ſe ipſis diſtinguuntur. Sed hoc etiam non poteſt ſtare propter duo. Primo quia invenimus in una perſona plures proprietates, & relationes, ſecundum quod ad aliam & ad aliam perſonam refertur. Secundo quia aliquid attribuitur proprietati quod non attribuitur perſonæ, ſicut diſtinguere, perſonæ autem diſtingui: & ideo oportet quod differant ſecundum modum ſignificandi proprietates a perſona. Nec modus ſignificandi diverſus veritatem haberet, ſed vanitatem, niſi eſſet alia ratio proprietatis, & perſonæ, cui reſpondet aliquid in re, ut dictum eſt (hac diſt. quæſt. 1. art. 1.)

Et ideo dicimus, quod proprietates, & perſonæ ſunt idem re, ſed differunt ratione, ſicut & de proprietatibus, & de eſſentia dictum eſt. Sed in hoc differt, quod ratio proprietatis, & eſſentiæ differt ſicut ratio diverſorum generum, ut dictum eſt; ſed ratio proprietatis, & perſonæ differt ſicut ratio abſtracti, & concreti in eodem genere acceptorum. In concreto autem eſt duo conſiderare in rebus creatis, ſcilicet compoſitionem, & perfectionem: quia quod ſignificatur concretive, ſignificatur ut per ſe exiſtens, ut homo, vel album. Similiter de ratione abſtracti duo ſunt, ſcilicet ſimplicitas, & imperfectio: quia quod ſignificatur in abſtracto, ſignificatur per modum formæ, cuius non eſt operari, vel ſubſiſtere in ſe, ſed in alio. Unde patet quod ſicut etiam eſt in aliis quæ de Deo dicuntur, neutra ratio ſecundum totum divinis competit: ex quo probatur Lib. de Cauſis (propoſ. vi.) quod nihil proprie de Deo dicitur: quia nec abſtractum propter imperfectionem, nec concretum propter compoſitionem. Sed quantum ad aliquid utrumque vere dicitur: quia & concretum propter perfectionem, & abſtractum propter ſimplicitatem.

Ad primum igitur dicendum, quod pro-

prie-

Digitized by Google

prietates ſunt idem re cum perſonis quantum ad eſſe; ſed ſecundum eſſe perſonæ non diſtinguuntur: unde non ſequitur quod ſecundum multitudinem proprietatum ſit multitudo perſonarum: quia diſtinctio perſonarum non eſt niſi ſecundum oppoſitionem relativam: unde ſecundum quod poteſt variari oppoſitio relativa in proprietatibus, ſequitur diſtinctio in perſonis: & hoc, ſi diligenter conſideretur, non poteſt venire ad maiorem numerum quam ternarium; & ideo relationes oppoſitæ ſunt perſonæ, & ſunt duæ perſonæ, ſicut duæ relationes; ſed relationes quæ ſunt in eadem perſona non oppoſitæ, ſunt quidem duæ relationes, vel proprietates, ſed non duæ perſonæ, immo una perſona.

Ad ſecundum dicendum, quod relationes ſignantur per modum formarum, vel qualitatum in divinis. Numerus autem proprietatum, vel formarum non ponit ſimpliciter numerum in rebus ipſis; ſed numerus ſuppoſitorum; ſicut Sortes non dicitur trinus propter hoc quod tres proprietates habeat: & ita etiam Pater non dicitur trinus propter tres notiones; ſed Deus dicitur trinus propter tres perſonas, vel tria ſuppoſita.

Ad tertium dicendum, quod dictum Auguſtini [ubi ſup.] veritatem habet in divinis, & in creaturis; ſed diverſimode: quia illud quod in creaturis ad aliquid dicitur, ſubſtat relationi, ſicut ſubiectum accidenti; & ideo eſt aliud & aliud: ſed illud quod in divinis ad aliquid dicitur, eſt ipſa relatio: quia in Deo non eſt aliud ſecundum rem, ſed ſecundum rationem eſſentia, & habens eſſentiam, quod eſt perſona, & ipſa proprietas diſtinguens perſonam.

Ad quartum dicendum, quod proprietas ſignificatur per modum formæ, & formæ eſt diſtinguere: ideo proprietates perſonas diſtinguunt; & hoc eſt quantum ad modum ſignificandi, qui fundatur in vera ratione proprietatis. Ideo ex hoc non poteſt concludi aliqua diverſitas ſecundum rem.

Ad quintum dicendum, quod in divinis abſtractum, & concretum non differunt ſecundum rem, ſed ſecundum rationem, ut dictum eſt (in corp. art.) Unde ita differt proprietas a perſona, ſicut Deitas a Deo, quod eſt ſecundum rationem tantum.

ARTICULUS III.

Utrum proprietates ſint in perſonis, & in eſſentia.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod proprietates non ſunt in eſſentia, nec in perſonis. Quæcumque enim ſunt idem ſecundum rem, unum eorum non poteſt eſſe in altero: quia propoſitiones ſunt tranſitivæ: unde, ſecundum Philoſophum IV. Phyſ. [tex. XXVI.] nihil eſt in ſeipſo, niſi per accidens. Sed proprietates ſunt idem re cum eſſentia, & perſonis. Ergo non ſunt in eſſentia, vel in perſonis.

2. Præterea. Omne illud in quo eſt relatio, refertur; & omne quod refertur, in divinis relatione diſtinguitur. Cum igitur eſſentia non diſtinguatur, videtur quod in eſſentia non ſit relatio.

3. Item. Cum relationes ſint conſequentes motum, vel mutationem aliquam, in quo non poteſt eſſe motus, vel mutatio, nec relatio eſſe poterit. Sed in divinis nullus poteſt eſſe motus, vel mutatio. Ergo nec relationes, ſive in eſſentia, ſeu in divinis perſonis.

4. Præterea. Omne quod eſt in aliquo, ſecundum aliquem modum in illo eſt. Sed nullus modorum, quo aliquid in aliquo a Philoſopho IV. Phyſic. [text. XXIII.] ineſſe dicitur, poteſt convenire ad hoc quod proprietates in perſonis ſint. Ergo videtur quod nec proprietates ſint in eſſentia, nec in perſonis.

Contra. In præfatione [ut ſupra] *In perſonis adoretur proprietas.*

Præterea. Quod denominatur ab aliqua forma, oportet quod habeat illam in ſe. Sed perſonæ denominantur a proprietatibus: dicitur enim a paternitate Pater. Ergo videtur quod proprietates ſint in perſonis.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod proprietates ſunt in eſſentia, & in perſonis; ſed diverſimode: quia in eſſentia ſunt per identitatem rei, & non ſicut in ſuppoſito; ſed in perſonis ſunt ſicut in ſuppoſito; ſed diverſimode, ſecundum quod aliquid dicitur ſuppoſitum alicuius dupliciter: vel naturæ per quam conſtituitur, ſicut humanitas eſt in Sorte, & hoc modo proprietates perſonales ſunt in perſonis: vel ſicut illud quod advenit poſt eſſe conſtitutum, ſicut albedo eſt in Sorte: & ita ſecundum intellectum pro-

Digitized by Google

prietates non perſonales, ut innaſcibilitas, & communis ſpiratio, ſunt in perſonis; non tamen ita quod ſuppoſitum ſit aliquid aliud ab eo quod ineſt ſecundum rem, ſed ſecundum rationem tantum concreti, & abſtracti, ut dictum eſt (art. præced.)

Et per hoc patet reſponſio ad primum: quia ex hoc quod ratione diſtinguuntur, & re idem ſunt proprietates cum eſſentia, & perſonis, unum in altero dicitur eſſe.

Ad ſecundum dicendum, quod in quocumque eſt relatio, ſicut in ſuppoſito, illud refertur; ſicut in quocumque eſt albedo, ſicut in ſuppoſito, illud eſt album. In natura autem divina, vel eſſentia divina, non eſt proprietas relativa ſicut in ſuppoſito, immo per omnimodam rei identitatem: unde (*a*) relatio non poteſt prædicari concretive de eſſentia, ut dicatur, Eſſentia refertur; ſed prædicatione deſignante identitatem, ut dicatur, Eſſentia eſt relatio: & ideo non oportet quod eſſentia diſtinguatur: ſicut etiam in creaturis paternitas eſt in Sorte ſicut in ſuppoſito: unde Sortes pater dicitur: non autem humanitas eius pater dicitur, (*b*) etiam qua poſſet dici paternitas eſſe, non quidem ſecundum identitatem rei, ſicut eſt in divinis, ſed ſecundum convenientiam in uno ſuppoſito, quod eſt Sortes, in quo eſt humanitas, & paternitas.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod relatio conſequitur motum, accidit relationi inquantum non eſt æterna: unde ſi aliquæ relationes æternæ ſunt, non conſequuntur motum aliquem; ſicut ſi ponatur mundus æternus, erit deſignare in cælo aliquod corpus æquale alteri, vel duplum, vel ſecundum aliam proportionem: & tamen iſtæ relationes non conſequuntur motum aliquem, vel mutationem, quia in cælo non eſt motus ad quantitatem: & ſimiliter cum relationes quibus perſonæ diſtinguuntur, ſint ab æterno, non oportet quod motum aliquem conſequantur; ſed loco motus aliquo modo conſequuntur communicationem, & acceptionem naturæ divinæ.

Ad quartum dicendum, quod ſecundum Hilarium [I. de Trin. poſt med.] comparatio terrenorum ad divina nulla eſt: unde nullus illorum modorum quem Philoſophus enumerat, ſufficit ad explicandum quomodo in divinis aliquid in aliquo eſſe dicatur; & præcipue modus ille quo proprietates in eſſentia eſſe dicuntur: quia nón invenitur in creaturis aliqua diverſorum generum in identitatem rei convenire, ſicut relatio, & ſubſtantia in divinis conveniunt, ratione cuius unum in altero eſſe dicitur, ſcilicet paternitas in eſſentia, ſicut in præexiſtente ſecundum intellectum. Sed modus ille quo proprietates non perſonales ſunt in perſonis, habet aliquid ſimile illi modo quo forma eſt in materia, ſcilicet forma accidentalis in ſubiecto; & modus ille quo proprietates perſonales ſunt in perſonis, habet aliquid ſimile cum illo modo quo differentiæ ſunt in ſpecie, vel natura communis in inferiori; quamvis in his omnibus maior diſſimilitudo quam ſimilitudo inveniatur.

ARTICULUS IV.

Utrum eſſentialia adiectiva prædicentur de proprietatibus.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod eſſentialia adiectiva de proprietatibus prædicentur. Quæcumque enim ſunt idem ſecundum rem, quidquid de uno dicitur, & de altero videtur dici: alias affirmatio, & negatio de eodem verificaretur: quia de quo non dicitur affirmatio, dicitur negatio. Sed proprietates ſunt ipſe Deus, ut probatum eſt (art. 2.) Ergo eſſentialia adiectiva, quæ de divina eſſentia prædicantur, etiam de proprietatibus prædicari debent.

2. Præterea. De ſimilibus idem eſt iudicium. Sed quædam adiectiva eſſentialia de proprietatibus prædicantur, ut immenſus, increatus &c. Ergo videtur quod etiam omnia alia.

3. Item. Videtur quod etiam adiectiva notionalia, ſeu perſonalia, de proprietatibus prædicentur: quia maior eſt convenientia perſonalium adiectivorum cum proprietatibus quam eſſentialium. Sed quædam eſſentialia prædicantur de proprietatibus, ut dictum eſt [diſt. XXII. quæſt. II. art. I.] Ergo multo magis omnia perſonalia, ut dicatur: Paternitas eſt generans, vel innaſcibilis: & ſic de aliis.

4. Præterea. Secundum Boetium, nulla propoſitio verior illa eſt in qua idem de ſe prædicatur. Sed omnes dicunt, quod in Patre idem eſt paternitas, & generare. Ergo poteſt vere dici, quod paternitas generet.

Con-

(a) [*Al.* religio. (b) *Forte* etiamſi poſſet &c.

Digitized by Google

Contra. Sicut proprietas eſt idem re cum perſonis, ita etiam & eſſentia; quamvis utrumque ratione differat. Sed ratione huius identitatis non ſequitur quod notionalia adiectiva prædicentur de eſſentia propter diverſum modum ſignificandi, qui cauſat diverſitatem ſuppoſitionis: non enim dicitur, quod eſſentia ſit genita. Ergo videtur quod eadem ratione non debeat dici, quod filiatio ſit genita.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (art. 2.) proprietas, perſona, & eſſentia ſecundum rem non differunt, ſed ſecundum rationem tantum, & diverſum modum ſignificandi: unde diſtinguendum eſt in adiectivis. Quia omnia illa quæ prædicant conditionem rei abſolute, prædicantur communiter de proprietate, perſona, & eſſentia, & huiuſmodi; præcipue ſi ſunt adiectiva negativa, ut increatus, & huiuſmodi. Quæcumque vero exprimunt modum ſignificandi, in quo iſta tria diſtinguuntur, non prædicantur de eis communiter. Tamen in his etiam eſt diverſitas. Quædam enim ſunt quæ important illum modum ſignificandi in principali ſignificato; ſicut hoc nomen *commune* importat ſignificando modum eſſentiæ, & ſimiliter hoc nomen *distinctum* modum perſonæ, & hoc nomen *diſtinguens* modum proprietatis: & ideo ſi iſtorum prædicatio permutetur, ut dicatur eſſentia diſtincta, vel proprietas communis, vel aliquid huiuſmodi; erit falſa propoſitio, & non ſolum impropria. Quædam autem important illum modum non ſignificando ipſum, ſed dant eum intelligere ex ſuo modo ſignificandi; ſicut illa quæ ſignificant per modum actus, quia actus ſunt ſuppoſitorum. Unde talia non proprie poſſunt attribui niſi perſonis, quæ ſunt ſuppoſita divinæ naturæ; non autem proprietati, vel eſſentiæ, quæ ſignificantur per modum formæ. Unde non proprie dicitur, quod paternitas generat, neque quod paternitas creat: & ſimiliter etiam illa quæ ſignificant concretive; dant intelligere modum perſonarum. Unde & hæc non eſt propria: *Paternitas eſt ſapiens*, vel huiuſmodi: & ſimiliter nec hæc: *Paternitas eſt Pater*, ſi ly *Pater* adiective ſumatur: vel: *Paternitas eſt innaſcibilis*.

Ad primum igitur dicendum, quod quamvis ſint idem ſecundum rem, tamen ſecundum rationem differunt; & ideo poteſt aliquid de uno dici quod de altero proprie non dicitur.

Ad ſecundum dicendum, quod illa adiectiva negativa non dant intelligere aliquem modum determinatum, qui pertineat proprie ad eſſentiam, vel perſonam; ſed dicunt conditiones, quæ poſſunt conſequi quidem utrumque quantum ad modum ſignificandi.

Ad tertium dicendum, quod adiectiva perſonalia non magis conveniunt cum proprietatibus quam eſſentialia, quantum ad modum ſignificandi per nomen, quamvis [a] magis conveniant quantum ad rationem generis: quia adiectiva perſonalia, & proprietates ſignificant ad aliquid; & ideo eadem ratione non poſſunt de proprietatibus prædicari qua nec eſſentialia. Tamen de ipſa eſſentia divina magis proprie prædicantur eſſentialia adiectiva, quam perſonalia de proprietatibus: quia proprietas ſignificatur ut ratio quædam perſonæ: unde quantum ad modum ſignificandi magis elongatur a perfectione ſuppoſiti quam eſſentia, quæ dicit totum eſſe ſuppoſiti, licet alio modo ſignificatum. Sed tamen perſonalia adiectiva de eſſentia omnino prædicari non poſſunt, propter diſtinctionem quam ſignificant, quæ eſt oppoſita modo eſſentiæ.

Ad quartum dicendum, quod *generare* ſignificat idem cum paternitate in re, ſed differt in modo ſignificandi: quia *generare* ſignificat ut egrediens a ſuppoſito: & quia paternitas non ſignificatur ut ſuppoſitum, non poteſt *generare* de ea prædicari.

ARTICULUS V.

Utrum contrariæ opiniones de notionibus poſſint eſſe ſine peccato.

I. P. q. XXXII. *art.* 4.

1. AD quintum ſic proceditur. Videtur quod contrariæ opiniones de notionibus non poſſint eſſe ſine peccato. Sicut enim dicit Auguſtinus (Lib. I. de Trinit. cap. III.) nec perículoſius alicubi erratur quam in materia Trinitatis. Sed contrariæ opiniones de notionibus non poſſunt eſſe ſine errore alicuius. Ergo cum iſte error ſit circa materiam Trinitatis, videtur quod ſit periculoſiſſimus.

2. Præterea. Duorum contradictoriorum oportet alterum eſſe falſum. Sed quidam dicunt

(a) *Al. deeſt magis:*

cunt non eſſe proprietates, & quidam eſſe infinitas, & quidam quinque, & quidam eſſentiam, & quidam non: quæ contradictorie opponuntur. Ergo videtur quod ex altera parte interveniat mendacium. Sed ſecundum Auguſtinum (Lib. de Mendacio cap. xxi.) omnium mendaciorum graviſſimum eſt quod eſt circa divina. Ergo videtur quod iſta contrarietas ſine peccato non poſſit eſſe.

3. Si dicas, quod excuſantur propter hoc quod de notionibus nihil in ſacra Scriptura habetur, & ita licuit unicuique opinari quod voluit; contra. Aut enim ſacra Scriptura dicitur canon Bibliæ, aut dicta ſanctorum patrum. Si canon Bibliæ, ſicut nec de notionibus, ita etiam nec de perſonis ibi fit mentio. Ergo per eamdem rationem liceret negare perſonas, vel diverſificari circa numerum perſonarum: quod tamen hæreticum judicaretur. Si dicta ſanctorum patrum, contra expreſſe inveniuntur facere mentionem de proprietatibus, ſicut patet in multis auctoritatibus dictis. Ergo videtur quod omnino excuſari non poſſint.

Contra. Omne peccatum vel eſt fidei, vel morum. Sed circa iſtam contrarietatem non incidit peccatum morum, quia hoc peccatum eſt circa actiones; nec etiam peccatum fidei, quia nullus articulus fidei negatur. Ergo videtur quod ſit ſine peccato.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod contrarie opinari de aliquo, poteſt eſſe dupliciter: vel quod pertineat ad religionem fidei, vel quod non pertineat. Et ſi quidem ſit de non pertinentibus ad fidem, quibus poſitis, vel remotis, nihil inconveniens fidei ſequatur, nullum peccatum eſt, niſi forte per accidens, ſcilicet præſumptionis in eo qui nimis aſſerit quod dubium eſt, vel mendacii, vel inanis gloriæ, vel multorum aliorum: quia cauſæ per accidens ſunt infinitæ ſecundum Philoſophum II. Phyſic. (text. xxiii. & II. Metaph. text. vi.) Si autem eſt contradictio de his quæ ad fidem pertinent, hoc poteſt eſſe dupliciter. Vel quia eſt de illis quæ expreſſe in articulis fidei continentur, quos ſcire omnes tenentur; & circa talia contradictio non eſt ſine peccato in altero, vel erroris ſimplicis, vel hæreſis, ſi pertinacia adiungatur. Vel eſt de illis ad quæ conſequitur aliquid inconveniens, & contrarium fidei; licet in fide expreſſum non ſit, nec determinatum: & tunc ante pertractationem per quam ſcitur quod aliquid inconveniens fidei ſequitur, poteſt utrumque ſine peccato opinari, & maxime ſi pertinacia non adiungatur. Sed pertractata veritate, & viſo quid ſequitur, idem judicium eſt de his, & de illis quæ determinata ſunt in fide, quia ad unum ſequitur alterum: ſicut ſi aliquis ſimplex, & Scripturas ignorans, crederet Iacob patrem Iſaac fuiſſe (ad quod ſequitur Scripturam eſſe falſam, quod eſt expreſſe contra fidem) antequam ſequi oſtenderetur ſibi, poſſet eius opinio ſine peccato eſſe; ſed oſtenſo quod ſequitur Scripturam eſſe falſam, ſi adhuc in opinione pertinaciter perſiſteret, hæreticus iudicandus eſſet. Ita eſt etiam de notionibus de quibus nihil eſt expreſſe in fide determinatum. Tamen ex errore circa notiones ſequitur error circa perſonas, & circa fidem: ſicut ſi ponantur relationes eſſe aſſiſtentes tantum, ſequitur vel compoſitio in Deo, vel diſtinctio, non ſecundum rem, ſed ſecundum rationem: quod eſt Sabellianæ impietatis: & ideo Porretanus, qui primo hoc poſuerat, poſt, viſo quod hinc ſequitur, retractavit. Similiter etiam qui proprietates negant, non omnino ponunt eas non eſſe; immo implicite ponunt eas in perſonis, & eas eſſe perſonas. Sed ſi omnino negarentur eſſe, hæreticum eſſet; & ſimiliter pertinaciter defendere, quod relationes ſunt tantum aſſiſtentes, hæreticum eſſet: & ideo hæretici in littera appellantur.

Et per hoc patet reſponſio ad ea quæ obiecta ſunt.

EXPOSITIO TEXTUS.

Superius quoque multis ſanctorum teſtimoniis aſtruximus, perſonas per proprietates diſtingui. Hic proprietates probat eſſe perſonas: & eſt ratio talis. Proprietates diſtinguunt perſonas. Sed perſonæ ab æterno ſunt diſtinctæ. Ergo proprietates ſunt ab æterno. Sed nihil eſt æternum niſi in Deo. Ergo proprietates ſunt in perſonis. Quidquid autem eſt in perſonis, eſt ipſæ perſonæ: alias compoſitio eſſet in perſona. Ergo &c.

Cumque de ſimplicitate Deitatis ſupra diſſereremus... evidenter monſtravimus, Deum hoc eſſe omnino quod in ſe habet. Hic probat proprietates eſſe eſſentiam divinam: & eſt ratio talis. In Deo idem eſt quod habet, & quod habetur. Sed Deus habet proprietates, quæ in Deo ſunt, ut probatum eſt [art. 2. huius diſt.] Ergo proprietates ipſæ ſunt Deus, vel divina eſſentia.

Si

Si enim, inquiunt, proprietates ſunt perſonæ, non eis perſonæ determinantur. Hæc eſt prima eorum ratio, qua oſtendunt proprietates non eſſe perſonas, quæ talis eſt. Diſtinguens non eſt diſtinctum. Sed proprietates diſtinguunt perſonas. Ergo &c. Et ad hoc reſpondet per interemptionem maioris: quia perſonæ ſeipſis diſtinguuntur.

Sed iterum addunt. Hic ponit ſecundam rationem eorum, per quam probant proprietatem non eſſe eſſentiam, & eſt talis. Impoſſibile eſt idem eſſe quod unit, & diſtinguit. Sed in eſſentia uniuntur perſonæ, in proprietatibus diſtinguuntur. Ergo &c. Hanc non ſolvit; ſed ad ſolutionem ſe excuſat propter difficultatem materiæ. Quomodo tamen reſpondendum ſit, in primo articulo dictum eſt.

Ceterum hæreticorum improbitas .... nondum quieſcit. Hic ponit tertiam rationem, per quam probant proprietates non eſſe in eſſentia, & eſt talis. In quocumque eſt paternitas, illud eſt Pater, & eſt generans: & in quocumque eſt filiatio, illud eſt Filius, & eſt genitum. Si ergo in eſſentia eſt paternitas, & filiatio, tunc eſſentia erit Pater, vel generans, & Filius, vel genitus. Sed eſſentia una & eadem res eſt. Ergo eadem erit res generans, & genita, vel Pater, & Filius; quod eſt hæreſis Sabellii, ut idem ſibi ipſi Pater ſit.

Ad quod reſpondendum, quod ſunt in eſſentia, non determinantes ipſam: & ideo adiectiva quæ concretive proprietates prædicant, de eſſentia non prædicantur.

Sed forte quæres. Hic ponit quartam rationem, quæ eſt contra ultimam reſponſionem, & eſt talis. Ubi eſt eadem cauſa, & idem effectus. Sed proprietates determinant perſonas, quia ſunt in perſonis. Ergo & determinabunt eſſentiam, ſi ſunt in eſſentia. Et ad hoc non reſpondet; ſed excuſat ſe propter difficultatem materiæ. Qualiter tamen reſpondendum eſt, in tertio articulo dictum eſt.

Verumtamen nondum deſiſtunt . . . ſed opinionem ſuam etiam ſanctorum auctoritatibus munire conantur. Hic inducit auctoritates pro ſe, in quibus Auguſtinus videtur dicere, quod non eo Deus eſt quo Pater: & ita cum paternitate ſit Pater, & eſſentia Deus, paternitas non erit eſſentia. Et ad omnia huiuſmodi reſpondetur hoc modo: quia cum dicitur, Non eo eſt Pater quo Deus, hæc eſt duplex: quia negatio poteſt includere ordinem quaſi cauſæ formalis, qui importatur in hoc quod dicitur, *Eo*; & ſic eſt vera, & non facit pro illis. Eſt enim ſenſus: Non eo quo Pater eſt, Deus eſt; ideſt, paternitate (a) qua denominatur Deus. Vel poteſt includi ab ordine, ita quod ordo remaneat affirmatus; & ſic eſt falſa, & in hoc ſenſu facit pro eis. Eſt enim ſenſus: Non enim eo quo Pater eſt, Deus eſt; ideſt, illud quo Pater eſt, non eſt illud quo Deus dicitur: & hoc falſum eſt: quia paternitas, qua denominatur Pater, eſt Deitas qua denominatur Deus; quamvis a paternitate non dicatur Deus, & hoc propter rationem diverſam utriuſque.

DISTINCTIO XXXIV.

Opinio quorumdam, non idem eſſe perſonam, & eſſentiam, vel naturam, dicentium, & eamdem eſſentiam non poſſe eſſe Patrem, & Filium, & Spiritum ſanctum.

PRædictis autem adiiciendum eſt, quod quidam perverſi ſenſus homines in tantam proſilierunt inſaniam, ut dicerent non idem eſſe naturam Dei, & perſonam, ſive hypoſtaſim; dicentes, eamdem eſſentiam non poſſe eſſe Patrem, & Filium ſine perſonarum confuſione. Si enim, inquiunt, ea eſſentia quæ Pater eſt, Filius eſt, idem ſibi Pater eſt, & Filius. Si hanc rem dicis eſſe Patrem, aliam quære quam dicas eſſe Filium. Si vero aliam non quæſieris, ſed eamdem dixeris; idem genuit, & genitus eſt. Propter hæc, & huiuſmodi, inter naturam & perſonam dividunt, ita ut non recipiant unam Deitatis naturam & ſimplicem eſſe tres perſonas. Idque teſtimonio Hilarii defendere nituntur, qui in VIII. Lib. de Trinit. (ant. medium) quærens, utrum Apoſtolus Spiritum Dei nomi-

(a) *Forte* non denominatur.

Digitized by Google

nominans, & Spiritum Chriſti, idem ſignificaverit utroque verbo, inquit ita. „Gen-
„ tium prædicator volens naturæ unitatem in Patre, & Filio docere, ait (Rom. VIII. 9.)
„ Spiritus (1) Dei in vobis eſt. Si quis autem Spiritum Chriſti non habet, hic
„ non eſt eius. Si autem Spiritus eius qui ſuſcitavit Ieſum a mortuis, habitat in
„ vobis; qui ſuſcitavit Ieſum a mortuis, vivificabit & mortalia corpora veſtra. Spirituales
„ omnes ſumus, ſi in nobis eſt Dei Spiritus; ſed & hic Spiritus Dei eſt, & Spiritus
„ Chriſti: & cum Chriſti Spiritus in nobis eſt, eius Spiritus in nobis eſt qui ſuſcita-
„ vit Chriſtum: & cum eius qui ſuſcitavit Chriſtum in nobis eſt Spiritus, & Spi-
„ ritus in nobis eſt Chriſti. Nec tamen non Dei eſt Spiritus qui in nobis eſt.
„ Diſcerne ergo, o hæretice, Spiritum Chriſti a Spiritu Dei, & excitati a mor-
„ tuis Spiritum Chriſti, a Spiritu Dei Chriſtum a mortuis excitantis; cum qui
„ habitat in nobis Spiritus Chriſti, Spiritus Dei ſit; & Spiritus Chriſti a mortuis
„ excitati, Spiritus Dei tantum ſit Chriſtum a mortuis excitantis. Et quæro nunc
„ in Spiritu Dei utrum naturam, an rem naturæ ſignificatam exiſtimes? Non eſt
„ enim idem natura quod res naturæ, ſicut non idem eſt homo & quod homi-
„ nis eſt; nec idem eſt ignis & quod ipſius ignis eſt: & ſecundum hoc non eſt
„ idem Deus & quod Dei eſt. " Huius dicti occaſione præfati hæretici dogma-
tizaverunt, non idem eſſe perſonam, & naturam Dei, aſſerentes, naturam Dei
non eſſe tres perſonas; intelligentes in his præmiſſis verbis Hilarii per rem naturæ
perſonam, & nomine naturæ divinam naturam. Et ideo dicunt, Hilarium interrogaſſe
hæreticum, utrum per Spiritum Dei putaret ſignificatam eſſe naturam, an rem
naturæ; ut ſic oſtenderet diſtinguendum eſſe inter naturam & rem naturæ, ideſt
perſonam.

*Hic docet quomodo eis obviat ipſius Scripturæ circumſtantia, & qualiter prædi-
cta intelligi debeant, & quod Spiritus ſanctus eſt res unius naturæ Patris,
& Filii, & eſt ipſa natura.*

HOc quidem dicunt, non intelligentes pia diligentia, Scripturæ circumſtantiam:
qua conſiderata, percipi poteſt quomodo præmiſſa dixerit Hilarius (loc. cit.)
Subſequenter enim in eadem ſerie oſtendit in Spiritu Dei aliquando ſignificari Pa-
trem, ut cum dicitur (Iſai. LXI. 1.) „ Spiritus Domini ſuper me: " aliquando
ſignificari Filium, ut cum dicitur (Matth. XII. 28.) „ In Spiritu Dei eiicio dæ-
„ monia: " naturæ ſuæ poteſtate ſe dæmones eiicere demonſtrans: aliquando Spi-
ritum ſanctum, ut ibi (Ioel. II. 2.) „ Effundam (2) de Spiritu meo ſuper o-
„ mnem carnem. " Quod dicit conſummatum fuiſſe cum Apoſtoli Spiritu ſancto
miſſo omnibus linguis locuti ſunt. Deinde quare hanc diſtinctionem fecerit, &
quod in ſuperioribus, per verba Apoſtoli, idem Spiritus ſanctus ſignificatus ſit,
& quod ipſe ſit res unius naturæ, Patris, & Filii, aperte oſtendit, inquiens ita.
„ Hæc idcirco ſunt demonſtrata, ut quacumque parte hæretica falſitas ſe contu-
„ liſſet, finibus veritatis concluderetur. Habitat enim in nobis Chriſtus, quo ha-
„ bitante habitat Deus; & cum habitat in nobis Spiritus Chriſti, non aliud ha-
„ bitat quam Spiritus Dei. Quod ſi per Spiritum ſanctum Chriſtus in nobis intel-
„ ligitur eſſe; hunc tamen ita Spiritum Dei, ut Spiritum Chriſti eſſe, noſcendum
„ eſt; & cum per naturam Dei, natura ipſa habitat in nobis, indifferens natura
„ Filii creditur eſſe a Patre; cum Spiritus ſanctus, qui eſt Spiritus Chriſti, & Spi-
„ ritus Dei, res naturæ demonſtretur unius. Quæro nunc ergo: Quomodo non
„ ex natura unum ſunt? A Patre procedit Spiritus veritatis, a Filio mittitur,
„ & a Filio accipit. Sed omnia quæ habet Pater, Filii ſunt. Idcirco qui ab eo
„ accepit, Dei Spiritus eſt, & idem Spiritus Chriſti eſt. Res naturæ Filii eſt; ſed
„ & eadem res & naturæ Patris eſt, & Dei excitantis Chriſtum a mortuis Spi-
„ ritus eſt, & idem Spiritus Chriſti eſt a mortuis excitati. In aliquo differt Chri-
„ ſti, & Dei natura, ne eadem ſit, ſi præſtari poteſt ut Spiritus qui Dei eſt,
„ non

(1) *Vulgata*: „ Si tamen Spiritus Dei habitat in vobis. (2) *Vulgata* Spiritum meum.

„ non ſit etiam Chriſti. Eſt ergo in nobis Spiritus Dei, & eſt in nobis Spiritus „ Chriſti; & cum Spiritus Chriſti ineſt, ineſt Spiritus Dei. Ita cum quod Dei „ eſt, & Chriſti eſt, & quod Chriſti eſt, Dei eſt; non poteſt quid aliud diverſum „ ſum Chriſtus eſse quam Deus eſt. Deus igitur Chriſtus eſt unus cum Deo Spi- „ ritus, ſecundum illud (Ioan. x. 30) Ego, & Pater unum ſumus. In quo docet „ Veritas unitatem eſſe naturæ, non ſolitudinem unionis. “ Ecce ſi hæc verba diligenter attendas, invenis Spiritum ſanctum rem naturæ dici Patris, & Filii; & eumdem dici eſse naturam Dei, ubi dicitur, quod per naturam Dei natura ipſa habitat in nobis, ſi per Spiritum ſanctum Chriſtus eſt in nobis. Itaque in Trinitate non ita diſtinguendum eſt inter naturam & rem naturæ, ſicut in rebus creatis: quia, ut ait Hilarius (de Trinit. Lib. I. poſt medium) comparatio terrenorum ad Deum nulla eſt, & ſi qua comparationum exempla interdum afferuntur, nemo ea exiſtimet abſolute in ſe rationis perfectionem continere: non enim humano ſenſu de Deo loquendum eſt.

Quod propter res creatas illud dixerit: Non idem eſt natura, & res naturæ.

AD naturam ergo rerum creatarum reſpiciens, inquit (Lib. VIII. de Trinit. ant. med.) „ Non idem eſt natura quod res naturæ: “ ſubiiciens exempla de ipſis creaturis. Inde oſtendens errorem eſse, ſub menſura creaturarum metiri Creatorem, addit: „ Et ſecundum hoc non idem eſt Deus, & quod Dei eſt; “ ac ſi diceret: Si ad inſtar creaturarum de Creatore ſentis, cogeris fateri, quia non idem eſt Deus & quod Dei eſt: quod dicere impium eſt, cum Spiritus Dei, Deus ſit, & Dei Filius ſit Deus.

Quod non aliud eſt Deus, & quæ ſua ſunt, ita ut inſint: alia enim ſunt quæ inſunt, alia quæ non inſunt.

NOn ergo ſecundum corporales modos, ut in eadem ſubdit ſerie, accipienda ſunt hæc quæ de Deo dicuntur: ubi evacuans opinionem eorum qui ita putant aliud Deum eſse, & aliud quod Dei eſt; aliudque naturam Dei, & rem naturæ, ut eſt in creaturis: aperte docet, non aliud eſse Deum, & quæ ſua ſunt, ita ut inſint illi; ſic dicens (loc. cit.) „ Homo, aut aliquid ei ſimile, cum ali- „ cubi erit, alibi non erit: quia id quod eſt, illic continetur ubi fuerit in for- „ ma, ut non ubique ſit qui inſiſtens alicubi ſit. Deus autem immenſæ virtutis, „ vivens poteſtas, quæ nuſquam non abſit, nec deſit uſquam, quæ ſe omnem per „ ſua edocet, & ſua non aliud quam ſe eſse ſignificat, ut ubi ſua inſint, ipſe „ eſse per ſua intelligatur. Non autem corporali modo, cum alicubi ſit; non et- „ iam ubique eſse credatur, cum per ſua in omnibus eſse non deſinat. Non au- „ tem aliud ſunt, quam quod eſt ipſe, quæ ſua ſunt. Et hæc propter naturæ in- „ telligentiam dicta ſunt. “ His verbis aperte ſignificatur, ſi tamen intelligis hæretice, quia divina natura non aliud eſt ab his quæ ſua ſunt, ita ut inſint; & per illa in omnibus ſuis eſt quæ non inſunt. Sua enim ſunt etiam quæ non inſunt, ideſt omnes creaturæ, & ſua ſunt quæ inſunt, ut tres perſonæ, quæ ſunt eiuſdem naturæ, & eadem natura, ſicut ſupra (diſt. xxv.) Auguſtini teſtimonio firmavimus dicentis (Lib. VII. de Trinit. cap. vi.) tres perſonas eſse eiuſdem eſsentiæ, vel eamdem eſsentiam, ſed non ex eadem eſsentia; ne aliud intelligatur eſsentia, aliud perſona. Non tamen diffitemur aliquam diſtinctionem habendam fore, ſecundum intelligentiæ rationem, cum dicitur hypoſtaſis, & cum dicitur eſsentia: quia ibi ſignificatur quod eſt commune tribus hic vero non. Eſt tamen hypoſtaſis eſsentia, & e converſo. Fateamur ergo, unum atque idem eſse tres perſonas, ſecundum eſsentiam, differentes autem proprietatibus. Unde Auguſtinus ſuper locum (diſt. xxxiii.) prætaxatum Pſalmi (lxviii.) ait:

„ Quæ-

„ Quæris, quid ſit Pater: reſpondetur, Deus. Quæris, quid ſit Filius: reſpondetur, Deus. Quæris, quid ſit Pater, & Filius: reſpondetur, Deus. De ſingulis interrogatus, Deum reſponde. De utroque interrogatus, non Deos, ſed Deum reſponde. Non ſic in hominibus. Tanta enim eſt ibi ſubſtantiæ unitas, ut æqualitatem admittat, pluralitatem non admittat. Si ergo tibi dictum fuerit, cum dicis Filium eſse quod Pater eſt: Profecto Filius Pater eſt: reſponde: Secundum ſubſtantiam tibi dixi, hoc eſse Filium quod Pater eſt, non ſecundum id quod ad aliud dicitur. Ad ſe enim dicitur Deus, ad Patrem dicitur Filius. Rurſumque Pater ad ſe dicitur Deus, ad Filium Deus dicitur Pater. Quod Pater ad Filium dicitur, non eſt Filius. Quod dicitur Filius ad Patrem, non eſt Pater. Quod dicitur Pater ad ſe, & Filius ad ſe, hoc eſt Pater, & Filius, ideſt Deus. "

Utrum ita poſſit dici Deus trium perſonarum, vel tres perſonæ unius Dei, ut dicitur una eſſentia trium perſonarum, & tres perſonæ unius eſſentiæ.

Hic conſiderandum eſt, cum Deus ſit divina eſsentia, & ita dicatur unus Deus eſse tres perſonæ, ſicut una eſsentia dicitur tres perſonæ, utrum ita valeat ſane dici: Unus Deus trium perſonarum, vel tres perſonæ unius Dei: ſicut dicitur una eſsentia trium perſonarum, & tres perſonæ unius eſsentiæ. In his locutionibus, Scripturæ uſus nobis æmulandus videtur, ubi frequenter reperitur ita dictum: Una eſt eſsentia trium, & tres ſunt perſonæ unius eſsentiæ: nuſquam autem occurrit legiſse unum Deum trium perſonarum, vel tres perſonas unius Dei. Quod ideo puto ſanctos doctores vitaſse, ne ita forte acciperetur in divinis perſonis, ut accipitur cum de creaturis ſimile quid dicitur. Dicitur enim Deus Abraham, Iſaac, & Iacob, & Deus omnis creaturæ. Quod utique dicitur propter principium creationis, vel gratiæ privilegium, & creaturæ ſubiectionem, vel ſervitutem. Cum ergo in Trinitate nihil ſit creatum, vel ſerviens, vel ſubiectum, non admiſit fides in Trinitate talem locutionis modum. Ita etiam e converſo non dicitur de Dei eſsentia, quod ipſa ſit eſsentia Abraham, Iſaac, & Iacob, vel alicuius creaturæ, ne Creatoris, vel creaturæ naturam confundere videamur.

Quod licet potentia, ſapientia, bonitas de Deo ſecundum ſubſtantiam dicantur in Scriptura, tamen ſolent hæc nomina diſtincte ad perſonas interdum referri.

Ex prædictis conſtat quod ſicut eſsentia, ita potentia, ſapientia, bonitas, de Deo dicuntur ſecundum ſubſtantiam. Quæ autem ſecundum ſubſtantiam de Deo dicuntur, tribus perſonis pariter conveniunt. Una eſt ergo potentia, ſapientia, bonitas Patris, & Filii, & Spiritus ſancti; & hi tres eadem potentia, eadem ſapientia, eadem bonitas. Unde aperitur in Trinitate ſumma eſse perfectio. Si enim ibi deeſset potentia, vel ſapientia, vel bonitas; non eſset ſummum bonum. Sed quia ibi eſt perfecta potentia, infinita ſapientia, incomprehenſibilis bonitas; recte dicitur, & creditur ſummum bonum. Cumque unum & idem penitus ſit in Deo potentia, ſapientia, bonitas; in ſacra tamen Scriptura frequenter ſolent hæc nomina diſtincte ad perſonas referri, ut Patri potentia, Filio ſapientia, Spiritui ſancto bonitas attribuatur: quod quare fiat, non eſt otioſum inquirere.

Quare id fiat, ſcilicet quod Patri potentia, Filio ſapientia attribuatur.

Id ergo ſacri eloquii prudentia facere curavit, ne Dei immenſitatem ſimilitudine creaturæ metiremur. Dixerat enim Scriptura ſacra, quia Deus Pater eſt, & quod Deus Filius eſt: & audivit hoc homo, qui hominem patrem viderat, Deum

Deum Patrem non viderat; & cogitare cœpit ita eſſe in Creatore, ut viderat eſſe in creaturis, a quibus hæc nomina translata ſunt ad Creatorem: in quibus pater eſt prior filio, filius eſt poſterior patre, & ex antiquitate in patre defectus, ex poſteritate in filio imperfectio ſenſus ſolet notari. Ideo occurrit Scriptura dicens Patrem potentem, ne videatur prior Filio, & ideo minus potens, & Filium ſapientem, ne videatur poſterior Patre, & ideo minus ſapiens.

Quare Spiritui ſancto bonitas attribuatur.

Dictus eſt etiam Spiritus ſanctus Deus, & dictus eſt habere Spiritum Deus; & videbatur hoc quaſi nomen inflationis, & tumoris. Unde humana conſcientia ad Deum pro rigore, & crudelitate accedere metuit. Ideo Scriptura temperavit ſermonem ſuum, Spiritum bonum nominans, ne crudelis putaretur qui mitis erat: non quod Pater ſolus ſit potens, vel magis potens; & Filius ſolus ſapiens, vel magis ſapiens; & Spiritus ſanctus ſolus bonus, vel magis bonus. Una eſt ergo potentia, ſapientia, bonitas trium, ſicut una eſſentia. Ideoque ſicut dicitur Filius homouſios, ideſt conſubſtantialis Patri, ita & coomnipotens.

De hoc nomine homouſion, *ubi in auctoritatem receptum ſit, & quid ſignificet.*

Hic non eſt prætermittendum, quod Auguſtinus Lib. II. contra Maximinum (cap. XIV.) dicit de hoc nomine homouſion, quo Latini tractatores frequenter utuntur. „ Pater (inquit) & Filius, unius ſunt eiuſdemque ſubſtantiæ. „ Hoc eſt illud homouſion, quod in Concilio Nicæno adverſus hæreticos Arianos „ a catholicis patribus veritatis auctoritate (1) firmatum eſt: quod poſtea in Con„ cilio Ariminenſi propter (2) novitatem verbi, minus quam oportuit (3) in„ tellectam, quam tamen fides antiqua pepererat, multis paucorum fraude dece„ ptis, hæretica impietas ſub hæretico Imperatore Conſtantio labefactare tenta„ vit. Sed poſt non longum tempus libertate fidei catholicæ prævalente, poſtquam „ vis verbi, ſicut debuit, intellecta eſt, homouſion illud catholicæ fidei ſanitate „ longe lateque (4) diſtenſum eſt, & diſfuſum. Quid enim eſt homouſion, niſi „ unius eiuſdemque ſubſtantiæ? Quid eſt, inquam, homouſion, niſi Ego, & Pa„ ter unum ſumus? " Non ergo inter profanas vocum novitates hoc vitandum eſt.

De nominibus quæ translative, & per ſimilitudinem de Deo dicuntur.

Præterea ſciendum eſt, quod in aſſignatione diſtinctionis nominum, inter alia quæ ſupra diligenter executi ſumus, quædam diximus translative, & per ſimilitudinem de Deo dici, ut ſpeculum, ſplendor, character, figura, & huiuſmodi; de quibus pio lectori breviter trado quod ſentio, ut ſcilicet ratione ſimilitudinis conſiderata, ex cauſis dicendi, dictorum intelligentiam aſſumat, ſed catholicam.

Nihil dignum excellentia ineffabilis Trinitatis ſe tradidiſſe dicit, ad alia tranſiturus.

De ſacramento Unitatis, atque Trinitatis ſummæ, & ineffabilis, multa iam diximus. Nihil tamen eius ineffabilitate dignum tradidiſſe profitemur; ſed potius ex nobis (5) mirificatam eius ſcientiam fuiſſe, nec potuiſſe nos ad illam (6) pervenire.

(1) *In editione Pariſina Monachorum S. Mauri additur* & auctoritatis veritate. (2) *Ibid.* veritatem. (3) *Ibid.* intellectum. (4) *Ibid. tantum* defenſum eſt. (5) *Al.* mirificam. (6) *Al. deeſt* pervenire.

DIVISIO TEXTUS.

Hic Magiſter comparat perſonam ad eſſentiam: & dividitur in partes duas. In prima ponit comparationem; in ſecunda ponit materiæ finem, ibi, *Præterea ſciendum eſt*. Prima in duas. In prima comparat perſonam ad eſſentiam ſecundum identitatem; in ſecunda ſecundum communitatem eſſentiæ ad perſonas, ibi, *Hic conſiderandum eſt*. Prima in duas. In prima ponit errorem quorumdam, & rationes errantium; in ſecunda reſpondet ad illas rationes, ibi, *Hoc quidem dicunt non intelligentes pia diligentia Scripturæ circumſtantiam*. Circa primum duo facit. Primo ponit errorem; ſecundo erroris probationem, ibi, *Si enim, inquiunt, ea eſſentia quæ Pater eſt, Filius eſt; idem ſibi Pater eſt, & Filius*. Et hæc in duas. Primo enim ponit probationem per rationem; ſecundo per auctoritatem, ibi, *Idem quoque teſtimonio Hilarii defendere nituntur*.

Hoc quidem dicunt non intelligentes pia diligentia Scripturæ circumſtantiam. Hic reſpondet ad probationes, & circa hoc duo facit. Primo reſpondet ad auctoritatem; ſecundo ad rationem, ibi, *Non autem diffitemur aliquam diſtinctionem habendam fore ſecundum intelligentiæ rationem*. Circa primum duo facit. Primo ponit auctoritatis expoſitionem; ſecundo confirmat ſuam ſententiam per auctoritatem Auguſtini, & Hilarii, ibi, *Non ergo ſecundum corporales modos accipienda ſunt hæc quæ de Deo dicuntur*.

Hic conſiderandum eſt. Hic comparat eſſentiam ad perſonas ſecundum communitatem, & circa hoc duo facit. Primo proſequitur eſſentiæ communitatem; ſecundo determinat ſignificationem cuiuſdam nominis quod communitatem eſſentiæ deſignat, ibi, *Hic non eſt prætermittendum quod Auguſtinus .... dicit de hoc nomine homouſion*. Circa primum duo facit. Primo ponit illud quod pertinet ad communitatem eſſentiæ, prout nomine eſſentiæ ſignificatur; ſecundo prout ſignificatur nomine aliorum attributorum, ibi, *Ex prædictis conſtat quod ſicut eſſentia, ita potentia, ſapientia, bonitas, de Deo dicuntur ſecundum ſubſtantiam*. Ubi duo facit. Primo oſtendit eorum communitatem; ſecundo proſequitur appropriationis rationem, ibi, *Id ergo ſacri eloquii prudentia facere curavit*.

Præterea ſciendum eſt. Hic imponit finem tractatui de Trinitate, & circa hoc duo facit. Primo proſequitur quiddam quod videbatur deficere, ſcilicet de nominibus translativis; ſecundo confitetur inſufficientiam propter materiæ difficultatem, ibi, *De ſacramento Unitatis, atque Trinitatis ſummæ, & ineffabilis multa iam diximus*.

QUAESTIO I.

Hic eſt triplex quæſtio.
Prima de comparatione eſſentiæ ad perſonam.
Secunda de appropriatione quæ in littera ponitur.
Tertia de his quæ translative de Deo dicuntur.
Circa primum quæruntur tria.
Primo. Utrum eſſentia ſit perſona.
Secundo. Utrum poſſit dici, quod tres perſonæ ſint unius eſſentiæ.

ARTICULUS I.

Utrum perſona, & eſſentia in divinis ſint idem.

I. P. q. XXVIII. *art.* 3. *& de pot. q.* IX. *art.* I.

1. Ad primum ſic proceditur. Videtur quod perſona, & eſſentia in divinis non ſunt idem. Omnis enim perſona, vel hypoſtaſis in divinis aut eſt generans, vel genita, vel procedens. Sed eſſentia non eſt huiuſmodi, ut ſupra (*diſt.* v. *quæſt.* I. *art.* I.) dictum eſt. Ergo &c.

2. Præterea. Affirmatio, & negatio numquam verificantur de eodem. Verificantur autem de eſſentia, & perſona: quia eſſentia non eſt diſtincta, perſona eſt diſtincta. Ergo perſona, & eſſentia non ſunt idem.

3. Item. Omnis perſona, vel hypoſtaſis eſt ſuppoſitum alicuius naturæ. Sed idem non poteſt ſibi ipſi ſupponi. Ergo perſona, & eſſentia non ſunt idem.

4. Præterea. Omne proprium ſe habet ex additione ad commune. Sed eſſentia eſt communis, perſona autem eſt proprium. Ergo perſona ſe habet ex additione ad eſſentiam. Non igitur ſunt omnino idem.

5. Item. Nulla duo uniuntur in eo quod omnino idem eſt utrique: quia iam in nullo diſtingui poſſent. Sed duæ perſonæ, ut Pater, & Filius, uniuntur in eſſentia. Ergo eſſentia non omnino idem eſt utrique perſonæ.

Contra per Boetium (de Trin. Lib. I. cap.

Digitized by Google

cap. II.) in divinis idem eſt quo eſt , & quod eſt . Sed eſſentia ſignificatur ut quo eſt, perſona ut quod eſt . Ergo idem eſt eſſentia, & perſona.

Præterea. Si perſona Patris, non eſt ipſa Deitas, qua Deus dicitur, Pater dicetur Deus participatione alicuius naturæ. Sed illud cuius participatione aliquid denominatur, eſt maius, & perfectius, quantum ad illud genus ſecundum quod denominatur, quam ipſum participans, ut ſupra habitum eſt XXII. diſt. & Dionyſius etiam dicit (cap. XII. de div. Nom.) quod participationes excedunt ipſa participantia. Ergo ſequeretur quod aliquid quod non eſt Pater, ſcilicet ipſa Divinitas, eſſet maius, & perfectius Patre: quod eſt inconveniens. Ergo oportet quod eſſentia, & perſona ſint omnino idem.

Præterea. Sequeretur, ſi eſſentia eſſet alia res a tribus perſonis, quod eſſent quatuor res in divinis: quod eſt hæreticum.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod perſona, & eſſentia omnino re in divinis non diſtinguuntur. In illis enim in quibus aliud eſt eſſentia quam hypoſtaſis, vel ſuppoſitum, oportet quod ſit aliquid materiale, per quod natura communis individuetur, & determinetur ad hoc ſingulare. Unde illam determinationem materiæ, vel alicuius quod loco materiæ ſe habet, addit in creaturis hypoſtaſis ſupra eſſentiam, & naturam: unde non omnino iſta in creaturis idem ſunt. In Deo autem non eſt natura ipſius ſubſiſtens per aliquod ad quod determinatur, ſicut per materiam; ſed per ſeipſam eſt ſubſiſtens, & ipſum ſuum eſſe ſubſiſtens eſt: unde natura eſt ipſum quod ſubſiſtit, & eſſe in quo ſubſiſtit: & propter hoc in Deo omnino idem eſt quo eſt, & quod eſt. Unde oportet quod omnino idem ſint re eſſentia, & perſona, etiam ſi poneretur quod proprietates non eſſent eſſentia: quia perſonæ non habent quod ſint perſonæ ex hoc quod ſubſunt proprietatibus, ſed ex hoc quod ſubſunt eſſentiæ: quia perſona dicit individuum ſubſiſtens in genere ſubſtantiæ. Unde magis eſt inconveniens ponere differentiam ſecundum rem inter eſſentiam & perſonam, quam inter eſſentiam & proprietatem. Nihilominus tamen eſſentia, & perſona diſtinguuntur ſecundum rationem; cui tamen rationi veritas rei pro fundamento ſubſtat. Cum enim in Deo ſit ſumma ſimplicitas, & ſumma perfectio, utroque modo poſſumus Deum ſignificare, ſcilicet quantum ad ſimplicitatem per nomina abſtracta, & quantum ad perfectionem per nomina concreta, quæ ſignificant aliquid ſubſiſtens.

Item. In divinis invenimus aliquid commune ſecundum rem, & aliquid proprium. Sic ergo ratio perſonæ duo includit in divinis: nomine enim perſonæ ſignificatur Deus ut ſubſiſtens, & ut proprium; ſed nomine eſſentiæ ſignificatur ſimpliciter, non autem ut ſubſiſtens, & ſignificatur ut commune; ſed nomine paternitatis non ſignificatur ut ſubſiſtens, ſed ut proprium, non quidem ut diſtinctum, ſed ut diſtinguens. Et ſic patet quod perſona re ab eſſentia, & proprietate non differt, ſed ſecundum rationem tantum per quam utrumque ſignificatur ut formale reſpectu perſonæ, quantum ad duo quæ ſunt de intellectu perſonæ: quia eſſentia ſignificatur ut forma eius, inquantum eſt ſubſiſtens, & proprietas ut forma eius, inquantum eſt proprium, vel incommunicabile.

Ad primum igitur dicendum, quod generare, & ſimiles actus attribuuntur perſonæ divinæ ſecundum duplicem modum ſignificandi quo ab eſſentia diſtinguitur: tum quia ſignificant relationes diſtinguentes perſonas: tum quia ſignificant per modum actus. Actus autem omnis eſt rei ſubſiſtentis, & perfectæ; & ideo non poſſunt eſſentiæ attribui ex hoc quod attribuuntur hypoſtaſi: quia hypoſtaſi attribuuntur ſecundum id in quo non eſt idem cum eſſentia; & ideo incidit fallacia accidentis in proceſſu.

Ad ſecundum dicendum, quod de eodem, ſecundum quod idem eſt, impoſſibile eſt aliquid idem affirmare, & negare; ſed ſi in aliquo diſtinguantur affirmationes, & negationes pertinentes ad illam diſtinctionem, de ipſo verificari poterunt: quia omnis diſtinctio ſive rei, ſive rationis fundatur in affirmatione, & negatione, ſicut patet etiam in ſynonimis: tunica enim & veſtis eamdem rem ſignificant, tamen nomina ſunt diverſa; & ſimiliter indumentum. Unde affirmationes, & negationes quæ pertinent ad rem, non poſſunt verificari, ut dicatur: Tunica eſt alba, indumentum non eſt album: ſed affirmationes, & negationes quæ pertinent ad ipſa nomina, poſſunt verificari, ut dicatur: Indumentum eſt neutri generis, veſtis non eſt neutri generis. Ita etiam cum perſona, & eſſentia ſint idem ſecundum rem, nihil quod

ad naturam rei pertinet, quod prædicatur de eſſentia, poteſt negari de perſona, ut dicatur, quod eſſentia eſt increata, & perſona non eſt increata: eſſentia eſt Deus, & perſona non eſt Deus: vel aliquid huiuſmodi. Sed quia ratione diſtinguuntur, quidquid pertinet ad rationem illam in qua diſtinguuntur, quod prædicatur de uno, poteſt negari de altero, ut dicatur, quod eſſentia eſt communis, perſona non eſt communis; perſona generat, eſſentia non generat: & ſic de aliis. Unde in omnibus talibus non idem attribuitur eſſentiæ, & perſonæ.

Ad tertium dicendum, quod proprie loquendo, non eſt in divinis aliquid ſub alio: unde ſupra VIII. diſt. Auguſtinus non recipit nomen ſubſtantiæ in divinis, & etiam Richardus de S. Victore nomen ſubſiſtentiæ in nomen exiſtentiæ mutavit. Unde etiam nec proprie ibi ſuppoſitum dicitur, ut ſuppoſitio ad rem referatur. Sed utimur talibus nominibus ſecundum intellectum noſtrum, qui accipit in divinis aliquid reſpondens illis duobus in creaturis, quorum unum alteri ſupponitur, ſicut res per ſe exiſtens ſupponitur formæ communi ſimplici: & intellectus accipit aliquid ſimpliciter in Deo, quod reſpondet formæ, & aliquid ſubſiſtens, quod idem eſt re cum ſimplici: & ideo rem ſubſiſtentem in divinis nominat ſuppoſitum naturæ ſimplicis.

Ad quartum dicendum, quod commune eſt duplex. Quoddam enim commune eſt ſecundum rationem, & iſtud per additionem alicuius proprii contrahitur, & determinatur; ſicut genus per additionem differentiæ, & ſpecies per materiam individuatur. Aliud eſt commune re, quod quidem manet indiviſum, unde non oportet quod aliquo addito determinetur; ſicut eſt eſſentia in tribus perſonis. Sed verum eſt quod oportet de intellectu perſonæ eſſe aliquam rationem, ſcilicet relationis, quæ non eſt de intellectu eſſentiæ; quæ tamen relatio re ab ipſa eſſentia non differt: unde nec compoſitionem facit, nec in aliquo realiter perſonam ab eſſentia diſtinguit, ſed perſonam a perſona.

Ad quintum dicendum, quod tres perſonæ uniuntur in eſſentia, quæ omnino ſecundum rem idem eſt unicuique illarum; tamen differt ſecundum rationem ab unaquaque, prout perſona includit in ſe intellectum relationis: quæ relatio, quamvis comparata ad eſſentiam, ratione tantum differat ab ea, tamen comparata ad ſuum relatum, cui opponitur, realem diſtinctionem facit. Non enim relatio diſtinguit realiter, niſi ſecundum oppoſitionem reſpectus quam habet. Illa autem oppoſitio non eſt ad hoc in quo relatio habet eſſe, ſed ad hoc ad quod dicitur; & ideo relatio non diſtinguitur realiter ab eſſentia, & perſona in qua eſt; ſed a perſona alia ad quam dicitur.

ARTICULUS II.

Utrum tres perſonas eſſe unius eſſentiæ, convenienter dicatur.

I. P. q. XXXIII. *art.* 3.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur inconvenienter dici, quod tres perſonæ ſint unius eſſentiæ. Quia ſecundum Grammaticum, obliqui tranſitivi ſunt. Sed conſtructio tranſitiva exigit diverſitatem eorum quæ conſtruuntur. Cum igitur eſſentia non ſit diverſa a perſona, videtur inconvenienter dici, tres perſonas eſſe unius eſſentiæ.

2. Si dicas, quod genitivi illi conſtruuntur intranſitive, ſicut cum dicitur donum Spiritus ſancti, ideſt quod eſt Spiritus ſanctus: contra. Sicut tres perſonæ ſunt una eſſentia, ita etiam ſunt unus Deus. Ergo ſi illa ratio ſufficit, adhuc videtur quod ſimiliter poſſit dici, eſſe tres perſonas unius Dei, quod in littera negatur.

3. Item. Omnis conſtructio obliqui poteſt exponi per aliquam præpoſitionem cum cauſali. Sed hæc eſt falſa, quod tres perſonæ ſunt ex eadem eſſentia, vel de eadem eſſentia, vel per eamdem. Ergo videtur quod hæc etiam ſit falſa, quod tres perſonæ ſunt unius eſſentiæ.

4. Præterea. Eadem eſt ratio rei, & unius rei, ut dicit Philoſophus (IV. Metaph. text. III.) Si igitur tres perſonæ ſunt unius eſſentiæ, convenienter poterit dici, quod tres perſonæ ſunt eſſentiæ, quod nihil eſt dictum. Ergo nec primum.

Contra. Ut in littera habetur, ab omnibus catholicis confeſſum, & defenſum eſt nomen *homouſion*. Sed hoc nihil aliud eſt quam eſſe unius eſſentiæ, ut littera dicitur. Ergo tres perſonæ ſunt unius eſſentiæ.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod iſta ſimpliciter concedenda eſt: *Tres perſonæ ſunt u-*

nius

minus eſſentia. Quamvis enim quatuor ſint cauſæ in rebus creatis, non tamen habitudines omnium cauſarum in Deo inveniuntur. Habitudo autem cauſæ materialis non competit Deo nec reſpectu alicuius quod in ipſo eſt, nec reſpectu eius quod in creaturis eſt: quia materia imperfecta eſt, & in potentia. Sed habitudo cauſæ finalis eſt quidem in Deo reſpectu creaturarum, cuius bonitatem finem omnis creaturæ dicimus, non autem reſpectu alicuius quod in ipſo eſt: non enim una perſona eſt finis alterius, quia ex hoc ſequeretur gradus in bonitate. Habitudo autem cauſæ formalis competit Deo & reſpectu creaturæ cuius exemplar eſt, & reſpectu eius quod in ipſo eſt; tamen iſta habitudo non fundatur ſuper aliquam relationem realem, ſed ſecundum modum ſignificandi: quia aliquid ſignificatur ut forma, ſicut eſſentia, & aliquid ut ſubſiſtens in forma, ſicut perſona. Habitudo autem cauſæ efficientis competit Deo & reſpectu creaturæ, & reſpectu eius quod in ipſo eſt, non quidem eſse ad perſonam, ſed perſonæ ad perſonam, quæ ab ipſo eſt; nec tamen iſta habitudo fundatur ſupra acceptionem intellectus, ſed ſupra relationem, quæ in re eſt; ut tamen efficiens large ſumatur: quia in divinis non eſt aliquid faciens, & factum, ſed eſt ibi origo unius perſonæ ab alia. Et ita paret quod omnis conſtructio in divinis reſpectu divinorum, vel eſt ſecundum habitudinem cauſæ efficienris, ut cum dicitur Filius Patris; vel ſecundum habitudinem cauſæ formalis, ut cum dicitur: *Tres perſonæ ſunt unius eſſentiæ*. Unde dicendum, quod iſti genitivi conſtruuntur in habitudine cauſæ formalis.

Ad primum igitur dicendum, quod quamvis eſſentia, & perſona ſint idem re, tamen differunt ratione, quia unum ut forma alterius ſignificatur; & talis diverſitas ſufficit ad Grammaticum, qui modos ſignificandi per nomen conſiderat.

Ad ſecundum dicendum, quod non eſt ibi omnino conſtructio ſecundum identitatem, ſed ſecundum habitudinem formæ, ut dictum eſt (in corp. art.) & quia Deus non ſignificatur ut forma trium perſonarum, ideo non poteſt dici, quod tres perſonæ ſint unius Dei: non enim poſſet intelligi iſta conſtructio, niſi poſſeſſive: & ſimiliter propter eamdem rationem dicitur, quod eſt una eſſentia trium perſonarum: & in nomine Dei importatur habitudo principii creantis, & gubernantis.

Ad tertium dicendum, quod hæ propoſitiones *ex*, & *de* deſignant habitudinem alicuius quod ſe habet ad motum, vel operationem ſicut initium, & non ſicut terminus: & ideo deſignant habitudinem cauſæ efficientis, vel materialis, non autem formæ, vel finis, quæ ſunt potius ut terminus motus: & ideo nullo modo poteſt dici, quod tres perſonæ ſint ex eadem eſſentia, vel de eadem eſſentia; ſed poteſt dici, quod ſint in eadem eſſentia, quia hæc præpoſitio *in* poteſt denotare habitudinem cauſæ formalis continentis.

Ad quartum dicendum, quod iſtæ conſtructiones quæ ſunt in deſignatione formæ, (*a*) requirunt duos genitivos, quorum unus ſignificet ipſam formam, & alius determinationem formæ, ut cum dicitur columna miræ altitudinis; vel unum genitivum habentem vim genitivorum duorum, ut cum dicitur vir ſanguinum, ideſt vir multi ſanguinis effuſor: & ideo oportet etiam in propoſito eſſe duos genitivos, quorum unus ſignificet ipſam divinam eſſentiam, & alius deſignet ſimplicitatem, aut unitatem eius, vel aliquam aliam eſſentiæ conditionem. Unde poteſt dici convenienter: *Tres perſonæ ſunt unius eſſentiæ*, vel *eiuſdem eſſentiæ*, vel *increatæ eſſentiæ*; non autem quod ſint eſſentiæ ſimpliciter.

QUAESTIO II.

Utrum potentia convenienter attribuatur Patri, ſapientia Filio, (b) bonitas Spiritui ſancto.

1. DEinde quæritur de appropriatione quæ in littera ponitur. Videtur enim quod ſit incompetens. Virtus enim ad potentiam pertinet. Sed virtus appropriatur Filio, I. Corinth. 1. 24. *Chriſtum Dei virtutem*. Ergo potentia non debet appropriari Patri, ſed Filio.

2. Præterea. Principium enuntiationis, vel pronuntiationis verbi, eſt ipſa ſapientia. Sed dicere verbum, quod eſt Filius, pertinet ad Patrem, qui eſt principium eius. Ergo ſapientia debet appropriari Patri potius quam Filio.

3. Item. Sicut Filius procedit per modum intellectus ut verbum, ita etiam per modum naturæ ut Filius. Si ergo ſapientia appropriatur Filio, quia procedit per modum intellectus; eadem ratione debet ſibi appropriari natura, quia procedit per modum naturæ.

4. Præ-

(a) *Al*. quæ requiruntur. (b) *Al*. deſunt ſequentia.

4. Præterea. Secundum Dionyſium (cap. IV. de div. Nom.) bonum eſt diffuſivum ſui ipſius, & eſt quaſi principium fontale omnis emanationis divinæ bonitatis. Sed eſſe fontale principium convenit Patri. Ergo bonitas debet Patri appropriari.

Contra eſt quod in littera dicitur.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod nomina perſonarum dicuntur & de divinis, & de rebus creatis, non quidem univoce, ſed per prius, & poſterius: unde ſecundum alium modum eſt paternitas, & filiatio in creaturis, & in divinis: & ideo appropriatio poteſt fieri dupliciter. Uno modo, conſiderando rationes nominum, ſecundum quod de creaturis dicuntur; & ita appropriatio ſemper debet fieri per contrarium, ut modus creaturæ a Creatore excludatur. Alio modo, conſiderando rationes nominum, ſecundum quod in divinis inveniuntur; & ita debet appropriatio fieri per ſimilitudinem ad proprium, ut ſupra XXXI. diſtinct. (q. II. art. I.) dictum eſt. Utroque autem modo conveniens eſt iſta appropiatio. Si enim conſiderentur rationes horum nominum, ſecundum modum quo inveniuntur in creaturis, invenitur per contrarium facta: quia apud nos invenitur infirmitas in patribus propter ſenectutem, unde Patri cæleſti potentia attribuitur: invenitur imperitia in filiis propter iuventutis motus, & propter inexperientiam, & ideo Filio Dei ſapientia attribuitur. Sed nomen ſpiritus apud nos pertinere ſolet ad quamdam rigiditatem, & inflationem, vel impetuoſitatem: unde dicitur Iſai. II. 22. *Quieſcite ab homine, cuius ſpiritus in naribus eius:* & ideo Spiritui ſancto bonitas attribuitur; & hic modus tangitur in littera. Si autem accipiantur rationes nominum, prout in divinis ſunt, ſic etiam poterit fieri per aſſimilationem ad propria; ut Patri, qui eſt fontale principium totius Divinitatis, potentia aſcribatur, quæ in ratione ſua principium includit: eſt enim potentia principium tranſmutationis, ut in V. Metaph. (text. XVII.) dicitur: & quia Filius procedit per modum intellectus, qui ſapientia perficitur, attribuitur ſibi ſapientia; & quia Spiritus ſanctus procedit per modum voluntatis, cuius obiectum eſt bonitas, ideo ſibi appropriatur bonitas.

Ad primum igitur dicendum, quod virtus non nominat potentiam abſolute, ſed perfectionem potentiæ: unde dicit Philoſophus I. Cæli, & mundi (text. XXXII.) quod virtus eſt ultimum in re de potentia. Sic ergo poteſt tripliciter virtus conſiderari. Vel ſecundum quod in potentia radicatur; & ſic Patri poteſt appropriari, ſicut & potentia. Vel inquantum eſt id per quod potentia in actum exit; & ita Filio appropriatur, per quem Pater operari dicitur: unde & Filius brachium Patris dicitur Iob xl. 4. *Si habes brachium ſicut Deus:* ut Gregorius expoſuit (Lib. XXXII. Moral. cap. VI.) Vel inquantum circa opus bonitatem imponit: unde dicitur II. Ethic. (cap. V.) quod virtus eſt quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit; & ita appropriatur Spiritui ſancto, ſicut & bonitas.

Ad ſecundum dicendum, quod ſapientia ad verbum poteſt comparari tripliciter. Vel ſicut idem, vel ſicut prius, vel ſicut poſterius, ita in divinis, ſicut in humanis. Cum enim verbum dicat quamdam conceptionem intellectus, iſta conceptio apud nos oportet quod conſequatur aliquod lumen intellectuale, & ſaltem lumen intellectus agentis, & primorum principiorum, ex quibus [a] accipitur concluſio. Unde ſi conſideretur ſapientia apud nos, ſecundum quod conſiſtit in cognitione concluſionis, quæ mente [b] accipitur, ſic eſt idem quod verbum mentis; ſi autem conſideretur ſapientia, ſecundum quod conſiſtit in lumine intellectus agentis, & cognitione primorum principiorum, ſic præcedit verbum, quod eſt conceptio concluſionis; ſi autem accipiatur ſapientia, quæ eſt adgenerata in mente diſcipuli per verbum Magiſtri, ſic ſequitur verbum. Ita etiam eſt in divinis: quia ipſa ſapientia genita eſt idem quod verbum, ut ex prædictis patet [diſt. XXXII. q. II. art. 2.] Ipſe autem intellectus paternus ſe habet in productione verbi ſicut lumen intellectus agentis, cum principiis in productione concluſionis; & ſic ſecundum ordinem naturæ, ſapientia eſt principium verbi, ſicut dicimus ſapientiam ingenitam eſſe principium ſapientiæ genitæ. Ipſa autem ſapientia creata ſequitur verbum, quaſi effecta per ipſum: unde Eccli. I. 5. *Fons ſapientiæ verbum Dei in excelſis:* & ideo ſapientia eſſentialis, quæ ingenita eſt, neque generans, Filio appropriari poteſt, propter ſimilitudinem ipſius ad proprium Filii, inquantum eſt verbum; quam ſimilitudinem non habet ad aliquod proprium Patris.

Ad

(a) Al. concipitur. (b) Al. concipitur.

Digitized by Google

Ad tertium dicendum, quod natura ſemper habet rationem principii: eſt enim principium motus, & quietis in eo in quo eſt, per ſe, & non ſecundum accidens, ut in II. Phyſic. [text. III.] dicitur; & ideo non poteſt appropriari Filio, qui eſt a principio ſecundum originem naturæ, & non principium in illa origine. Sed ſapientia non habet tantum rationem principii, ſed etiam eius quod eſt a principio, & etiam magis, inquantum proprie ſapientia, & ſcientia de concluſionibus eſt; quamvis etiam ſapientia principiorum ſit, ut in VI. Ethic. [cap. VII.] dicitur; & ideo Filio appropriari poteſt.

Ad quartum dicendum, quod bonum dicitur diffuſivum per modum finis, ſecundum quod dicitur, quod finis movet efficientem. Non autem ſic Pater eſt principium Divinitatis, ſed magis per modum efficientis, ut dictum eſt [in corp. art.]

QUAESTIO III.

Deinde quæritur de his quæ tranſlative de Deo dicuntur: & circa hoc quæruntur duo.

Primo. Utrum aliquid de Deo tranſlative dicendum ſit.

Secundo. A quibus rebus Deus tranſlative nominandus ſit.

ARTICULUS I.

Utrum aliquid debeat dici tranſlative de Deo.

I. P. q. I. art. 9.

1. Ad primum ſic proceditur. Videtur quod de Deo nihil tranſlative dici debeat. Sicut enim dicit Boetius Lib. I. de Trinit. in divinis intellectualiter verſari oportet, neque ad imaginationes deduci. Sed huiuſmodi tranſumptivæ locutiones ſunt ſumptæ ex imaginationibus ſenſibilium. Ergo non eſt eis utendum in divinis.

2. Præterea. Secundum Philoſophum VI. Top. (cap. VII.) omnes transferentes, ſecundum aliquam ſimilitudinem transferunt. Sed ſecundum Boetium (cap. de ſpecie in Porphyr. 2. editione) ſimilitudo eſt rerum differentium eadem qualitas. Cum igitur qualitates rerum corporalium non inveniantur in divinis, videtur quod nulla ſimilitudo, vel metaphora poſſit ſumi ex rebus ſenſibilibus, ut aliquid de Deo tranſlative dicatur.

3. Item. Omnis doctrina eſt ad manifeſtationem veritatis, & præcipue ſacra Scriptura. Sed huiuſmodi metaphoræ, vel ſymbolicæ locutiones ſunt quaſi quædam velamina veritatis, ut dicit Dionyſius [cap. I. cæl. Hier.] Ergo eis non videtur utendum in Theologia.

4. Præterea. Secundum Philoſophos (ex I. de Anima text. XXVI.) ſcientia fit per aſſimilationem intellectus ad rem ſcitam. Intellectus autem noſter cum ſit incorporeus, & immaterialis, maiorem ſimilitudinem habet cum rebus divinis quam cum rebus corporalibus, quæ materiales ſunt. Ergo magis ſe habet ad cognoſcendum divina quam huiuſmodi corporalia; & ita videtur quod per ſimilitudinem corporalium nobis divina manifeſtari non debeant.

Contra eſt quod dicit Dionyſius I. cæl. Hier. *Neque poſſibile eſt nobis aliter ſuperlucere divinum radium, niſi varietate ſimilitudinum circumvelatum*. Divinus radius autem eſt veritas divinorum. Ergo oportet quod ſub ſimilitudinibus corporalibus, nobis divinorum veritas proponatur.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod convenientiſſimum eſt divina nobis ſimilitudinibus corporalibus deſignari: cuius ratio poteſt aſſignari quadruplex. Prima & principalis propter materiæ altitudinem, quæ noſtri intellectus capacitatem excedit: unde non poſſumus veritatem divinorum ſecundum modum ſuum capere; & ideo oportet quod nobis ſecundum modum noſtrum proponatur. Eſt autem nobis connaturale (a) a ſenſibilibus in intelligibilia venire, & a poſterioribus in priora; & ideo ſub figura ſenſibilium intelligibilia nobis proponuntur, ut ex his quæ novimus ad incognita animus ſurgat. Secunda ratio eſt, quia cum in nobis ſit duplex pars cognoſcitiva, ſcilicet intellectiva, & ſenſitiva; providit divina ſapientia ut utraque pars, ſecundum quod poſſibile eſſet, in divina reduceretur; & ideo figuras corporalium adhibuit, quæ ſenſitiva parte capi poſſunt, quia ipſa intellectualia divinorum non poterat attingere. Tertia ratio eſt, quia de Deo verius cognoſcimus quid non eſt, quam quid eſt: unde Dionyſius (cap. II. cæl. Hier.) dicit, quod in divinis affirmationes ſunt incom-

(a) Al. a ſenſibus.

compactæ, negationes veræ; & ideo cum de omnibus quæ de Deo dicimus, intelligendum ſit quod non eodem modo ſibi conveniunt, ſicut in creaturis inveniuntur, ſed per aliquem modum imitationis, & ſimilitudinis; expreſſius oſtendebatur huiuſmodi eminentia Dei, per ea quæ ſunt magis manifeſta ab ipſo removeri. Hæc autem ſunt corporalia; & ideo convenientius fuit ſpeciebus corporalibus divina ſignificari, (*a*) ut his aſſuefactus humanus animus diſceret, nihil eorum quæ de Deo prædicat, ſibi attribuere, niſi per quamdam ſimilitudinem, ſecundum quod creatura imitatur Creatorem. Quarta ratio eſt propter occultationem divinæ veritatis: quia profunda fidei occultanda ſunt & infidelibus, ne irrideant, & ſimplicibus, ne errandi occaſionem ſumant: & hæ omnes cauſæ aſſignantur a Dionyſio in principio cæl. Hier. & in epiſtola ad Titum.

Ad primum igitur dicendum, quod in cognitione intellectualium eſt duo conſiderare, ſcilicet principium ſpeculationis, & terminum. Principium quidem eſt ex ſenſibilibus; ſed terminus eſt in intelligibilibus, ſecundum quod in cognitione naturali ex ſpeciebus a ſenſu acceptis intentiones univerſales accipimus per lumen intellectus agentis: & ideo dicendum eſt, quod quantum ad terminum ſpeculationis [*b*] principium oportet ex aliquibus ſenſibilibus ſpeciebus in divina conſurgere.

Ad ſecundum dicendum, quod ſimilitudo eſt duplex. Quædam enim eſt per participationem eiuſdem formæ; & talis ſimilitudo non eſt corporalium ad divina, ut obiectio probat. Eſt etiam quædam ſimilitudo proportionalitatis, quæ conſiſtit in eadem habitudine proportionum, ut cum dicitur: Sicut ſe habent octo ad quatuor, ita ſex ad tria; & ſicut ſe habet conſul ad civitatem, ita ſe habet gubernator ad navem: & ſecundum talem ſimilitudinem fit tranſumptio (*c*) ex corporalibus in divina: (*d*) ut ſi Deus dicatur ignis ex hoc quod ſicut ſe habet ignis ad hoc quod liquefacta effluere facit per ſuum calorem, ita Deus per ſuam bonitatem perfectiones in omnes creaturas diffundit, vel aliquid huiuſmodi.

Ad tertium dicendum, quod manifeſtatio veritatis eſt facienda ſecundum proportionem recipientium: & quia quibuſdam potius manifeſtatio veritatis officeret quam prodeſſet, dum vel ex impietate impugnarent, vel ex ſimplicitate deficerent; ideo eſt divinorum veritas occultanda, ut dicitur Matth. VII. 6. *Nolite ſanctum dare canibus*.

Ad quartum dicendum, quod eſt quædam aſſimilatio ſecundum convenientiam in natura; & ſic eſt maior aſſimilatio intellectus noſtri ad divina quam ad ſenſibilia; ſed hæc non eſt illa quæ requiritur ad ſcientiam. Eſt etiam quædam aſſimilatio per informationem, quæ requiritur ad cognitionem, ſicut viſus aſſimilatur colori, cuius ſpecie informatur pupilla. Hæc autem informatio non poteſt fieri in intellectu, ſecundum viam naturæ, niſi per ſpecies abſtractas a ſenſu: quia, ſicut dicit Philoſophus III. de Anima (text. XVIII.) ſicut ſe habet color ad viſum, ita phantaſmata ad intellectum: & ideo conſtat quod hoc modo intellectus magis poteſt aſſimilari ſenſibilibus quam divinis.

ARTICULUS II.

Utrum tranſumptio in divina debeat fieri ex rebus vilibus.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod ex rebus vilibus non debeat fieri tranſumptio in divina. Sicut enim dictum eſt (art. præced.) omnis tranſumptio fit per aliquem modum ſimilitudinis. Sed in rebus vilibus non inveniuntur conditiones nobiles, ex quibus ad divina poſſit aliqua ſimilitudo attendi. Ergo videtur quod ex talibus rebus non debeant tranſumptiones in divina fieri.

2. Si dicas, quod in rebus quantumcumque vilibus invenitur aliqua ſimilitudo divinæ bonitatis, inquantum ſunt veſtigium Creatoris; contra. In omni creatura invenitur ſimilitudo veſtigii, vel imaginis. Si igitur hoc ſufficit ad tranſumptionem faciendam, videtur quod ex omnibus creaturis poſſit fieri tranſumptio in divina: quod non invenitur.

3. Præterea. Expreſſior ſimilitudo divinæ bonitatis eſt in rebus incorporeis quam in rebus ſenſibilibus. Ergo videtur quod nomina Angelorum magis deberent in divinam prædicationem tranſumi.

4. Item. Quæ ſunt omnino diverſa, non debent eiſdem figuris exprimi. Sed quædam figuræ

(a) *Al.* ut aſſuefactis. (b) *Forte addendum* non oportet ad imaginationes deduci; quantum vero ad ſpeculationis principium, oportet &c. (c) *Al.* ex corporibus. (d) *Al.* ut ſi dicatur talis ignis.

figuræ ſunt quæ inducuntur ad deſignandum contrarias poteſtates, ſicut nomen ſerpentis, & leonis. Ergo videtur quod ad minus huiuſmodi nomina in divinis tranſumi non deberent.

Contra eſt quod in divinis Scripturis frequenter inveniuntur nomina etiam brutorum animalium in divinam prædicationem tranſumi, ut dicitur Oſeæ XIII. 7. *Ero eis quaſi leæna, ſicut pardus in via Aſſyriorum*: & ſimiliter in pluribus aliis locis. Ergo videtur quod etiam ex vilibus rebus tranſumptio ad divina fieri poſſit.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod hanc quæſtionem Dionyſius II. cap. cæleſt. Hierarch. pertractat, & oſtendit quod etiam convenientius ſignificantur nobis divina per creaturas viliores, quam per nobiliores. Et primam rationem aſſignat, quia his magis occultantur divina, cuius occultationis neceſſitas dicta eſt (art. præc.) Secundam aſſignat, quia iſta magis a Deo removentur, & diſtant: & ideo cum convenientiſſimus modus ſignificandi divina ſit per negationem, convenientius iſtis ſimilitudinibus utimur. Tertiam aſſignat ex utilitate noſtra, quia minus datur nobis occaſio errandi in figuris rerum vilium quam in figuris rerum nobilium. Nullus enim dubitat, Deum ſecundum proprietatem dici non poſſe aliquod vile animal: & ideo conſtat quod Scriptura huiuſmodi Deo ſecundum proprietatem non attribuit. Sed apud aliquos ſimplices, qui vix aliquid præter ſenſibilia ſuſpicari poſſunt, de facili videretur ea quæ ſunt nobiliſſima in corporibus, proprie Deo convenire, ſi de ipſo dicerentur: & ideo ſimilitudines a rebus vilioribus ſumptæ, ipſa qualitate rerum retrahunt animum ab errore. Invenitur tamen etiam in nobilibus creaturis Deus ſignificari in Scriptura, ſicut ſole, & ſtella, & huiuſmodi; non tamen ita frequenter.

Ad primum igitur dicendum, ſecundum Dionyſium (de div. Nom. cap. IV. in princ.) quod nihil divinæ bonitatis omnino participatione caret; & ideo ex rebus quantumcumque vilibus poſſunt ſumi aliquæ convenientes ſimilitudines ad divina.

Ad ſecundum dicendum, quod quædam nomina creaturarum ſunt quæ non nominant tantum id quod creatum eſt, ſed etiam defectum culpæ annexum; ſicut nomen diaboli nominat naturam deformatam peccato: & ideo talibus nominibus non poſſumus tranſumptive uti ad divina.

Ad tertium dicendum, quod in creaturis ſpiritualibus poſſumus duo conſiderare: ſcilicet ipſas perfectiones divinæ bonitatis ſecundum ſe acceptas, & his nominatur Deus, non quidem ſymbolice, ſed proprie; ſicut dicitur ſapiens, & intelligens, & huiuſmodi: unde etiam dicitur in Lib. de Cauſis (propoſit. VI.) quod Deus nominatur nomine primi cauſati ſui, quod eſt intelligentia. Vel poſſumus conſiderare ipſum modum determinatum participandi huiuſmodi perfectiones, qui modus pertinet ad determinatam naturam, vel ordinem Angelorum. Unde nomina exprimentia iſtum modum non poſſunt proprie de Deo dici, nec etiam metaphorice, quia metaphora ſumenda eſt ex his quæ ſunt manifeſta ſecundum ſenſum: & ideo numquam invenimus Deum in Scriptura nominatum Cherubin, vel Seraphin, vel aliquid huiuſmodi, ſicut leonem, vel urſum, vel aliquid huiuſmodi.

Ad quartum dicendum, quod in una re poſſunt conſiderari diverſæ proprietates; & ideo non eſt inconveniens quod ex eadem re, ſecundum diverſas ſui proprietates, fiat tranſumptio ad aliqua contraria, ſicut quod Deus dicitur leo propter liberalitatem, vel fortitudinem, vel aliquid huiuſmodi, & diabolus dicitur leo propter crudelitatem. Contingit etiam quandoque, ut dicit Dionyſius in epiſtola ad Titum, quod idem nomen transfertur ad ſignificandum participantem, & participationem, & participationis principium; ſicut ſignis dicatur homo habens caritatem, & ipſa caritas, & Deus caritatem infundens: & ſecundum omnia diverſimode exponendum eſt.

EXPOSITIO TEXTUS.

Si enim, inquiunt, ea eſſentia quæ Pater eſt, Filius eſt; idem ſibi Pater eſt, & Filius. Hæc ratio talis eſt. Eſſentia divina eſt una & eadem res. Sed eſſentia divina eſt Pater, & Filius, ut dicitis. Ergo eadem res eſt Pater, & Filius, & eadem res genuit, & genita eſt.

Ad quod patet reſponſio per æquivocationem rei: quia ſi res ſumatur eſſentialiter, tunc eſſentia divina eſt una res, & illa res neque genuit, neque genita eſt, neque eſt Pater, neque eſt Filius, ſi Pater, & Filius adiective ſumantur. Si autem res ſumatur perſonaliter; ſic eſſentia divina non

non eſt una res, ſed tres res, quarum una eſt generans, alia genita, tertia procedens; quamvis eſſentia neque generans ſit, neque genita, neque procedens.

Idque teſtimonio Hilarii defendere nituntur. Intentio Hilarii in omnibus verbis eius quæ hic inducuntur, hæc eſt. Vult probare quod Pater, & Filius ſunt unius naturæ: ad quod probandum ſumit verbum Apoſtoli Rom. VIII. ubi eumdem ſpiritum nominat Patris, & Filii: ex quo procedit ſic. Cum ſpiritus dupliciter ſumatur in divinis (quia quandoque eſſentialiter ſumitur, & ſignificat divinam naturam; & in hoc ſenſu quandoque (*a*) pro Patre, quandoque pro Filio, quandoque pro Spiritu ſancto ponitur; quandoque vero perſonaliter, & tunc ſignificat rem naturæ, vel perſonam Spiritus ſancti) aut in verbis Apoſtoli ſumitur ſpiritus Chriſti, & Patris eſſentialiter pro natura, ut ſit ſenſus: Spiritus qui eſt Chriſtus, & Pater: & ſic plane habetur propoſitum, quod ſi unus eſt ſpiritus utriuſque, eadem ſit utriuſque natura: aut ſumitur pro re naturæ, quæ eſt Spiritus ſanctus; & ſic idem habetur, quod Spiritus ſanctus eſt a Patre, & Filio. Sed nulla res unius naturæ eſt a rebus diverſarum naturarum. Cum igitur Spiritus ſanctus ſit unius naturæ, quia ſimplex eſt, oportet quod Pater, & Filius non ſint diverſarum naturarum.

Diſcerne ergo, o hæretice, ſpiritum Chriſti a Spiritu Dei; quaſi dicat: Si potes, diſcernas: quia diſcerni non poteſt, ut ex auctoritate Apoſtoli patet.

Et ſecundum hoc non eſt idem Deus, & quod Dei eſt. Iſtud dupliciter poteſt legi. Uno modo ut ſit quaſi deductio quædam ad impoſſibile; quaſi dicat: Si ita eſt in Deo ſicut in creaturis, ſequeretur quod illud quod eſt Dei, non eſt Deus: quod eſt impoſſibile, & ſic Magiſter in littera exponit. Vel poteſt intelligi abſolute, & tunc vult dicere, quod non eſt ratione idem.

Sed *omnem*, ideſt perfectum, *per ſua*, ideſt per virtutem, & potentiam ſuam, quæ ubique eſt, qua omnia continet, *docet ſe* ubique eſſe.

Homo (*b*) ..... *cogitare cœpit ita eſſe in Creatore ut viderat eſſe in creaturis, a quibus hæc nomina tranſlata ſunt ad Creatorem.* Contra. Apoſtolus Epheſ. III. 15. „ Ex „ quo omnis paternitas in cælis, & in ter„ ra nominatur. “ Ergo magis a Deo tranſlata ſunt ad creaturas. Et dicendum, quod quantum ad rem ſignificatam, per prius eſt paternitas in Deo quam in creatura; ſed quantum ad modum ſignificandi per nomen, quod eſt a nobis impoſitum, per prius creaturæ convenit, & inde ad Creatorem tranſlatum eſt.

DISTINCTIO XXXV.

De quibuſdam quæ ſecundum ſubſtantiam de Deo dicuntur, quæ ſpecialem efflagitant tractatum, ſcilicet de ſcientia, & præſcientia, & providentia, & diſpoſitione, prædeſtinatione, voluntate, & potentia.

Cumque ſupra (diſt. XXII. uſque ad diſt. XXVI.) diſſeruerimus, ac plura dixerimus de his communiter quæ ſecundum ſubſtantiam de Deo dicuntur; eorum tamen quædam ſpecialem efflagitant tractatum, de quibus amodo tractandum eſt, ideſt de ſcientia, præſcientia, providentia, diſpoſitione, prædeſtinatione, voluntate, & potentia. Sciendum ergo eſt, quod ſapientia, vel ſcientia Dei, cum ſit una & ſimplex, tamen propter varios rerum ſtatus, & diverſos effectus, plura ac diverſa ſortitur nomina. Dicitur enim non tantum ſcientia, ſed etiam præſcientia, vel providentia, diſpoſitio, prædeſtinatio, & potentia. Et eſt præſcientia, ſive providentia, non de futuris tantum, ſed de omnibus, de bonis ſcilicet, & de malis; diſpoſitio vero de faciendis; prædeſtinatio de omnibus ſalvandis, & de omnibus bonis, qui & hic liberantur, & in futuro coronabuntur. Prædeſtinavit enim Deus ab æterno homines ad bona eligendo, & prædeſtinavit eis bona præparando. Quod homines prædeſtinavit, Apoſtolus oſtendit (Rom. VIII. 29.)

(a) *Al. additur* vero. (b) Al. tantum: *A quibus hoc nomen tran. &c.*

29.) dicens: „ Prædeſtinavit (1) quos præſcivit fieri conformes imaginis Filii „ ſui: “ & alibi (Epheſ. 1. 4.) „ Elegit nos (2) ante mundi conſtitutionem , „ ut eſſemus ſancti, & immaculati. “ Quod autem bona eis præparaverit, Propheta Iſaias oſtendit, dicens (lxiv. 4.) „ Oculus non vidit, Deus, abſque te , „ quæ præparaſti diligentibus (vel expectantibus) te. “ Ergo ab æterno prædeſtinavit quoſdam futuros bonos, & beatos; ideſt, elegit ut eſſent boni, & beati; & bona eis prædeſtinavit, ideſt præparavit. Providentia autem eſt gubernandorum: quæ utique eodem modo videtur accipi quo diſpoſitio. Interdum tamen providentia accipitur pro præſcientia. Sapientia vero, vel ſcientia, de omnibus eſt, ſcilicet bonis, & malis, & de præſentibus, præteritis, & futuris, & non tantum de temporalibus, ſed etiam de æternis. Non enim ita ſcit Deus iſta temporalia ut ſeipſum neſciat; ſed ipſe ſolus ſeipſum perfecte novit, cuius ſcientiæ comparatione, omnis creaturæ ſcientia imperfecta eſt.

Utrum ſcientia, vel præſcientia, vel diſpoſitio, vel prædeſtinatio, potuerit eſſe in Deo, ſi nulla fuiſſent futura.

HIc conſiderari oportet, utrum ſcientia, vel præſcientia, vel diſpoſitio, vel prædeſtinatio, potuerit eſſe in Deo, ſi nulla fuiſſent futura. Cum enim præſcientia ſit futurorum, & diſpoſitio faciendorum, & prædeſtinatio ſalvandorum, ſi nulla eſſent futura, ſi nihil eſſet facturus Deus, vel aliquos ſalvaturus, non videtur potuiſſe in Deo eſſe præſcientia, vel diſpoſitio, vel prædeſtinatio. Potuit autem Deus nulla præſcire futura, potuit non creare aliquid, vel non ſalvare aliquos. Potuit ergo in Deo non eſſe præſcientia, vel diſpoſitio, vel prædeſtinatio. Ad hoc autem ita a quibuſdam opponitur. Si, inquiunt, potuit præſcientia Dei non eſſe in Deo ab æterno, & potuit non eſſe. Si vero potuit non eſſe, cum præſcientia Dei ſit eius ſcientia, & ſcientia ſit eius eſſentia; potuit ergo non eſse ab æterno id quod eſt eius divina eſsentia. Ita & de diſpoſitione, & prædeſtinatione, quæ eſt divina eſſentia, obiiciunt. Addunt quoque & alia, ita loquentes: Si potuit Deus non præſcire aliqua; cum idem ſit Deo præſcire quod ſcire, & ſcire quod eſse: potuit ergo non eſse. Item. Cum idem ſit Deum præſcium eſse, & Deum eſse; ſi potuit non eſse præſcius, potuit non eſse Deus. Potuit autem non eſse præſcius, ſi potuit nulla præſcire. At potuit nulla præſcire, quia potuit nulla facere.

Reſponſio, quod præſcientia, & diſpoſitio, & prædeſtinatio, quaſi relative dicuntur ad futuras res, vel ad faciendas.

AD hoc iuxta modulum noſtræ intelligentiæ, ita dicimus: Præſcientia, vel diſpoſitio, vel prædeſtinatio, ad aliquid dici videntur. Sicut enim Creator ad creaturam relative dicitur; ita præſcientia, vel præſcius ad futura referri videtur, & diſpoſitio ad facienda, ac prædeſtinatio ad ſalvanda. Verumtamen Creator ita relative dicitur ut eſsentiam non ſignificet; præſcientia vero, vel præſcius, & in reſpectu futurorum dicitur, & eſsentiam deſignat; ita etiam diſpoſitio, & prædeſtinatio. Ideoque cum dicitur: Si nulla eſsent futura, non eſset in Deo præſcientia, vel non eſset Deus præſcius: quia varia eſt ibi cauſa dicendi, diſtingui oportet rationem dicti. Cum ergo dicis: Si nulla eſsent futura, non eſset in Deo præſcientia, vel non eſset præſcius: ſi in dicendo hanc cauſam attendis, ſcilicet quia nulla eſsent (3) ſubiecta eius præſcientiæ, unde ipſa poſſit dici præſcientia, vel ipſe præſcius (quod utrumque dicitur propter futura) verus eſt intellectus. Sin autem ea ratione id dicis quod non ſit in eo ſcientia qua præſcit futura,

(1) *Vulgata:* „ Nam quos præſcivit, & prædeſtinavit conformes fieri &c. “ (2) *Vulgata addit* „ in ipſo. “ (3) *Al.* ſubſtantia.

vel quod ipſe non ſit Deus, qui eſt futurorum præſcius; falſa eſt intelligentia. Similiter & illæ locutiones determinandæ ſunt. Potuit non eſse præſcientia Dei, vel potuit non eſse præſcius, & potuit Deus non præſcire aliqua; ideſt, potuit eſse quod nulla futura ſubiecta eſsent eius ſcientiæ, & ita non poſset dici præſcius, vel præſcire, vel ſcientia eius præſcientia: non tamen eo minus ipſe eſset, vel eius ſcientia; ſed non poſset dici præſcius, vel præſcire, vel præſcientia, ſi eius ſcientiæ futura nulla forent ſubiecta. Similiter de diſpoſitione, & prædeſtinatione, vel providentia. Hæc enim, ut dictum eſt, ad temporalia referuntur, & de temporalibus tantum ſunt.

Quod ſcientia Dei non tantum eſt de temporalibus, ſed etiam de æternis.

SCientia vero, vel ſapientia, non tantum de temporalibus, ſed etiam de æternis eſt. Ideoque etſi nulla fuiſsent futura, eſset tamen in Deo ſcientia eadem quæ modo eſt; nec minor eſset quam modo, nec maior eſt quam eſset. Scivit ergo Deus ab æterno æternum, & omne quod futurum erat, & ſcivit immutabiliter. Scit quoque non minus præterita, & futura, quam præſentia; & ſua æterna ſapientia, & immutabili ſcit ipſe omnia quæ ſciuntur. Omnis enim ratio ſupernæ, & æternæ ſapientiæ, ut ait Ambroſius (* Lib. V. de Fid. cap. VIII.) in eo eſt, quia omnem ſapientiam, & ſcientiam capit ſua immenſa ſapientia.

Quare omnia dicantur eſſe in Deo; & quod factum eſt, habere vitam, & eſſe in eo.

PRopterea omnia dicuntur eſse in Deo, & fuiſse ab æterno. Unde Auguſtinus ſuper Geneſ. (ad lit. Lib. V. cap. XVIII.) „Hæc viſibilia" inquit „antequam fierent, non erant: quomodo ergo nota Deo erant quæ non erant? Et „rurſus, quomodo ea faceret quę ſibi nota non erant? Non enim quidquam fe„cit ignorans. Nota ergo fecit, non facta cognovit. Proinde antequam fierent, „& erant, & non erant. Erant in Dei ſcientia, non erant in ſua natura. Ipſi „autem Deo non audeo dicere alio modo innotuiſse cum ea feciſset, quam illo „quo ea noverat, ut faceret: apud quem non eſt tranſmutatio, nec viciſſitudi„nis obumbratio (Iac. 1. 17.)" Ecce hic habes, quod hæc viſibilia antequam fierent, in Dei ſcientia erant. Ex hoc ergo ſenſu omnia dicuntur eſse in Deo, & omne quod factum eſt, dicitur vita eſse in ipſo: non ideo quod creatura ſit Creator, vel quia iſta temporalia eſsentialiter ſint in Deo; ſed quia in eius ſcientia ſemper ſunt, quæ vita eſt.

Quod eadem ratione dicuntur omnia ei præſentia.

INde eſt etiam quod omnia dicuntur ei pręſentia eſse, non ſolum ea quę præterierunt, & ea quę futura ſunt, ſecundum illud (Rom. IV. 17.) „Qui vo„cat ea quę non ſunt, tamquam ea quæ ſunt." Quia, ut ait Ambroſius in Lib. V. (1) de Fide (cap. VIII.) ita cognoſcit ea quę non ſunt, ut ea quę ſunt: & hac ratione omnia dicuntur eſse in eo, vel apud eum, ſive ei pręſentia. Unde Auguſtinus ſuper illum locum Pſalm. (XLIX.) „Et pulchritudo agri mecum „eſt, Ideo (inquit) mecum eſt, quia apud Deum nihil pręterit, nihil fu„turum eſt. Cum illo ſunt omnia futura, & ei non detrahuntur iam pręterita. „Cum.

(1) *Al.* de Trinitate.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Vel potius Ambroſiaſter, ut Gloſſa refert in 2. Coloſſ. cap. ſuper illud, *In quo ſunt omnes theſauri ſapientiæ, & ſcientiæ abſconditi.*

„ Cùm illo ſunt omnia, cognitione quadam ineffabili ſapientię Dei. “ Ecce hic aperit Auguſtinus ex qua intelligentia accipienda ſunt huiuſmodi verba, Omnia ſunt Deo pręſentia, in Deo ſunt omnia, vel cum Deo, vel apud Deum, vel in eo vita: quia ineffabilis omnium cognitio in eo eſt.

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam determinavit Magiſter de proceſſione divinarum perſonarum in unitate eſſentiæ, quæ eſt principium creaturarum, & cauſa; antequam de creaturis determinet, proſequitur ea in quibus conſiſtit perfecta ratio principii, ſecundum quod Deus creaturarum dicitur principium. Ratio autem principii efficientis in his quæ agunt per neceſſitatem naturæ ſufficienter conſiſtit in potentia, & virtute perfecta, quam conſequitur effectus, niſi ſit impedimentum ex parte recipientis. Sed hoc non ſufficit in his quæ agunt per voluntatem; immo ſupra hoc exigitur ſcientia, & voluntas, ut oſtendit Philoſophus in IX. Metaph. (text. XII.) Et ideo dividitur hoc in partes tres. In prima determinat de ſcientia Dei; in ſecunda de potentia, XLII. diſt. ibi, *Nunc de omnipotentia Dei agendum eſt*; (*a*) in tertia de voluntate, XLV. diſt. ibi, *Iam de voluntate Dei aliquid pro ſenſus noſtri imbecillitate dicendum eſt*. Ratio autem ordinis eſt, quia ſcientia ad plura ſe extendit quam potentia: eſt enim tam bonorum quam malorum, quorum non eſt potentia: quæ etiam ad plura ſe extendit quam voluntas, quia voluntas eſt tantum reſpectu illorum bonorum quæ ſunt, vel erunt, vel fuerunt; ſed potentia ulterius eſt infinitorum aliorum quæ facere poſſet. Prima dividitur in duas. In prima determinat de ſcientia in communi; in ſecunda de quadam ſpecie ſcientiæ Dei, quæ ſpecialem difficultatem affert, ſcilicet de prædeſtinatione, XL. diſtinct. *Prædeſtinatio vero eſt de bonis* (*b*) *ſalutaribus*, *& de hominibus ſalvandis*. Prima in duas. In prima oſtendit quorum ſit Dei ſcientia; in ſecunda oſtendit qualiter ſe habeat ad res ſcitas, XXXVIII. diſt. *Nunc ergo ad propoſitum revertamur*. Prima in duas. In prima oſtendit quod ſcientia Dei univerſaliter eſt omnium; in ſecunda oſtendit quomodo ea quæ Deus ſcit, in Dei ſcientia eſſe dicuntur, XXXVI. diſtinct. *Solet quæri hic*, *cum omnia dicantur eſſe in Dei cognitione .... utrum concedendum ſit*, *omnia eſſe in divina eſſentia*, *vel in Deo per eſſentiam*. Prima in duas. In prima oſtendit ſcientiam Dei eſſe omnium; in ſecunda ex hoc duas concluſiones inducit, ibi, *Propterea omnia dicuntur eſſe in Deo*, *& fuiſſe ab æterno*. Circa primum duo facit. Primo oſtendit neceſſitatem tractatus; ſecundo proſequitur ſuam intentionem, ibi, *Sciendum eſt igitur*, *quod ſapientia*, *vel ſcientia Dei*, *cum ſit una & ſimplex*, *tamen propter varios rerum ſtatus*, *& diverſos effectus*, *plura*, *ac diverſa ſortitur nomina*. Et circa hoc duo facit. Primo oſtendit quomodo divina ſcientia ratione diverſorum ſcitorum diverſimode nominatur; ſecundo oſtendit quæ iſtorum nominum eſſe res creata actu exigant, & quæ non, ibi, *Hic conſiderari oportet*, *utrum ſcientia*, *vel præſcientia*, *vel diſpoſitio*, *vel prædeſtinatio*, *potuerit eſſe in Deo*, *ſi nulla fuiſſent futura*. Et circa hoc duo facit. Primo oſtendit quæ nomina Deo non competunt, creaturis remotis; ſecundo oſtendit quæ nomina nihilominus ſibi conveniunt, ſi creaturæ non eſſent, ibi, *Scientia vero*, *vel ſapientia non tantum de temporalibus*, *ſed etiam de æternis eſt*. Circa primum tria facit. Primo oſtendit veritatem; ſecundo inducit objectionem in contrarium, ibi, *Ad hoc autem ita a quibuſdam opponitur*; tertio ponit ſolutionem, ibi, *Ad hoc iuxta modulum noſtræ intelligentiæ ita dicimus*.

QUAESTIO I.

HIc quinque quæruntur.

Primo. Utrum in Deo ſit ſcientia.

Secundo. Utrum habeat tantum ſui ſcientiam, vel etiam aliorum. Et ſi aliorum, quæritur

Tertio. Utrum de eis certam, & propriam cognitionem habeat.

Quarto. Utrum ſcientia ſua ſit univoca noſtræ ſcientiæ.

Quinto. Utrum ſcientia ſua poſſit dici univerſalis, vel particularis, vel in potentia, vel in habitu, ſicut ſcientia noſtra.

AR-

(a) *Al.* in tertia de bonitate, XLV. diſt. ibi, *Iam de bonitate Dei &c.* (b) Al. *ſalubribus &c.*

Digitized by Google

ARTICULUS I.

Utrum ſcientia conveniat Deo.

I. P. q. XIV. *art.* I.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod ſcientia Deo non conveniat. Ubi enim non eſt intellectus, ibi non poteſt eſſe ſcientia. Sed nomen intellectus proprie Deo non competit; immo dicitur in Lib. de Cauſis [propoſ. VI.] *Cum Deus dicitur intelligens, nominatur nomine creati ſui primi*, quod eſt intelligentia. Ergo videtur quod ſcientia proprie Deo non conveniat.

2. Præterea. Simpliciſſimo, & primo nihil convenit quod ſibi aliquid præſupponat, ad quod ex additione ſe habet. Sed ſcientia præſupponit vitam, & eſſentiam, & habet ſe ex additione ad illa, ut ex principio Libri de Cauſis patet. Ergo cum Deus ſit ſimpliciſſimus, & primus, ſibi ſcientia non competit.

3. Præterea. Nihil quod pluralitatem requirit, invenitur in eo quod ſumme eſt unum. Sed ſcientia requirit pluralitatem quamdam, ſcilicet ſcientis, ſcientiæ, & ſcibilis. Ergo Deo qui ſumme unus eſt, non convenit.

4. Si dicas, quod in Deo idem eſt ſcibile, & ſciens; contra. Nihil ſibi ipſi ſimile dici poteſt, ut dicit Hilarius (de Synodis poſt med.) nec aliquid ſeipſum recipit, aut capit. Sed ſecundum Philoſophos ſcientia eſt aſſimilatio ſcientis ad rem ſcitam: item ſcientia fit ſecundum receptionem ſcibilis in ſciente. Ergo videtur quod non poſſit idem eſſe in Deo ſciens, & ſcitum.

5. Præterea. Secundum Philoſophum in VI. Eth. (cap. VI.) ſcientia concluſionum eſt, & intellectus principiorum. Sed cognitio concluſionum ſequitur inquiſitionem rationis. Cum igitur in Deo non ſit cognitio per inquiſitionem, videtur quod proprie in Deo ſcientia eſſe non poſſit.

Contra eſt quod dicitur ad Col. II. 3. (a) *In ipſo ſunt omnes theſauri ſapientiæ, & ſcientiæ abſconditi*: & Commentator XI. Meta. (text. com. XXXIX.) dicit, quod vita, & ſcientia proprie eſſe in Deo dicuntur.

Præterea. Nulla perfectio deeſt ei qui perfectiſſimus eſt. Sed ſcientia eſt nobiliſſima perfectio. Ergo Deo, in quo omnium generum perfectiones adunantur, ut in V. Metaph. [text. XXI. implicite] dicitur, ſcientia deeſſe non poteſt.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ſecundum Dionyſium in Lib. de divin. Nom. (cap. VII.) tribus viis ex creaturis in Deum devenimus, ſcilicet per remotionem, per cauſalitatem, per eminentiam: quarum quælibet nos in Dei ſcientiam inducit.

Prima igitur via, quæ eſt per remotionem, eſt hæc. Cum a Deo omnis potentia, & materialitas removeatur, eo quod ipſe eſt actus primus, & purus, oportet eſſentiam eius eſſe denudatam a materia, & eſſe formam tantum. Sicut autem particulationis principium eſt materia, ita formæ debetur intelligibilitas: unde forma principium cognitionis eſt: unde oportet quod omnis forma per ſe exiſtens ſeparata a materia, ſit intellectualis naturæ: & ſi quidem ſit per ſe ſubſiſtens, erit & intelligens; ſi autem non ſit per ſe ſubſiſtens, ſed quaſi perfectio alicuius ſubſiſtentis, non erit (b) intellectus, ſed principium intelligendi; quemadmodum omnis forma non in ſe ſubſiſtens non operatur, ſed eſt operationis principium, ut caliditas in igne. Cum igitur ipſe Deus ſit immunis ab omni materia, & ſit per ſe ſubſiſtens, quia eſſe ſuum ab alio non dependet, oportet quod ipſe ſit intelligens, & ſciens.

Secunda via, quæ eſt per cauſalitatem, eſt hæc. Omne enim agens habet aliquam intentionem, & deſiderium finis. Omne autem deſiderium finis præcedit aliqua cognitio præſtituens finem, & dirigens in finem ea quæ ſunt ad finem. Sed in quibuſdam iſta cognitio non eſt coniuncta tendenti in finem: unde oportet quod dirigatur per aliquod prius agens, ſicut ſagitta tendit in determinatum locum per determinationem ſagittantis: & ita eſt in omnibus quæ agunt per neceſſitatem naturæ: quia horum operatio eſt determinata per intellectum aliquem inſtituentem naturam: unde Philoſophus [* II. Phyſic. text. lxxv.] dicit,

(a) Vulgata: *In quo ſunt &c.* (b) *Forte* intelligens.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* AEquivalenter aliquo modo, non expreſſe in II. Phyſic. text. lxxv. qui ad marginem prius notabatur, nihil aliud habetur niſi naturam ex his cauſis eſſe quæ alicuius gratia operantur. Sic autem operari ait eſſe in ratione text. lxxxvIII. alioquin tum text. xlix. tum text. lxv. ac deinceps mentem, ſeu intelligentiam (διάνοιαν) a natura diſtinguit. Sed expreſſius ex Themiſtio, & Averroe colligitur. An ſcripſerat fortaſſe S. Thomas quod *Philoſophi dicunt*, & mutatum eſt quod *Philoſophus dicit*?

Digitized by Google

dicit, quod opus naturæ eſt opus intelligentiæ. In aliquibus autem iſta cognitio eſt coniuncta ipſi agenti, ut patet in animalibus: unde oportet quod primum non agat per neceſſitatem naturæ, quia ſic non eſſet primum, ſed dirigeretur ab aliquo priori intelligente. Oportet igitur quod agat per intellectum, & voluntatem; & ita quod ſit intelligens, & ſciens.

Tertia via, quæ eſt per eminentiam, eſt hæc. Quod enim invenitur in pluribus magis ac magis, ſecundum quod plures alicui appropinquat, oportet ut in illo maxime inveniatur, ſicut calor in igne, ad quem quanto corpora mixta magis accedunt, calidiora ſunt. Invenitur autem quod quanto aliqua magis accedunt ad primum, nobilius cognitionem participant; ſicut homines plus quam bruta, & Angeli magis hominibus: unde oportet quod in Deo nobiliſſima cognitio inveniatur.

Ad primum ergo dicendum, quod quandocumque ſcientia, vel intellectus, vel aliquid quod ad perfectionem pertinet, a Deo negatur; intelligendum eſt ſecundum exceſſum, & non ſecundum defectum: unde dicit Dionyſius in VII. capit. de divin. Nom. *Sine mente, & inſenſibile eſſe, ſecundum exceſſum, & non ſecundum defectum in Deo, eſt ordinandum*. Pro tanto ergo negatur nomen intellectus Deo proprie convenire, quia non ſecundum modum creaturæ intelligit, ſed eminentius.

Ad ſecundum dicendum, quod circa huiuſmodi nomina quæ de Deo dicuntur, invenitur triplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod ſcientia, vita, & huiuſmodi ſignificant in Deo aliquas diſpoſitiones additas eſſentiæ. Sed hoc non poteſt eſſe: quia hoc poneret compoſitionem in Deo, & poſſibilitatem in eſſentia ipſius reſpectu huiuſmodi diſpoſitionum: quod omnino abſurdum eſt.

Ideo alii dixerunt, quod omnia huiuſmodi nomina nihil prædicant in Deo, niſi forte eſſe ipſius: unde improprie de Deo dicuntur; ſed duabus rationibus inveniuntur dicta de Deo. Vel ratione negationis, ut quando dicitur Deus ſciens, intelligitur non eſſe ignorans, ſicut lapis: vel propter ſimilitudinem operis, ut dicatur Deus ſciens, quia operatur effectum ſicut aliquis ſciens; ſicut dicitur iratus, inquantum punit ad ſimilitudinem irati, non quod ira ſit in eo; ita nec ſcientia, nec vita, nec aliquid huiuſmodi, ſed tantum eſſe. Sed hoc non videtur ſufficiens. Primo quia omnis negatio de re aliqua fundatur ſuper aliquid in re exiſtens, ut cum dicitur, Homo non eſt aſinus, veritas negationis fundatur ſupra hominis naturam, quæ naturam negatam non compatitur. Unde ſi de Deo negatur ignorantia, oportet quod hoc ſit ratione alicuius quod in ipſo eſt; & ita oppoſitum ignorantiæ oportet in ipſo ponere. Secundo quia omnis actus procedit ab agente ratione alicuius quod in ipſo eſt, ſicut calidum calefacit, & leve aſcendit ſurſum. Unde oportet quod in eo qui operatur actum ſcientiæ, ſit aliquid ad rationem ſcientiæ pertinens; quamvis illud forte non competenter tali nomine ſignificetur; ſicut punire Dei actus eſt iuſtitiæ ipſius, nec oportet iram in eo ponere, quia non eſt per ſe actus iræ.

Et ideo dicendum eſt, quod omnia huiuſmodi proprie dicuntur de Deo, quantum ad rem ſignificatam, licet non quantum ad modum ſignificandi; & quantum ad id quod eſt proprium de ratione cuiuslibet horum, licet non quantum ad rationem generis, ut ſupra habitum eſt [partim diſt. VIII. qu. 1. art. 1. partim ibid. quæſt. IV. art. 3. partim diſt. XXII. quæſt. 1. art. 2.] Et ideo dicendum, quod omnia iſta, quæ non dicunt aliquam materialem, vel corporalem diſpoſitionem, in Deo vere ſunt, & verius quam in aliis, nec aliquam compoſitionem in ipſo inducunt; immo ſicut iſta nomina proprie conveniunt creaturæ propter diverſa in ipſa exiſtentia, ita etiam proprie conveniunt Deo propter unicum, & ſimplex ſuum eſſe, quod omnium in ſe virtutes uniformiter præaccipit, ut Dionyſius dicit [capit. V. de div. Nom.] quod patet in ſimili. Si ponantur tres homines, quorum unuſquiſque ſecundum ſuum habitum ſciat ea quæ pertinent ad unam ſcientiam, ſcilicet naturalia, geometricalia, & grammaticalia; & quartus, qui horum omnium per unum habitum ſcientiam habeat, de quo conſtat quod vere poterit dici, quod eſt Grammaticus, vel Grammatica eſt in eo, & ſimiliter Geometria, (a) & Philoſophia: & quamvis in eo non ſit niſi una res, ſecundum quam omnia hæc ſibi conveniunt, tamen aliud & aliud ſecundum rationem nominis unumquodque horum in ipſo nominat, eo quod unumquodque eorum imperfecte exprimit illam rem. Ita etiam eſt & in Deo. Cum enim in aliis creaturis inveniatur eſſe, vivere, & intelligere, & omnia huiuſmodi, ſecundum diverſa in eis exiſtentia; in Deo tamen

(a) *Al.* & Phyſica.

tamen unum ſuum ſimplex eſſe habet omnium horum virtutem, & perfectionem. Unde cum Deus nominatur ens, non exprimitur aliquid niſi quod pertinet ad perfectionem eius, & non tota perfectio ipſius: & ſimiliter cum dicitur ſciens, & volens, & huiuſmodi: & ita patet quod omnia hæc unum ſunt in Deo ſecundum rem, ſed ratione differunt, quæ non tantum eſt in intellectu, ſed fundatur in veritate, & perfectione rei; & ſicut proprie Deus dicitur ens, ita proprie dicitur ſciens, & volens, & huiuſmodi: nec eſt ibi aliqua pluralitas, vel additio, vel ordo in re, ſed in ratione tantum.

Ad tertium dicendum, quod quamvis ad rationem ſcientiæ exigantur ſcientia, ſciens, & ſcitum; non tamen exigitur quod hæc tria differant ſecundum rem; ſicut etiam de ratione motus eſt quod ſit movens, & motum; ſed quod motum ſit aliud a movente, non poteſt ſciri niſi demonſtratione, ante cuius inventionem multi ſunt opinati aliquid ſeipſum movere. Sciendum eſt ergo, quod in omni intellectu aliqualiter eſt idem intelligens, & intellectum, & in quibuſdam etiam aliqualiter differt, in aliquibus vero ſunt omnino idem. Intellectus enim humanus, qui aliquando eſt in potentia, & aliquando in actu, quando eſt in potentia intelligens, non eſt idem cum intelligibili in potentia, quod eſt aliqua res exiſtens extra animam; ſed ad hoc quod ſit intelligens in actu, oportet quod intelligibile in potentia fiat intelligibile in actu per hoc quod ſpecies eius denudatur ab omnibus appenditiis materiæ per virtutem intellectus agentis; & oportet quod hæc ſpecies, quæ eſt intellecta in actu, perficiat intellectum in potentia: ex quorum coniunctione efficitur unum perfectum, quod eſt intellectus in actu, ſicut ex anima, & corpore efficitur unum, quod eſt homo habens operationes humanas. Unde ſicut anima non eſt aliud ab homine, ita intellectum in actu non eſt aliud ab intellectu intelligente actu, ſed idem; non tamen ita quod ſpecies illa fiat ſubſtantia intellectus, vel pars eius, niſi formalis, ſicut nec anima fit corpus. Si ergo eſt aliquis intellectus, ſicut divinus, qui ad nihil eſt in potentia, ſed eſt totum actus, & ſemper in actu; tunc intellectum ab intellectu nullo modo differt re in eo, ſed conſideratione tantum: quia prout conſideratur eſſentia eius ut immunis a materia, ſic eſt intelligens, ut probatum eſt (in corp. art.) ſed prout conſideratur eſſentia ſua, ſecundum quod intellectus accipit eam ſine materia, ſic eſt intellectum; ſed prout conſideratur ipſum intellectum, prout non deeſt ſibi intelligenti, ſed eſt in ſeipſo, quodammodo ſic eſt intelligentia, vel ſcientia: quia ſcientia nihil aliud eſt quam impreſſio, vel coniunctio ſciti ad ſcientem.

Ad quartum dicendum, quod omnia iſta vocabula, quibus dicimus ſcientiam eſſe aſſimilationem, vel apprehenſionem, vel impreſſionem, vel aliquid huiuſmodi, veniunt ex conſideratione intellectus poſſibilis: qui non cognoſcit, niſi per receptionem alicuius ſpeciei, reſpectu cuius eſt in potentia, per quam aſſimilatur rei extra animam. Unde ubi eſt intellectus in actu tantum, nihil horum proprie dicitur, ſed ſecundum modum intelligendi tantum.

Ad quintum dicendum, quod ea quæ dicuntur de Deo, ſemper intelligenda ſunt per eminentiam, ablato omni eo quod imperfectionis eſſe poteſt. Unde a ſcientia, ſecundum quod in Deo eſt, oportet auferre diſcurſum rationis inquirentis, & retinere rectitudinem circa rem ſcitam. Sed quia ſcientia proprie complexorum eſt, & intelligere proprie eſt quidditatis rei; ideo Deus dicitur ſciens, inquantum cognoſcit eſſe ſuum, & dicitur intelligens, inquantum cognoſcit naturam ſuam; quæ tamen non eſt aliud quam ſuum eſſe, nec magis ſimplex. Et ideo in Deo non eſt aliud intelligere quam ſcire, niſi ſecundum rationem. Sapientia vero non ponit in numerum cum ſcientia, & intellectu: quia omnis ſapientia ſcientia eſt, ſed non convertitur: quia illa ſcientia ſola ſapientia eſt quæ cauſas altiſſimas conſiderat, per quas ordinantur, & cognoſcuntur omnia ſequentia. Unde proprie Deus ſapiens dicitur, inquantum ſeipſum cognoſcit, & intelligens, & ſciens, ſecundum quod ſe, & alia cognoſcit.

ARTICULUS II.

Utrum Deus intelligat alia a ſe.

I. P. q. XIV. *art.* 5.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Deus non intelligat alia a ſe. Intellectum enim perfectio eſt intelligentis, quia facit ipſum eſſe in actu. Sed omnis perfectio excedit id quod perficitur. Si ergo aliquid aliud a ſe intelligeret, lia-

Digitized by Google

haberet illud maius ſe: quod eſt inconveniens.

2. Praeterea. Secundum ordinem nobilitatis obiectorum eſt ordo nobilitatis in operationibus: unde dicit Philoſophus X. Ethic. (cap. IV.) quod perfecta operatio felicitatis eſt reſpectu nobiliſſimi obiecti. Sed quidquid eſt aliud a Deo, eſt vilius, & imperfectius eo. Si igitur intelligeret aliud a ſe, hoc vergeret in imperfectionem, & vilitatem operationis ipſius.

3. Praeterea. Intellecta ſe habent ad intellectum ſicut picturae ad tabulam: unde Philoſophus III. de Anima (text. XIV.) comparat intellectum poſſibilem, antequam intelligat, tabulae in qua nihil ſcriptum eſt. Sed impoſſibile eſt idem corpus figurari diverſis figuris ſimul, & ſecundum eamdem partem. Ergo impoſſibile eſt eumdem intellectum ſimul plura intelligere. Si igitur intellectus divinus intelligit ſe, & multa alia, oportet quod ſit ſucceſſio in intellectu ipſius, quae laſſitudinem ſibi inducat ex hoc quod non habet in actu illud quod quaerit: & hoc eſt inconveniens.

4. Praeterea. Sicut dicit Philoſophus in III. de Anima (text. XXXVIII.) Scientiae dividuntur quemadmodum & res. Si ergo Deus intelligat plura, oportet quod in eo ſint ſcientiae plures: & hoc vergit in pluralitatem divinae eſſentiae, ſi ſua ſcientia eſt eius eſſentia, ut dictum eſt.

Contrarium eſt quod habetur ad Heb. IV. 13. *Omnia nuda, & aperta ſunt oculis eius*.

Praetetea. Sicut dictum eſt, Deus cognoſcit eſſentiam ſuam. Sed per eſſentiam ſuam eſt principium rerum. Ergo ipſe cognoſcit ſe eſſe principium rerum. Sed impoſſibile eſt quod cognoſcatur aliquid eſſe principium, niſi cognoſcatur aliqualiter id cuius eſt principium: quia qui novit unum relativorum, cognoſcit & reliquum, ut in praedicamentis dicitur. Ergo cognoſcit alia a ſe.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ex ſecunda via, quae ſupra (art. praeced.) tacta eſt, poteſt oſtendi quod Deus non ſolum ſe, ſed etiam alia cognoſcit. Cum enim ea quae agunt ex neceſſitate naturae, naturaliter tendant in finem aliquem, oportet quod ab aliquo cognoſcente ordinentur in finem illum. Hoc autem eſt impoſſibile, niſi ille cognoſcens cognoſcat rem illam, & operationem eius, & ad quod ordinatur; ſicut faber non poſſet facere ſecurim, niſi cognoſceret actum inciſionis, & ea quae incidenda ſunt, ut materiam convenientem inveniat, & formam imprimat: & ita oportet quod Deus cognoſcat ea quae ad ipſum ordinantur: quia ſicut eſſe ab ipſo habent, ita & ordinem naturalem in finem. Unde Rabbi Moyſes hanc rationem dicit intendiſſe David cum dixit (Pſal. XCIII. 9.) *Qui finxit oculum non conſiderat?* quaſi diceret: Cum Deus oculum faceret, numquid ipſe non conſideravit actum oculi, qui eſt videre, & obiectum eius, quod eſt viſibile particulare?

Sciendum tamen eſt, quod intellectum dupliciter dicitur, ſicut viſum etiam. Eſt enim primum viſum quod eſt ipſa ſpecies rei viſibilis in pupilla exiſtens, quae eſt etiam perfectio videntis, & principium viſionis, & medium lumen reſpectu viſibilis: & eſt viſum ſecundum, quod eſt ipſa res extra oculum. Similiter intellectum primum eſt ipſa rei ſimilitudo, quae eſt in intellectu; & eſt intellectum ſecundum, quod eſt ipſa res, quae per ſimilitudinem illam intelligitur. Si ergo conſideretur intellectum primum, nihil aliud intelligit Deus niſi ſe: quia non recipit ſpecies rerum, per quas cognoſcat; ſed per eſſentiam ſuam cognoſcit, quae eſt ſimilitudo omnium rerum. Sed ſi accipiatur intellectum ſecundum, ſic non tantum ſe intelligit, ſed etiam alia. Et ſecundum primum modum dicit Philoſophus II. Metaph. (text. LI.) quod Deus intelligit tantum ſe. Et per hoc patet de facili reſponſio ad obiecta.

Quod enim obiicitur primo, quod intellectum eſt perfectio intelligentis, verum eſt de intellecto primo, & non de intellecto ſecundo. Non enim lapis, qui eſt extra animam, eſt perfectio intellectus; ſed ſimilitudo lapidis, quae eſt in anima.

Ad ſecundum dicendum, quod tripliciter intellectus divinus poſſet viliſicari, ſi intelligeret vilia. Uno modo ſi informaretur ſimilitudine illius vilis; ſecundo ſi ſimul cum illo vili non poſſet intelligere nobile; tertio ſi alia operatione intelligeret & vilius, & nobilius. Sed haec omnia remota ſunt ab ipſo: unde ſua operatio eſt perfectiſſima, quae una & eadem exiſtens, talis eſt quod per eam ipſe ſeipſum cognoſcit, & omnia alia.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio tenet in omni intellectu qui cognoſcit diverſa per diverſas ſpecies: quod remotum eſt a Deo, qui cognoſcendo eſſentiam ſuam, alia cognoſcit.

Ad quartum dicendum, quod quando ſunt multa ſcita, quæ cognoſcuntur ſecundum unam rationem medii genere, vel ſpecie, tunc reducuntur in unam ſcientiam generalem, vel ſpecialem, ſicut Metaphyſica, & Geometria: unde ſi plura ſcita reducuntur in unum medium, ſecundum numerum illorum omnium non erit niſi ſcientia una in numero; & ideo ſcientia Dei eſt una numero omnium rerum, quia per unum medium ſimpliciſſimum, quod eſt ſua eſſentia, omnia cognoſcit.

ARTICULUS III.

Utrum habeat cognitionem certam, & propriam de aliis a ſe.

I. P. q. XIV. art. 6.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod non habeat certam, & propriam cognitionem de aliis a ſe. Certa enim cognitio non poteſt de re haberi, niſi per rationem eius exiſtentem in cognoſcente. Sed nihil eiuſdem rationis eſt in Deo, & creaturis. Ergo cum non cognoſcat creaturas niſi cognoſcendo id quod in ipſo eſt, videtur quod non habeat propriam, & certam cognitionem de eis.

2. Præterea. Per cauſam primam, & remotam non poteſt haberi certa cognitio de re. Sed eſſentia divina eſt cauſa prima, & remotiſſima. Ergo cum Deus non cognoſcat res niſi per eſſentiam ſuam, videtur quod certam cognitionem de rebus habere non poſſit.

3. Præterea. Propria cognitio de re non eſt niſi per id quod eſt proprium ſibi. Sed impoſſibile eſt idem eſſe proprium pluribus, inquantum plura ſunt, etſi aliquid ſit proprium pluribus, inquantum unum ſunt, ſicut riſibile omnibus hominibus. Ergo cum Deus cognoſcat omnia per unum & idem, quod eſt ſua eſſentia, videtur quod non habeat propriam, & certam cognitionem de rebus ſingulis.

4. Præterea. Illud per quod habetur certa cognitio de re, poteſt eſſe medium ad concludendum rem illam. Sed ex eſſentia divina non poteſt concludi eſſe alicuius rei, cum Deus ab æterno fuerit, quando res non erant. Ergo videtur quod Deus per eſſentiam ſuam certam cognitionem de rebus habere non poſſit.

Sed contra illud eſt quod dicitur in principio Metaphy. *Scientia quam Deus habet, dea ſcientiarum eſt, & honorabiliſſima.* Sed Deus habet ſcientiam de rebus. Ergo nobiliſſime cognoſcit res, & ita certiſſima, & propria cognitione.

Præterea. Quod eſt primum in quolibet genere, eſt maximum in genere illo, ut in II. Metaph. [text. IV.] dicitur; ſicut ignis eſt calidiſſimus, in quo (*a*) primo invenitur calor. Sed in Deo, primo eſt ſcientia. Ergo ipſe nobiliſſime cognoſcit quidquid cognoſcit; & ita videtur quod de omnibus rebus cognitis propriam, & certam cognitionem habeat.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod Deus certiſſime proprias naturas rerum cognoſcit. Sciendum tamen, quod Commentator in II. Metaph. (text. II.) dicit, quod Deus non habet cognitionem de rebus aliis a ſe, niſi inquantum ſunt entia: quia enim eſſe ſuum eſt cauſa eſſendi omnibus rebus, inquantum cognoſcit eſſe ſuum, non ignorat naturam eſſentiæ inventam in rebus omnibus; ſicut qui cognoſceret calorem ignis, non ignoraret naturam caloris exiſtentis in omnibus calidis: non tamen ſciret naturam huius calidi, & illius, inquantum eſt hoc, & illud. Ita Deus per hoc quod cognoſcit eſſentiam ſuam, quamvis cognoſcat eſſe omnium rerum, inquantum ſunt entia, non tamen cognoſcit res, inquantum eſt hæc & illa. Nec ex hoc ſequitur, ut ipſe dicit, quod ſit ignorans: quia ſcientia ſua non eſt de genere ſcientiæ noſtræ: unde nec ignorantia oppoſita ſibi poteſt convenire; ſicut nec de lapide dicitur, quod ſit videns, vel cæcus. Sed hæc poſitio dupliciter apparet falſa. Primo quia ipſe non eſt cauſa rerum quantum ad eſſe ipſorum ſolum commune, ſed quantum ad omne illud quod in re eſt. Cum enim per cauſas ſecundas determinetur unaquæque res ad proprium eſſe; omnes autem cauſæ ſecundæ ſunt a prima; oportet quod quidquid eſt in re vel proprium, vel commune, reducatur in Deum ſicut in cauſam, cum res a ſeipſa non habeat niſi non eſſe: & ita cognoſcet propriam naturam uniuſcuiuſque rei. Secundo improbatur per illud quod ſupra [in corp. art. præced.] tactum eſt, quod impoſſibile eſt quod aliquod agens ordinet effectum ſuum in finem, niſi cognoſcat proprium opus rei, per quod ordinatur in finem. Unde ſi a Deo ordinatio eſt omnium rerum in finem ſuum, opor-

(*a*) *Al. deeſt* primo.

oportet quod cognoſcat proprium opus cuiuslibet rei, & propriam naturam, quæ tali operationi convenit. Nec obſtat, ſi etiam ponatur non immediate cauſare ordinem in unaquaque re, ſicut quidam Philoſophi (*a*) poſuerunt, dicentes, a Deo immediate procedere unum primum, quod eſt intelligentia prima, a quo procedat ſecunda intelligentia, & orbis, & anima eius. Oportet enim ſecundum hoc, quod cognoſcat ad minus opus ſui primi creati, quod eſt intelligentia; & ita cognoſcet quæ per illud opus produci poſſunt, & ſic deinceps uſque ad ultima rerum; & ſic oportet quod cognoſcat omnes proprias naturas, & proprias operationes rerum.

Ad primum ergo dicendum, quod eſſe divinum non negatur eiuſdem rationis eſſe cum eſſe noſtro, quia deficiat a ratione noſtri eſſe, ſed quia excedit. Quanto autem medium perfectius eſt, tanto in eo res perfectius cognoſcitur; & ideo quanto eſſe ſuum excedit noſtrum, tanto ſcientia ſua de eſse rei, quod cognoſcit per eſſe ſuum, excedit ſcientiam noſtram, quæ eſt de eſſe rei accepta ab ipſa re.

Ad ſecundum dicendum, quod nullius ſcientiæ certitudo poteſt eſſe niſi per reductionem in prima ſui principia. Sed quod primum principium in geometricis non ſufficit ad certam cognitionem eorum quæ conſequuntur, hoc eſt, quia ipſum non eſt tota cauſa eorum: unde oportet quod adiunctis omnibus aliis, in eorum notitiam veniatur. Sed ipſe Deus eſt perfecta cauſa omnium quæ ab ipſo ſunt; cum nihil poſſit accipi quod ab ipſo non ſit: & ideo ipſe per eſſentiam ſuam omnia perfecte cognoſcit.

Ad tertium dicendum, quod impoſſibile eſt idem eſſe proprium plurium quæ eodem modo ipſum participent, & ſecundum totum, & perfecte: ſed bonitatem divinam quamvis omnes res participent, tamen nulla res creata ipſam perfecte imitatur; ſed in aliquo aſſimilatur ſibi una res in quo non aſſimilatur ſibi alia: & ideo ipſe eſt propria ſimilitudo uniuſcuiuſque rei, ſicut patet in exemplo prius inducto [art. 1. huius qu. in cor.] de illo qui habet habitum ſufficientem ad plura ſcibilia: eſt enim habitus ille unus ſimilitudo uniuſcuiuſque trium habituum, qui in diverſis inveniuntur, etiam ſecundum id quod unus ab alio diſtinguitur: convenit enim cum Grammatica in eo quod per ipſum cognoſcuntur grammaticalia; & ſic de aliis. Et ita patet quod una res poteſt eſſe proprie ſimilitudo plurium non perfecte ipſam imitantium, ſicut creaturæ non perfecte imitantur divinam bonitatem.

Ad quartum dicendum, quod non ſolum eſſe divinum eſt cauſa eſſendi res, ſed etiam ſcientia, & voluntas ſua: ex quibus optime concluditur eſſe rei: quia illud quod Deus vult eſſe, cum poſſit, & ſciat, virtute eſſentiæ ſuæ in eſſe producit. Hæc autem Deo cognita ſunt; & ita certam de rebus cognitionem habet.

ARTICULUS IV.

Utrum ſcientia Dei ſit univoca ſcientiæ noſtræ.

De ver. q. 11. *art.* 11.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod ſcientia Dei ſit univoca ſcientiæ noſtræ. Agens enim ſecundum formam producit effectum ſibi univocum, ſicut ignis per calorem inducit calorem univocum ſuo calori. Sed ſicut dicit * Origenes, & Dionyſius (cap. VII. de div. Nom.) Deus dicitur ſapiens, inquantum nos ſapientia implet per ſuam ſapientiam. Ergo videtur quod ſapientia ſua ſit noſtræ univoca.

2. Præterea. Menſura, & menſuratum ſunt unius rationis: unde unicuique propria menſura reſpondet: non enim eodem menſurantur liquida, & arida, ut in III. Metaph. dicitur. Sed ſcientia Dei, menſura eſt ſcientiæ noſtræ; quæ tanto verior eſt, quanto ad eam magis accedit. Ergo videtur quod ſit univoca ſcientiæ noſtræ.

3. Si dicas, quod non eſt univoca ex eo quod ſcientia Dei noſtram excedit ſcientiam; contra. Magis, & minus non diverſificant ſpeciem. Sed exceſſus ſcientiæ attenditur ſecundum hoc quod eſt eſſe magis, & minus ſcientem. Ergo videtur quod ex hoc univocatio ſcientiæ non tollatur.

4. Si dicas, ut dicit Commentator in X. Metaph.

(a) *Ad marginem editionis Venetæ Nicolini:* Ut Avicenna de flux. entis cap. IV.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Sic enim Origenes in Epiſt. ad Rom. cap. XVI. ſuper hæc Verba, *Soli ſapienti Deo*, verbis paululum immutatis, eodem tamen ſenſu. *Deus non quaſi qui ex ſapientia ſapiens factus ſit, ſed quaſi auctor ſapientiæ ſapiens habeatur.*

Digitized by Google

taph. (text. com. II.) quod pro tanto non eſt univoca, quia ſcientia Dei eſt cauſa rerum, & noſtra ſcientia eſt cauſata a rebus; contra. Scientia ſpeculativa in nobis cauſata eſt a rebus; ſed ſcientia practica eſt cauſa rerum; nec tamen de utroque nomen ſcientiæ æquivoce prædicatur. Ergo & ratio prædicta univocationem non tollit.

5. Contra. AEterno, & corruptibili nihil eſt commune, niſi ſecundum nomen, ut in X. Metaph. (text. con. XXVI.) a Commentatore dicitur, & etiam a Philoſopho. Sed ſcientia Dei eſt æterna, noſtra autem eſt corruptibilis, quam contingit per oblivionem amitti, & per doctrinam, vel inventionem acquiri. Ergo ſcientia æquivoce & nobis, & Deo convenit.

6. Præterea. Quæcumque univocantur in aliquo, horum eſt ſimilitudo aliqua. Sed omnium ſimilium eſt aliqua comparatio; comparatio autem non eſt niſi convenientium in natura aliqua. Cum igitur nulla creatura cum Deo conveniat in aliqua natura communi, quia illa eſſet utroque prius, videtur quod nihil univoce de Deo, & creatura dicatur.

7. Præterea. Nihil univoce dictum, poteſt eſſe in uno ſubſtantia, & in alio accidens. Sed ſcientia in nobis eſt accidens, in Deo autem ſubſtantia. Ergo æquivoce prædicatur.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod tribus modis contingit aliquid aliquibus commune eſſe, vel univoce, vel æquivoce, vel analogice. Univoce quidem non poteſt aliquid de Deo, & creatura dici. Huius ratio eſt, quia cum in re duo ſit conſiderare, ſcilicet naturam, vel quidditatem rei, & eſſe ſuum, oportet quod in omnibus univocis ſit communitas ſecundum rationem naturæ, & non ſecundum eſſe: quia unum eſſe non eſt niſi in una re: unde habitus humanitatis non eſt ſecundum idem eſſe in duobus hominibus: & ideo quandocumque forma ſignificata per nomen eſt ipſum eſſe, non poteſt univoce convenire, propter quod etiam ens non univoce prædicatur. Et ideo cum omnium quæ dicuntur de Deo, natura, vel forma ſit ipſum eſſe, quia ſuum eſſe eſt ſua natura: propter quod dicitur (*a*) a quibuſdam Philoſophis, quod eſt ens non in eſſentia, & ſciens non per ſcientiam, & ſic de aliis, ut intelligatur eſſentia non eſſe aliud ab eſſe, & ſic de aliis: ideo nihil de Deo, & creaturis univoce dici poteſt.

Et ideo quidam dicunt, quod quidquid de Deo, & creatura dicitur, per puram æquivocationem dicitur. Sed hoc etiam non poteſt eſſe, quia in his quæ ſunt pure æquivoca per caſum & fortunam, ex uno non cognoſcitur alterum, ut quando idem nomen duobus hominibus convenit. Cum igitur per ſcientiam noſtram deveniatur in cognitionem divinæ ſcientiæ, non poteſt eſſe quod ſit omnino æquivocum.

Et ideo dicendum, quod ſcientia analogice dicitur de Deo, & creatura, & ſimiliter omnia huiuſmodi. Sed duplex eſt analogia. Quædam ſecundum convenientiam in aliquo uno, quod eis per prius & poſterius convenit; & hæc analogia non poteſt eſſe inter Deum & creaturam, ſicut nec univocatio. Alia analogia eſt, ſecundum quod unum imitatur aliud quantum poteſt, nec perfecte ipſum aſſequitur; & hæc analogia eſt creaturæ ad Deum.

Ad primum ergo dicendum, quod ab agente ſecundum formam, non producitur effectus univocus, niſi quando recipiens eſt proportionatus ad recipiendum totam virtutem agentis, vel ſecundum eamdem rationem; & ſic nulla creatura eſt proportionata ad recipiendum ſcientiam a Deo per modum quo in ipſo eſt; ſicut nec corpora inferiora poſſunt recipere calorem univoce a ſole, quamvis per formam ſuam agat.

Ad ſecundum dicendum, quod ſcientia Dei non eſt menſura coæquata ſcientiæ noſtræ, ſed excedens; & ideo non ſequitur quod ſit eiuſdem rationis ſecundum univocationem cum ſcientia noſtra, ſed ſecundum analogiam.

Ad tertium dicendum, quod magis & minus numquam univocationem auferunt; ſed ea ex quibus magis, & minus cauſatur, poſſunt differentiam ſpeciei facere, & univocationem auferre: & hoc contingit quando magis, & minus cauſantur, non ex diverſa participatione unius naturæ, ſed ex gradu diverſarum naturarum; ſicut Angelus eſt homine intellectualior.

Ad quartum dicendum, quod ratio Commentatoris per ſe non eſt ſufficiens niſi ſecundum quod accipitur in tali materia: ſcientia enim quæ ſic eſt cauſa rerum ut ſcientia divina, non poteſt ſcientiæ (*b*) cauſatæ a rebus univoca eſſe: cuius ratio dicta eſt.

Et quia aliæ rationes videntur concludere, quod omnino æquivoce dicatur, ideo ad eas reſpondendum eſt.

Ad

(*a*) *Ad marginem Venetæ iam citatæ editionis:* Avicenna VIII. Metaph. cap. v. (*b*) *Al.* creatæ.

Ad quintum ergo dicendum, quod dictum illud eſt intelligendum quantum ad eſſe, & non quantum ad intentionem rei quæ communiter prædicatur: quia corpus, etiam ſecundum hoc quod dicitur ibi, æquivoce de corruptibilibus, & incorruptibilibus prædicatur; cuius tamen ratio eadem eſt in utroque, ſi ſecundum intentionem communem conſideretur.

Ad ſextum dicendum, quod inter Deum & creaturam non eſt ſimilitudo per convenientiam in aliquo uno communi, ſed per imitationem: unde creatura ſimilis Deo dicitur, ſed non convertitur, ut dicit Dionyſius in Lib. de div. Nom. (cap. IX.)

Ad ſeptimum dicendum, quod ſcientia non prædicatur de Deo ſecundum rationem generis ſui, qualitatis ſcilicet accidentalis, ſed ſolum ſecundum rationem differentiæ, quæ ad perfectionem pertinet, ſecundum quam a natura attenditur per imitationem, ut dictum eſt.

ARTICULUS V.

Utrum ſcientia Dei ſit univerſalis.

11 AD quintum ſic proceditur. Videtur quod ſcientia Dei ſit univerſalis. Scientia enim univerſalis eſt quæ eſt per cauſas univerſales. Sed Deus ſcit omnia per cauſam univerſaliſſimam, ſcilicet per eſſentiam ſuam. Ergo ſua ſcientia eſt maxime univerſalis.

2. Item. Videtur quod ſit particularis. Cognitio enim particularis eſt per quam cognoſcitur propria natura rei. Sed proprias naturas omnium rerum Deus perfecte cognoſcit. Ergo ſua ſcientia particularis eſt.

3. Item. Videtur quod ſit in potentia. Sicut enim operatio ſua extenditur ad ea quæ ſunt extra ipſum, quæ ipſius operatione cauſantur, ita & ſcientia, cum ea quæ extra ipſum ſunt, ab eo cognoſcantur. Sed Deus non ſemper operatus eſt res in actu, quia ab æterno non fuerunt. Ergo videtur quod nec debeat dici ſemper ſciens in actu, ſed quandoque in potentia.

4. Item. Videtur quod etiam ſit in habitu. Sicut enim potentia eſt medium inter eſſentiam & operationem, ita habitus eſt medium inter potentiam & actum. Sed quamvis in Deo omnia unum ſint, tamen deſignamus eſſentiam, operationem, & virtutem. Ergo & ſimiliter habitum in ipſo deſignare poterimus, ut dicamus Deum eſſe ſcientem in habitu.

5. Item. Videtur quod ſcientia ſit in actu. Nihil enim eſt agens niſi ſecundum quod eſt in actu. Sed Deus agit omnia per ſapientiam ſuam: unde in Pſalm. (CIII.24.) dicitur: *Omnia in ſapientia feciſti*. Ergo ſua ſcientia maxime eſt in actu.

Sed contra. Ea quæ non ſunt eiuſdem rationis, non dividuntur eiſdem differentiis: quia, ſecundum Philoſophum (in Antepræ dicam.) diverſorum generum diverſæ ſunt ſpecies, & differentiæ. Sed ſcientia Dei, & ſcientia noſtra non ſunt eiuſdem rationis. Ergo cum omnia prædicta ſint differentiæ noſtræ ſcientiæ, videtur quod ad divinam ſcientiam non ſint referenda.

Præterea. Hoc etiam Commentator dicit in II. Metaph. (text. com. 11.) quod ſcientia Dei nec eſt univerſalis, nec particularis, nec in potentia.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod nihil dictorum divinæ ſcientiæ convenit, niſi hoc ſolum quod eſt ſemper in actu eſſe: cuius ratio eſt, quia conditiones ſcientiæ præcipue attenduntur ſecundum rationem medii, & ſimiliter cuiuſlibet cognitionis. Id autem quo Deus cognoſcit quaſi medio, eſt eſſentia ſua, quæ non poteſt dici univerſale, quia omne univerſale additionem recipit alicuius per quod determinatur; & ita eſt in potentia, & imperfectum in eſſe: ſimiliter non poteſt dici particulare, quia particularis principium materia eſt, vel aliquid loco materiæ ſe habens, quod Deo non convenit: ſimiliter etiam ab eſſentia ipſius omnis potentia paſſiva, vel materialis remota eſt, cum ſit actus purus: unde nec etiam ratio habitus ſibi competit, quia habitus non eſt ultima perfectio, ſed magis operatio quæ perficit habitum. Et ideo ſcientia ſua neque univerſalis, (a) neque particularis, neque in potentia, neque in habitu dici poteſt, ſed tantum in actu.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis divina eſſentia ſit cauſa univerſalis rerum, non tamen ita quod aliquid ſibi ſit addibile, per quod propria, & perfecta cauſa efficiatur; immo per ſeipſum eſt ſufficiens, & perfecta cauſa cuiuſlibet rei: & ideo cognitio quæ eſt per talem cauſam, non eſt ſcientia in univerſali, ſed in propria natura cuiuſlibet rei.

Ad

(a) *Al. deeſt* neque particularis.

Digitized by Google

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis Deus cognoſcat propriam naturam cuiuslibet rei, non tamen cognoſcit per aliquod acceptum a re: quia, ut dicit Dionyſius VII. cap. de div. Nom. divina ſcientia non immittit ſe ſingulis rebus quæ cognoſcuntur; nec eſt alia ſcientia qua ſeipſum cognoſcit, & alias res: & ideo non poteſt dici particularis: quia proprie illa ſcientia eſt particularis quæ eſt per medium particulare a re acceptum.

Ad tertium dicendum, quod Deus non agit per operationem mediam; ſed ſua operatio eſt ſua eſſentia: unde ſicut ſcientia ſemper eſt in actu, & non in potentia; ita & operatio, quamvis operatum non ſit ſemper: quod contingit propter ordinem ſapientiæ diſponentis. Et tamen Deus non dicitur feciſſe res ab æterno, ſicut ſcivit ab æterno, quia operatio ſignificatur ut exiens ab operante in operatum, vel factum: & ideo non poteſt dici Deus eſſe faciens, niſi quando aliquid fit. Sed ſcire quamvis etiam exteriorum ſit, non eſt tamen eorum, niſi ſecundum quod ſunt in ſciente per ſui ſimilitudinem: & ideo ſecundum conditionem ſcientis, & non ſciti, dicitur Deus ab æterno ſciviſſe etiam quæ non ab æterno fuerunt.

Ad quartum dicendum, quod virtus nominat principium operationis perfectum; & ideo virtutem operativam in Deo ſignificare poſſumus: ſed habitus non eſt niſi perfectio alicuius potentiæ incompletæ ad actum; non tamen ultima perfectio: unde ponit duplicem imperfectionem, ſcilicet & in potentia perfecta per habitum, & in habitu, qui per operationem perficitur: & ideo nomen habitus, proprie loquendo, Deo non competit: & ſi aliquando dicatur [*a*] Dominus ab æterno non in actu, ſed in habitu, magis eſt per ſimilitudinem quam ſecundum proprietatem dictum (*b*).

EXPOSITIO TEXTUS.

Sciendum eſt igitur, quod ſapientia, vel ſcientia Dei, cum ſit una & ſimplex, tamen per varios rerum ſtatus, & diverſos effectus, plura, ac diverſa ſortitur nomina. Conſiderandum eſt in omnibus iſtis nominibus quæ hic ponuntur, quod unum ſe habet ex additione ad aliud, non quod ſit additio ex parte ſcientis, ſed ex parte ſcitorum: quia diverſimode ſe ad ſcientiam habent. Hoc enim nomen *ſcientiæ*, vel *ſapientia*, abſolute cognitionem dicit cum conditione certitudinis: unde eſt & temporalium, & æternorum. Sed providentia, vel præſcientia, addit conditionem durationis, quæ poteſt eſſe æternitatis ad tempus: & ideo poteſt eſſe tantum reſpectu temporalium, tam bonorum, quam malorum. Sed diſpoſitio adhuc addit ordinem cauſæ ad cauſatum in eſſendo: unde eſt de faciendis. Providentia vero adhuc plus addit, ſcilicet ordinem cauſæ conſervantis, & ordinantis in finem: & ideo providentia ad gubernationem pertinet. Sed prædeſtinatio addit ſupra providentiam determinatum finem: unde eſt tantum reſpectu eorum quæ ad gloriam ordinantur; & ideo dicitur de bonis ſalvandis eſſe. Reprobatio autem, cum ſit reſpectu malorum, nihil ad ſcientiam pertinens addit ſupra præſcientiam; & ideo de ea hic mentionem non facit.

Ad hoc ita a quibuſdam opponitur. Hic ponuntur tres rationes, quæ quaſi per eamdem viam procedunt; niſi quod prima accipitur ex præſcientia abſtracte ſignificata; ſecunda ex præſcientia ſignificata concretive, & verbaliter, ut cum dicitur præſcire; tertia ex præſcientia ſignificata concretive, & non neutraliter, ut cum dicitur præſcius: & rationes in littera patent.

Verumtamen creator ita relative dicitur ut eſſentiam non ſignificet. Videtur hoc eſſe falſum. Quia cum ſit nomen verbale, ſignificat actum. Sed actus creationis, ſecundum quod eſt in Deo, eſt divina eſſentia. Ergo ſignificat eſſentiam.

Et dicendum, quod in creatione, prout eſt actio divina, duo eſt conſiderare, ſcilicet operationem ipſam, & habitudinem ad creaturam. Magiſter autem accipit hoc nomen *Creator*, non ſecundum quod imponitur ab operatione, quæ proculdubio eſſentia eſt; ſed ſecundum quod imponitur ab habitudine, quæ non eſt eſſentia, nec eſt aliquid in Deo realiter, ut prius dictum eſt.

(a) *Forte* ſciens. (b) *Per hæc patet reſponſio ad quintum.*

D I-

Digitized by Google

DISTINCTIO XXXVI.

Utrum concedendum ſit, omnia eſſe in Dei eſſentia, vel in Deo per eſſentiam, ut omnia dicuntur eſſe in Dei cognitione, vel præſcientia.

SOlet hic quæri, cum omnia dicantur eſſe in Dei cognitione, ſeu præſcientia, vel in Deo per cognitionem, & eius cognitio, vel præſcientia ſit divina eſſentia; utrum concedendum ſit, omnia eſſe in divina eſſentia, vel in Deo per eſſentiam. Ad quod dicimus, quia Deo cognitio eius utique eſſentia eſt, & eius præſcientia, in qua ſunt omnia, ipſius cognitio eſt; nec tamen omnia quæ ſunt in eius præſcientia, vel cognitione, in eius eſſentia eſſe dici debent. Si enim hoc diceretur, intelligerentur eſſe eiuſdem cum eo eſſentiæ. In Deo enim dicitur eſſe per eſſentiam quod eſt divina eſſentia, quod eſt Deus. Habet ergo Deus apud ſe in præſcientia ſua quæ non habet in ſui natura. Unde Auguſtinus de verbis Apoſtoli (ſerm. xi.) ita ait: „ Elegit nos ante mundi con„ ſtitutionem (Epheſ. 1. 4.) Quis ſufficit hoc explicare? Eliguntur qui non ſunt, „ nec errat qui elegit, nec vane elegit. Elegit tamen, & habet electos, quos „ creaturus eſt eligendos; quos habuit apud ſemetipſum, non in natura ſua, ſed „ in præſcientia ſua: nondum erant quibus promittebatur, ſed & ipſi promiſſi „ ſunt quibus promittebatur. “ Ecce hic aperte dicit, Deum apud ſemetipſum habere electos ante mundum, non in natura ſua, ſed in præſcientia ſua; cum tamen eius præſcientia non aliud ſit quam eius natura: quia ipſius præſcientia eius eſt notitia. Poteſt tamen ad electos referri, cum ait, „ In natura ſua, “ ideſt illorum: illos quippe habuit ab æterno apud ſe, non in natura ſua, ideſt illorum, quia nondum erant; ſed in ſua præſcientia, quia eos ita novit ac ſi eſſent.

Utrum mala debeant dici eſſe in Deo, ubi ſunt omnia bona, cum utraque ſint in eius cognitione, & præſcientia: omnia enim cognoſcit.

POſt prædicta quæritur, cum omnia dicantur eſſe in Deo, non per eſſentiam naturæ, ſed per cognitionem ſcientiæ, & Deus ſciat bona, & mala, utrum concedendum ſit ſimpliciter, mala eſſe in Deo, ſive eſſe in Deo per cognitionem. Scit enim Deus, & ſcivit ſemper omnia, tam bona quam mala, etiam antequam fierent, & præſcivit ab æterno ea futura. Ideoque cum omnia bona diximus eſſe in Deo propter præſcientiam cognitionis; eadem ratione videtur dicendum omnia mala eſſe in eo, cum ea ſemper noverit, & per cognitionem ei præſentia fuerint. Præcognovit enim Deus ab æterno quoſdam futuros malos, & eorum malitiam, ut ait Auguſtinus (* Lib. VI. Hypognoſticon circa med.) præſcivit, ſed non præparavit. Cum ergo peccata omnium ſciat; numquid intelligendum eſt ea includi in illa generalitate locutionis qua dixit Apoſtolus omnia eſſe in Deo. „ Ex „ ipſo (inquit Rom. xi. 36.) & per ipſum, & in ipſo ſunt omnia. “ Sed quis, niſi inſanus, dixerit mala eſſe in Deo? Illa enim eſſe in Deo intelliguntur quæ ex ipſo, & per ipſum ſunt. Ea vero per ipſum ſunt, & ex ipſo, quorum auctor eſt. Sed non eſt auctor niſi bonorum. Non ergo ex ipſo, & per ipſum ſunt niſi bona. Ita ergo non in ipſo ſunt niſi bona. Non ergo mala in Deo ſunt: quia licet ea noſcat, non tamen ita omnino noſcit ut bona. Mala ergo quaſi de longe cognoſcit, ut ait Propheta, (Pſal. cxxxvii. 6.), „ Et alta a longe cognoſcit, “ ideſt ſuperbiam: & alibi (Pſal. xvi. 14.) ad Deum loquens de malis ait: „ De abſconditis „ tuis

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Vel potius incertus Auctor inter eius opera circa VII. Tomi finem, ſcilicet Lib. IV. Hypognoſticon cap. v. quod eius non eſt, nec a Beda, vel Poſſidio recenſetur.

„ tuis adimpletus eſt venter eorum. “ Quod exponens Auguſtinus, „ Abſcondi„ta, “ inquit, „ peccata ſunt, quæ a lumine tuæ veritatis abſcon„duntur. “ Sed quomodo peccata a lumine veritatis divinæ abſconduntur, cum a Deo ſciantur? Si enim non ſciret, quomodo de illis iudicaret, & pro illis malos damnaret? Alibi Propheta (Pſal. lxxiv. 7.) „ Quia neque ab oriente, „ neque ab occidente “ deeſt: quod exponens Caſſiodorus, inquit: „ Neque a „ bonis, neque a malis deeſt Deus; ſed omnibus præſens, & cognitor eſt. “ Cognoſcit ergo Deus & bona, & mala per ſcientiam; ſed bona cognoſcit etiam per approbationem, & per beneplacitum, mala vero non. Unde Caſſiodorus ſuper Pſal. (xvi.) dicit: „ Peccata abſcondita Deo ſunt: quia non novit, ideſt non „ approbat. “ Et ex eo ſenſu Auguſtinus dixit ea abſcondita a lumine Dei. Qui etiam in Libr. (1) ad Evodium (epiſt. cii.) inſinuat, cognitionem Dei variis modis accipiendam, inquiens: „ Si ad ſcientiam referas, non ignorat Deus aliquos, „ vel aliquas; qui tamen in iudicio quibuſdam dicet: Non novi vos (Matth. „ vii. 23.) Sed eorum improbatio hoc verbo inſinuata eſt. “ Ecce non cognoſcere dicitur Deus quæ non approbat, quæ ei non placent. Apparet itaque verum eſſe quod diximus, ſcilicet quia quodam modo cognoſcit Deus bona quo non cognoſcit mala. Pariter quidem utraque, eodemque modo noſcit, quantum ad notitiam; ſed bona etiam approbatione, & beneplacito cognoſcit.

Hic aperit quare bona tantum dicantur eſſe in Deo, & non mala.

ET inde eſt quod bona tantum dicuntur eſſe in Deo, non mala; & illa prope, hæc longe: quia licet in Deo aliqua dicantur eſſe propter cognitionis præſentiam, & Deus bona, & mala cognoſcat; mala tamen non cognoſcit niſi per notitiam, bona vero non ſolum per ſcientiam, ſed etiam per approbationem, & beneplacitum. Et ob talem cognitionem aliqua dicuntur eſſe in Deo, ſcilicet quia ita ea ſcit ut etiam approbet, & placeant; ideſt, ita ſcit ut eorum ſit auctor.

Quod idem eſt omnia eſſe ex Deo, & per ipſum, & in ipſo.

PRoinde ſi diligenter inſpiciamus, idem videtur eſſe, omnia eſſe ex Deo, & per ipſum, & in ipſo. Unde Ambroſius in III. Lib. de Spiritu ſancto (cap. xii.) „ Hæc tria, Ex ipſo, & per ipſum, & in ipſo ſunt, omnia unum eſſe „ ſupra diximus. Cum dicit per ipſum eſſe omnia, non negavit in ipſo eſſe o„mnia. Eamdem vim habent omnia hæc, ſcilicet cum ipſo, & in ipſo, & per „ ipſum (Rom. xi.) & unum in his, atque conſimile, non contrarium intelli„gitur. “ Ecce habes, quia ex eadem intelligentia Scriptura dicit, omnia eſſe in ipſo, & per ipſum, & ex ipſo, vel cum ipſo. Cum ergo ex eadem ratione omnia dicantur eſſe ex Deo, vel per ipſum, non ſolum quia ſcit, ſed etiam quia eorum auctor eſt, conſequitur ut eadem ratione ita eſſe in Deo dicantur, ſcilicet quia ſcit, & eorum auctor eſſe dicitur: quia in illo vivimus, & movemur, & ſumus: quia eo auctore ſumus, movemur, & vivimus. Cum ergo non ſit auctor niſi bonorum, merito ſola bona in eo eſſe dicuntur ſicut ex ipſo, & per ipſum. Cum ergo in eius cognitione, vel præſcientia ſint omnia, ſcilicet bona, & mala; in eo tamen non dicuntur eſſe niſi bona, quorum auctor eſt. Unde Auguſtinus in Lib. de Natura boni (cap. xxviii.) „ Cum audimus, “ inquit, „ ex „ Deo, & per ipſum, & in ipſo eſſe omnia, omnes utique naturas intelligere „ debemus, & omnia quæ naturaliter ſunt. Neque enim ex ipſo ſunt peccata, „ quæ naturam non ſervant, ſed vitiant, & quæ ex voluntate peccantium naſcun„tur omnia. “ Hic aperte dicitur, quod in illa generalitate locutionis bona tantum continentur.

Quod

(1) *Al.* Ad Elvidium.

Quod ut omnia ex Patre, & per Patrem, & in Patre ſunt, ita de Filio, & de Spiritu ſancto eſt dicendum, licet propter perſonas fiat diſtinctio.

PRæterea ſciendum eſt, quod licet ibi indicetur diſtinctio perſonarum, cum dicitur, Ex ipſo, & per ipſum, & in ipſo; omnia tamen ex Patre, & per Patrem, & in Patre ſunt. Similiter de Filio, & de Spiritu ſancto accipiendum eſt. Unde Auguſtinus in I. Lib. de Trinit. (cap. VI. & Lib. IX. cap. X.) „Non „ confuſe, " inquit, „ accipiendum eſt quod ait Apoſtolus (Rom. XI. 36.) Ex „ ipſo, & per ipſum, & in ipſo: Ex ipſo, dicens, propter Patrem; per ipſum, „ propter Filium; in ipſo, propter Spiritum ſanctum. Vigilanter autem attende: „ ne quia, Patrem volens intelligi, dixit, Ex ipſo; ſic intelligas omnia eſse ex „ Patre, ut neges omnia eſse ex Filio, vel ex Spiritu ſancto; cum ex Patre, & „ per Patrem, & in Patre omnia eſse ſane dici poſſint. Similiter & de Filio, & de „ Spiritu ſancto dicendum eſt. "

Quod non omnia quæ ex Deo ſunt, etiam de ipſo ſunt, ſed e converſo.

ILlud etiam hic annectendum eſt, quod non omnia quæ dicuntur eſse ex Deo, etiam de ipſo eſse dici debeant. Quia, ut ait Auguſtinus in Lib. de Natura boni (cap. XXVII.) „ non hoc ſignificat penitus Ex ipſo quod de ipſo. Quod „ enim de ipſo eſt, poteſt dici eſse ex ipſo; ſed non omne quod ex ipſo eſt, „ poteſt dici eſſe de ipſo, quia non eſt de ſua ſubſtantia. Ex ipſo enim ſunt „ cælum, & terra, quia ipſe fecit ea; non autem de ipſo, quia non de ſubſtan„ tia ſua: ſicut aliquis homo ſi generat filium, vel facit domum, ex ipſo eſt fi„ lius, ex ipſo eſt & domus; ſed filius de ipſo, domus vero de terra, & ligno, „ non de ipſo. "

Quæ dicta ſunt, ſummatim colligit.

EX præmiſſis apertum eſt quod in Dei cognitione, ſive preſcientia, ſunt omnia, ſcilicet bona, & mala; ſed non omni modo ſunt ibi mala quo bona; & quod in Deo bona tantum ſunt ſicut ex ipſo, & per ipſum, non mala: & ex quo ſenſu hęc accipienda ſint, aſſignatum eſt: & quod de ipſo non dicitur eſse proprie, quod aliud eſt ab ipſo; ex ipſo autem eſse dicuntur omnia quę eo auctore ſunt.

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam Magiſter oſtendit quod ſcientia Dei univerſaliter eſt omnium, & exinde dicuntur res in Deo eſſe; hic inquirit, quomodo cognita ſint in ipſo Deo cognoſcente: & dividitur in partes duas. In prima oſtendit, quomodo res quas cognoſcit, ſint in Deo; in ſecunda quomodo Deus ſit in rebus, XXXVII. diſtinct. *Et quoniam demonſtratum eſt ex parte quomodo omnia dicantur eſſe in Deo, addendum videtur hic quibus modis dicatur Deus eſſe in rebus.* Prima in duas. In prima inquirit, utrum omnia quæ Deus ſcit, poſſint dici in eſſentia eius eſſe; & oſtendit quod non: in ſecunda inquirit, utrum omnia poſſint eſſe in Deo, ibi, *Poſt prædicta quæritur ..... utrum concedendum ſit ſimpliciter mala eſſe in Deo*. Et circa hoc tria facit. Primo movet quæſtionem, & determinat eam; ſecundo confirmat determinationem, ibi, *Proinde ſi diligenter inſpiciamus, idem videtur eſſe omnia eſſe ex Deo, & per ipſum, & in ipſo*; tertio inducit epilogando concluſionem in tota diſtinctione intentam, ibi, *Ex præmiſſis apertum eſt quod in Dei cognitione, ſive præſcientia, ſunt omnia*. Circa ſecundum tria facit. Primo probat mala non eſſe in Deo, cum non ſint ex ipſo, vel per ipſum. Secundo oſtendit, quomodo hæc tria diſtinguenda ſunt, *Ex ipſo, & per ipſum, & in ipſo*, ſecundum quod ad perſonas diſtinctas referuntur, ibi, *Præterea ſciendum eſt*. Tertio diſtinguit inter eſſe de ipſo, & eſſe ex ipſo, ibi, *Illud etiam hic annectendum eſt*.

QUAESTIO I.

HIc eſt duplex quæſtio. Prima de his quæ a Deo cognoſcuntur. Secunda de ideis, per quas res cognoſcit.

Circa primum quæruntur tria.

Primo. Utrum Deus cognoſcat ſingularia.

Secundo. Utrum cognoſcat mala.

Tertio. Qualiter ea quæ cognoſcit, in ipſo eſſe dicuntur.

ARTICULUS I.

Utrum Deus cognoſcat ſingularia.

1. P. q. XIV. *art.* 11. *& de ver. q.* 11. 5. *& I. cont. Gent. cap.* LXIII.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod Deus non cognoſcat ſingularia: dicit enim Boetius *, quod univerſale eſt dum intelligitur, particulare dum ſentitur. Sed in Deo non eſt potentia ſenſitiva, cum ſit virtus impreſſa organo corporali, niſi forte metaphorice ſumendo. Ergo videtur quod cognitio ſingularium Deo non conveniat.

2. Præterea. Nihil cognoſcitur ab aliquo, niſi ſecundum quod eſt in cognoſcente. Sed particulares effectus non ſunt in cauſis univerſalibus, niſi in potentia. Ergo videtur, cum eſſentia divina ſit univerſalis cauſa omnium, in qua omnia cognoſcit, quod ſingularium propriam cognitionem non habeat.

3. Præterea. Omnis cognitio eſt per aſſimilationem cognoſcentis ad cognitum. Sed ſingulare non eſt ſingulare niſi per materiam. Ergo nulla virtus quæ abſtrahit a materia, & ab omnibus appenditiis eius, poteſt cognoſcere ſingulare, inquantum eſt ſingulare. Sed intellectus divinus eſt maxime a materia, & a conditionibus materialibus ſeparatus. Ergo Deus ſingularia non cognoſcit.

4. Præterea. Sicut dicit Dionyſius in II. cap. de divin. Nomin. eodem modo creaturæ participant, quamvis ſint diverſæ, unam Dei bonitatem, ſicut plures lineæ egrediuntur ab uno centro, & ſicut plures figurationes fiunt ab uno ſigillo. Sed qui cognoſcit centrum, non ex hoc cognoſcit lineas productas a centro, inquantum eſt hæc, & illa, ſed in communi tantum; & ſimiliter eſt in alio exemplo inducto. Ergo videtur quod Deus cognoſcendo ſeipſum, non cognoſcat ſingularia, inquantum huiuſmodi.

Contra. Ad Heb. XI. 6. *Accedentem ad Deum oportet credere quia eſt*, [*a*] *& quod diligentibus ſe remunerator ſit*. Sed non poteſt remunerare opera hominum ſingularium, niſi cognoſcat operantes, & ipſorum opera. Ergo oportet credere quod ſingularia Deus cognoſcat.

Præterea. Deus habet de rebus ſcientiam practicam, quæ eſt operationis principium. Sed operatio eſt circa ſingularia. Ergo videtur quod ſua ſcientia ſit etiam ſingularium.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod Deus abſque dubio omnium, & univerſalium, & ſingularium, cognitionem habet. Sciendum tamen, quod circa hanc quæſtionem diverſi diverſimode ſenſerunt.

Commentator enim in XI. Metaph. (text. com. LI.) videtur expreſſe negare Deo particularium cognitionem, niſi inquantum cognoſcit eſſentiam ſuam, quæ eſt principium omnis eſſe. Sed cum Deus non tantum ſit cauſa eſſe rerum, ſed omnium quæ in rebus ſunt, oportet ut cognitionem rerum non tantum in eo quod ſunt habeat, ſed etiam in eo quod ſunt talia vel talia.

Et ideo alii dixerunt, ſcilicet Avicenna [tract. VIII. Metaph. cap. VII.] & Algazel (apud Aver. Lib. deſtructionum diſput. VI.) & ſequaces eorum, quod Deus cognoſcit ſingularia univerſaliter: quod ſic exponunt per exemplum. Si aliquis ſciret omnes diſtantias orbium, & planetarum, & tempus motuum ipſorum, ipſe prævideret omnem eclipſim quæ poſſet contingere; non tamen ſciret hanc eclipſim, inquantum eſt hæc eclipſis, niſi per aliquid a ſenſu acceptum; ſed ſciret eclipſim, quæ cras contingeret univerſaliter, ſcilicet ſecundum ſuas cauſas univerſales. Ita etiam dicunt, quod cum omnes cauſæ reducantur in ipſum Deum ſicut in cauſam, ipſe cognoſcendo ſe, cognoſcit omnes cauſas ſecundas, & cognoſcendo cauſas illas, cognoſcit omne quod eſt effectum ex illis cauſis, non tamen niſi uni-

(*a*) Vulgata: *& inquirentibus ſe remunerator ſit.*

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Colligitur ex Lib. I. in Porphyrium a ſe translatum verſus finem.

univerſaliter. Et ideo dicunt, quod Deus non cognoſcit particularia, niſi univerſaliter; ita ut ſecundum eos determinatio accipiatur ex parte cogniti, & non ſolum ex parte cognoſcentis: quia ſi ſolum ex parte cognoſcentis illa determinatio acciperetur, verum indubitanter eſſet quod Deus particularia non particulari ſcientia cognoſcit, ut ſupra probatum eſt (diſt.xxv.quaſt. 1. art. 5.) Cognoſcit tamen particularia ſecundum particularitatem ipſorum. Unde dictum illud etiam eſt inſufficiens. Cognoſcere enim hoc modo ſingulare in univerſali, non eſt cognoſcere propriam naturam huius ſingularis, vel illius, eo quod quocumque modo univerſalia aggregentur, numquam ex eis fiet ſingulare, niſi per hoc quod individuantur per materiam. Et ideo ex hac etiam via ſequeretur quod Deus non perfectam cognitionem de ſingularibus haberet. Univerſales enim cauſæ non ducunt in cognitionem particularium, niſi ſecundum quod particularia participant naturam communem: & ſic ex cauſis univerſalibus non ſciretur de particulari, niſi quod habet talem, vel talem naturam communem, vel accidentaliter, vel ſubſtantialiter.

Ideo alii dixerunt, ſicut Rabbi Moyſes (Lib. III. ſui directorii cap. xvii.) quod Deus ſcit perfectiſſime ſingularia: & omnes rationes, quæ in contrarium inducunrur, ſolvit per hoc quod dicit, ſcientiam Dei eſſe æquivocam ſcientiæ noſtræ: unde per conditiones ſcientiæ noſtræ non poſſumus aliquid de ſcientia Dei arguere: ſicut enim eſſe Dei non comprehenditur a nobis, ita nec ſua ſcientia. Hoc confirmat per id quod habetur per Iſa. lv. *Sicut exaltati ſunt cæli a terra, ſic exaltatæ ſunt viæ meæ a viis veſtris*. Sed iſtud, quamvis ſit verum, ramen oportet aliquid plus dicere, videlicet quod quamvis ſcientia Dei ſit alterius modi a ſcientia noſtra, tamen per ſcientiam noſtram aliqualiter devenimus in ſcientiam Dei; & ſic ſcientia noſtra non eſt penitus univoca ſcientiæ Dei, ſed potius analogica, ut in præcedenti diſtinctione (q. 1. art. 4.) dictum eſt. Et ideo oportet dicere, ſecundum quid ſcienria noſtra imitatur ſcientiam Dei, & in quo deficit, & quare: & ita rationes diſſolvere.

Unde procedendum eſt per viam quam docet Dionyſius vii. cap. de divin. Nomin. Dicit enim, quod cum Deus cognoſcit res per eſſentiam ſuam quæ eſt cauſa rerum, eodem modo cognoſcit res quo modo eſſe rebus tradidit: unde ſi aliquid eſt in rebus non cognitum ab ipſo, oportet quod circa illud vacet divina operatio, ideſt quod non ſit operatum ab ipſo: & ex hoc accidit difficultas Philoſophis propter duo. Primo quia quidam ipſorum non ponebant Deum operari immediate in rebus omnibus; ſed ab ipſo eſſe primas res, quibus mediantibus ab eo aliæ producuntur; & ideo non poterant invenire qualiter cognoſceret res quæ ſunt hic, niſi in primis cauſis univerſalibus. Secundo quia quidam eorum non ponebant materiam eſſe factam, ſed Deum agere tantum inducendo formam. Et ideo cum materia ſit principium individuationis, non poterat inveniri apud eos, quomodo Deus ſingularia, inquantum huiuſmodi, cognoſcat. Sed quia nos ponimus Deum immediate operantem in rebus omnibus, & ab ipſo eſſe non ſolum principia formalia, ſed etiam materiam rei; ideo per eſſentiam ſuam, ſicut per cauſam, totum quod eſt in re cognoſcit, & formalia, & materialia: unde non tantum cognoſcit res ſecundum naturas univerſales, ſed ſecundum quod ſunt individuatæ per materiam; ſicut ædificator ſi per formam artis conceptam poſſet producere totam domum, quantum ad materiam, & formam, per formam artis, quam habet apud ſe, cognoſceret domum hanc, & illam; ſed quia per artem ſuam non inducit niſi formam, ideo ars ſua eſt ſolum ſimilitudo formæ domus: unde non poteſt per eam cognoſcere hanc domum, vel illam, niſi per aliquid acceptum a ſenſu.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut ex prædictis patet, forma per quam intellectus divinus intelligit, neque eſt univerſalis, quia additiones non recipit, neque ſingularis, quia a materia, & a diſpoſitionibus eius immunis eſt; ſed tamen eſt principium, & ſimilitudo perfecta totius quod in re eſt, & materiæ, & formæ, ut dictum eſt. Et ideo hoc quod dicitur, quod univerſale eſt dum intelligitur, particulare dum ſentitur, referendum eſt ad cognitionem noſtram, quæ in ſenſu eſt per formam materialem, & in intellectu per formam univerſalem: & ideo particularia non cognoſcimus niſi per virtutem in qua eſt aliquid particulariter; ſed Deus particularia cognoſcit neque univerſaliter, neque particulariter ex parte cognoſcentis; ſed univerſaliter, & particulariter ex parte rei cognitæ.

Ad ſecundum dicendum, quod in cauſis univerſalibus, quæ non ſunt tota cauſa rei

Digitized by Google

non poteſt particulare perfecte ſciri. Sed Deus eſt cauſa omnium univerſalis, ita quod eſt perfecta cauſa uniuſcuiuſque; & ideo ſe cognoſcens, omnia perfecte cognoſcit.

Ad tertium dicendum, quod quamvis in Deo non ſit aliquid materiale, ſed eſſentia eius ſit actus tantum, tamen ille actus eſt cauſa omnium quæ ſunt in re, & materialium, & formalium: quem actum imitatur quantum poteſt omnis res, & quidquid in re eſt: & ideo eſſentia divina eſt ſimilitudo non tantum formalium, ſed etiam materialium rei; & ideo per ipſum poſſunt cognoſci ſingularia, etiam inquantum huiuſmodi.

Ad quartum dicendum, quod omnia exempla quæ adducuntur a creaturis in Deum, deficientia ſunt, ut idem Dionyſius dicit [de divin. Nomin. cap. II.] non enim invenitur in creaturis aliqua cauſa communis quæ ſit cauſa totius quod in re eſt; ſicut ſigillum eſt cauſa figuræ in cera, & non ipſius ceræ: & ideo per cognitionem ſigilli non poteſt cognoſci figura impreſſa, inquantum eſt hæc, vel illa, quia hoc habet ex materia.

ARTICULUS II.

Utrum Deus cognoſcat mala.

I. P. q. XIX. *art.* 10. *& I. cont. Gent. cap.* LXXI. *& de ver. q.* II. *art.* 15. *& quod l.* XI. *art.* 2.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Deus non cognoſcat mala. Sicut enim dicit Commentator in III. de Anima (text. com. XXV.) ſi aliquis intellectus ſit ſemper in actu, non cognoſcit privationem omnino. Sed intellectus divinus ſemper eſt in actu. Cum igitur malum ſit privatio, ut Auguſtinus dicit (in Ench. cap. XI.) videtur quod Deus non cognoſcat malum.

2. Præterea. Omnis ſcientia vel eſt cauſa ſcitorum, vel cauſata ab eis. Sed Dei ſcientia cauſata non eſt. Cum ergo malorum cauſa non ſit, videtur quod Deus mala neſciat.

3. Præterea. Scientia eſt aſſimilatio ſcientis ad rem ſcitam. Cum igitur malum, inquantum huiuſmodi, non aſſimiletur Deo, immo ipſe receſſus a ſimilitudine eſt malum; videtur quod Deus malum non cognoſcat.

4. Si dicas, quod cognoſcit malum per bonum; contra. Cognoſcere aliquid non per ſe, ſed per aliud, eſt imperfectæ cognitionis. Nihil autem imperfectum Deo eſt attribuendum. Ergo Deus non cognoſcit mala per bona.

Sed contra eſt quod in Pſal. LXVIII. 6. dicitur: *Deus tu ſcis inſipientiam meam, & delicta mea a te non ſunt abſcondita.*

Præterea. Philoſophus dicit in I. de Anima (text. CV.) quod rectum eſt iudex ſui ipſius, & obliqui. Cum igitur malum ſit obliquatio a rectitudine boni; videtur quod Deo, qui omnia bona perfecte cognoſcit, notitia boni non deſit.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod neſcire dicitur dupliciter. Uno modo metaphorice ad ſimilitudinem neſcientis ſe habere; & ſic ipſum reprobare Dei neſcire dicitur, quia malos a gloria ſua excludit; ſicut aliquis ignotos a ſecretis ſuis excludit: & per oppoſitum Deus dicitur ſcire quæ approbat; & ſic verum eſt quod Deus dicitur neſcire mala. Alio modo dicitur neſcire proprie, notitia rei carere, & per oppoſitum ſcire, notitiam rei habere; & ita Deus novit & bona, & mala, cognoſcendo eſſentiam ſuam; ſicut tenebræ cognoſcuntur per cognitionem lucis, ut dicit Dionyſius VII. cap. de divin. Nom. Sed ſciendum eſt, quod privatio non cognoſcitur niſi per habitum oppoſitum; nec habitui opponitur privatio, niſi circa idem ſubiectum conſiderata. Cum autem lucem divinæ eſſentiæ impoſſibile ſit deficere, non opponitur ſibi privatio aliqua. Unde malum non opponitur bono, prout in Deo eſt determinate; ſed forte opponitur ſibi ſecundum communem intentionem boni. Opponitur autem determinate bono quod eſt participatum in creaturis, cui poteſt admiſceri defectus. Unde per hoc quod Deus cognoſcit eſſentiam ſuam, cognoſcit ea quæ ab ipſo ſunt, & per ea cognoſcit defectus ipſorum. Si autem eſſentiam ſuam cognoſceret tantum, nullum malum, vel privationem cognoſceret, niſi in communi.

Et ideo patet reſponſio ad primum: quia ex hoc quod Commentator ponit (XII. Metaph. text. com. LI.) quod nihil niſi eſſentiam ſuam cognoſcit, ſequitur quod mala neſcit: unde ibidem ſubdit, quod neſcit mala eſſe: unde eodem modo quo [illegible] a ſe cognoſcit, & privationes ipſorum novit, non ſicut primum cognitum, quia in intellectu ſuo non poteſt eſſe aliqua privatio; ſed ſicut ſecunda intellecta, ut ex prædi-

Digitized by Google

dictis [diſt. xxv. quæſt. 1. art. 2.] patet.

Ad ſecundum dicendum, quod ſcientia Dei nullo modo a re cauſata eſt; nec tamen eſt cauſa omnium quæ cognoſcit, ſed horum tantum quorum eſt per ſe cognitio, ſcilicet bonorum. Mala autem cognoſcit per bona, ut dictum eſt [in corp. art.]

Ad tertium dicendum, quod malum non cognoſcitur a Deo per ſimilitudinem ſuam, ſed per ſimilitudinem boni: ſecundum enim quod Deus cognoſcit eſſentiam ſuam, cognoſcit unamquamque rem quantum de ſua bonitate participat, & in quo deficiat; & ita cognoſcit malum, cum in defectu ratio mali conſiſtat.

Ad quartum dicendum, quod cognoſcere per aliud id quod per ſe natum eſt cognoſci, eſt imperfectæ cognitionis; ſed malum per ſe nec cauſam, nec voluntatem, nec cognitionem habet, ſed per bonum, ut dicit Dionyſius iv. cap. de div. Nom. & ideo hæc eſt perfecta cognitio mali, ut per bonum cognoſcatur.

ARTICULUS III.

Utrum res quæ cognoſcuntur a Deo, ſint in Deo.

I. cont. Gent. cap. xlviii.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod res quæ a Deo cognoſcuntur, in Deo non ſint. Omne illud in quo eſt aliquid diverſum ab eo, compoſitum eſt. Cum igitur Deus ſit ſimpliciſſimus, videtur quod res quæ ſunt diverſæ ab eo, in ipſo non ſint.

2. Si dicas, quod non ſunt in eo per eſſentiam, ſed per ſui ſimilitudinem; contra. Unaquæque res verius eſt ubi eſt per ſuam eſſentiam, quam ubi eſt per ſuam ſimilitudinem: quia ibi non videtur eſſe niſi ſecundum quid. Si igitur res in Deo non ſunt niſi ſecundum ſui ſimilitudinem, videtur quod verius, & melius ſint in ſeipſis quam in Deo: quod eſt contra Auguſtinum (Lib. V. ſup. Gen. ad litt. cap. xv.) & Anſelmum (in Monol. cap. xxxv.)

3 Præterea. Similitudo reſpondet ei cuius eſt ſimilitudo. Sed res omnes non habent in ſe lucem, & vitam. Cum igitur in Deo ſint vita, & lux, videtur quod non ſint in Deo per ſimilitudinem.

4. Præterea. Ubi eſt res ſecundum ſui ſimilitudinem, ibi non attribuitur ſibi operatio propria ſua: lapis enim in oculo non movetur deorſum. Sed Act. xvii. dicitur quod in ipſo Deo vivimus, movemur, & ſumus. Ergo videtur quod non ſumus in Deo per ſimilitudinem tantum.

5. Præterea. Similitudines rerum in Dei ſcientia exiſtentes, cum ad ſcientiam pertineant, Filio appropriantur. Sed *in ipſo* appropriatur in littera Spiritui ſancto, *per ipſum* Filio, & *ex ipſo* Patri. Ergo videtur quod non dicantur res eſſe in Deo ſecundum ſimilitudinem.

Sed contra eſt quod dicitur Ioan. 1. 3. *Quod factum eſt, in ipſo vita erat.*

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod hæc præpoſitio *in*, ſecundum quod diverſis adiungitur, diverſas habitudines notat, ut cum dicitur eſſe in toto, vel eſſe in loco, & huiuſmodi. Et ideo ſciendum, quod aliud eſt eſſe in ſcientia Dei, & aliud in Deo eſſe, & aliud eſſe in eſſentia divina. Scientia enim nominat cognitionem quamdam. Unde eſſe in ſcientia nihil aliud eſt quam per ſcientiam cognoſci: & ideo omnia quæ Deus ſcit, & bona, & mala, in ſcientia eius eſſe dicuntur. Sed eſſentia ſignificatur per modum formæ, vel naturæ: unde eſſe in eſſentia divina nihil aliud eſt quam ſubſiſtere in natura divina, vel eſſe idem naturæ divinæ: & ideo creaturæ non poſſunt dici in eſſentia divina eſſe, ſed tantum perſonæ divinæ, & proprietates, & attributa. Sed hoc nomen *Deus* ſignificat rem ſubſiſtentem, cuius eſt eſſe, & operari: unde eſſe in Deo poteſt intelligi dupliciter: vel quod eſt in eſſe ipſius; & ſic creaturæ non ſunt in Deo: vel quod ſubiacet operi eius, ſicut dicimus opera quorum domini ſumus, in nobis eſſe; & per modum illum omnia quæ a Deo ſunt, in eo eſſe dicuntur, non autem mala, quæ ab ipſo non ſunt. Et ita patet quod tria prædicta ſe habent ſecundum quemdam ordinem. Quidquid enim eſt in eſſentia divina, eſt in Deo, quaſi pertinens ad eſſe ipſius; ſed non convertitur; ſicut ea quæ ſubiacent operi eius, in ipſo ſunt, ſed non in eſſentia eius: & ſimiliter quidquid eſt in Deo, eſt in ſcientia eius; ſed non convertitur, ut patet de malis.

Ad primum ergo dicendum, quod in Deo nihil eſt diverſum ab ipſo: unde & creaturæ, ſecundum hoc quod in Deo ſunt, non ſunt aliud a Deo: quia creaturæ in Deo ſunt cauſatrix eſſentia, ut dicit Anſelmus (loc. cit.) ſunt enim in Deo per

ſuam.

Digitized by Google

ſuam ſimilitudinem: ipſa autem eſſentia divina ſimilitudo eſt omnium eorum quæ a Deo ſunt.

Ad ſecundum dicendum, quod eſſe creaturæ poteſt quadrupliciter conſiderari. Primo modo, ſecundum quod eſt in propria natura; ſecundo modo, prout eſt in cognitione noſtra; tertio modo, prout eſt in Deo; quarto modo communiter, prout abſtrahit ab omnibus his. Cum ergo dicitur, quod creatura verius eſſe habet in Deo quam in ſeipſa, comparatur primum, & tertium eſſe reſpectu quarti: quia omnis comparatio eſt reſpectu communis, & pro tanto dicitur, quod in Deo habet verius eſſe, quia omne quod eſt in aliquo, eſt in eo per modum eius in quo eſt, & non per modum ſui: unde in Deo eſt per eſſe increatum, in ſe autem eſt per eſſe creatum, in quo minus eſt de veritate eſſendi quam in eſſe increato. Si autem comparetur eſſe primum ad ſecundum reſpectu quarti, inveniuntur ſe habere ſecundum excedentia, & exceſſa: eſſe enim quod eſt in propria natura rei, in eo quod eſt ſubſtantiale, excedit eſſe rei in anima, quod eſt accidentale; ſed exceditur ab eo, ſecundum quod hoc eſt eſſe materiale, & illud intellectuale: & ita patet quod aliquando res verius eſſe habet ubi eſt per ſuam ſimilitudinem quam in ſeipſa.

Ad tertium dicendum, quod ſimilitudo rei quæ eſt in anima, dupliciter conſideratur: vel ſecundum quod eſt ſimilitudo rei; & ſic nihil attribuitur ſibi niſi quod in re invenitur: aut ſecundum eſſe quod habet in anima; & ſic attribuitur ſibi intelligibilitas, vel univerſalitas; ſicut etiam patet in imagine corporali, cui convenit eſſe lapideum ex parte eius in quo eſt, & non ex parte eius cuius eſt ſimilitudo. Similiter dico, quod ſimilitudini rerum quæ eſt in Deo, convenit eſſe vitam, & lucem, non ſecundum hoc quod ſimilitudo rei eſt, ſed ſecundum quod eſt in Deo: & dicitur vita, inquantum eſt principium operationis ad eſſe rerum, ſicut etiam dicitur a Philoſopho in VIII. Phyſic. (text. 1.) quod motus cæli eſt ut vita quædam natura exiſtentibus omnibus; ſed inquantum eſt principium cognitionis rerum, dicitur lux. Vel aliter poteſt dici, quod ſimilitudo rei quæ in anima eſt, dicitur vita, inquantum eſt ut forma quædam, & perfectio intellectus, & lux, inquantum eſt principium intellectualis operationis: & per talem ſimilitudinem dicuntur etiam in Deo res eſſe vita, & lux: ſunt enim in eo ſicut artificiata in artifice per ſuas ſimilitudines.

Ad quartum dicendum, quod eſſe, & vivere, & moveri, non attribuuntur rebus in Deo exiſtentibus ſecundum eſſe quod in ipſo habent, ſed ſecundum eſſe quod in ſeipſis habent a Deo, ut eſſe pertineat ad eſſentiam, vivere ad virtutem, & moveri ad operationem; vel vivere ad animam, moveri ad corpus, & eſſe ad utrumque: & ſic res in propria natura exiſtentes dicuntur eſſe in Deo, ſecundum quod eſſe earum a Deo continetur; & ſic de aliis, ſcilicet de motu, & vita.

Ad quintum dicendum, quod ſimilitudo rei quæ eſt in Deo, non eſt accepta a re, ſed eſt cauſa rei: unde quidquid eſt in eo per ſui ſimilitudinem, eſt in eo ſicut in principio operante, & conſervante. Operatio autem, & conſervatio rerum a Deo completur per voluntatem, & bonitatem eius: quia voluntas inter tria, ſcilicet ſcientiam, potentiam, & voluntatem, proximius eſt ad opus: & ideo *in ipſo* appropriatur Spiritui ſancto, qui procedit per modum voluntatis, & cui bonitas appropriatur; cum hæc præpoſitio *in* dicat habitudinem ad continens, & conſervans. Sed *per ipſum* appropriatur Filio: quia *per* denotat cauſam formalem, & ars, per quam ſicut per formam operatur artifex, Filio appropriatur. *Ex ipſo* autem propter habitudinem principii, quam importat hæc præpoſitio *ex*, appropriatur Patri, qui eſt principium non de principio.

QUAESTIO II.

DEinde quæritur de ideis, & circa hoc tria quæruntur.

Et primo. An ideæ ſint.

Secundo. De pluralitate idearum.

Tertio. Utrum ideæ omnium in Deo ſint.

ARTICULUS I.

Quid nomine ideæ importetur.]

I. P. q. XVI. *art.* 1. *& de verit. q.* III. *art.* 1.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur ideas non eſſe. Sicut enim dicit Philoſophus (*a*) in I. Metaph. (text. XXXII.) *dicere ideas exemplaria eſſe*, *vaniloquium eſt*, *& poe-*

(a) *Al.* in principio Metaph. *dicere exemplaria eſſe &c.*

& poeticas metaphoras dicere. Sed ideas exemplaria rerum dicimus. Ergo vanum eſt ideas dicere.

2. Præterea. Perfectius eſt agens quod non eget in ſua actione ad exemplar reſpicere, quam quod exemplari indiget. Sed Deus eſt perfectum agens. Ergo non eſt ſibi opus ideis, ad quarum exemplar faciat res: unde ibidem Philoſophus ſubdit: *Nam quid eſt opus ad ideas (a) reſpicere?*

3. Præterea. Secundum Auguſtinum, melius ſcitur res per eſſentiam ſuam, quam per ſimilitudinem ſuam. Sed Deus nobiliſſime cognoſcit res. Ergo ſcit eas per eſſentias earum, & non per aliquas ſimilitudines ideales rerum.

4. Præterea. Omnis cognitio quæ eſt per medium, videtur eſſe collativa, & diſcurſum habere de uno in aliud. Sed Deus cognoſcit ſimplici intuitu ſine diſcurſu, & collatione. Ergo videtur quod non cognoſcat res mediantibus ideis.

Contra eſt quod dicit Auguſtinus [Libr. lxxxiii. quæſt. quæſt. xlvi.] *Qui negat ideas eſſe, negat Filium eſſe*. Sed hoc eſt hæreticum. Ergo & primum.

Præterea. Commentator dicit in XI. Metaph. quod ſicut omnes formæ ſunt in potentia in prima materia, ita ſunt in actu in primo motore. Sed nihil aliud dicimus ideas niſi formas rerum in Deo exiſtentes. Ergo verum eſt ideas eſſe.

S O L U T I O.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut formæ artificiales habent duplex eſſe, unum in actu, ſecundum quod ſunt in materia, aliud in potentia, ſecundum quod ſunt in mente artificis, non quidem in potentia paſſiva, ſed activa; ita etiam formæ materiales habent duplex eſſe, ut dicit Commentator in XI. Metaph. [text. com. xviii.] unum in actu, ſecundum quod in rebus ſunt, & aliud in potentia activa, ſecundum quod ſunt in motoribus orbium, ut ipſe ponit, & præcipue in primo motore, loco cuius nos in Deo dicimus. Unde apud omnes Philoſophos communiter dicitur, quod omnia ſunt in mente Dei, ſicut artificiata in mente artificis; & ideo formas rerum in Deo exiſtentes ideas dicimus, quæ ſunt ſicut formæ operativæ. Unde dicit Dionyſius loquens de ideis, in v. cap. de div. Nom. *Exemplaria dicimus ſubſtantificas rationes exiſtentium in Deo, uniformiter præexiſtentes, quas Theologia prædiffinitiones vocat, & divinas, & bonas voluntates exiſtentium prædeterminativas, & productivas*. Per ideas tamen Deus non tantum practicam, ſed ſpeculativam cognitionem de rebus habet, cum non ſolum cognoſcat res, ſecundum hoc quod ab ipſo exeunt, ſed etiam ſecundum quod in propria natura ſubſiſtunt. Idea enim dicitur ab *ideos*, quod eſt forma: unde nomen ideæ, quantum ad proprietatem nominis, æqualiter ſe habet ad practicam, & ſpeculativam cognitionem: forma enim rei in intellectu exiſtens, utriuſque cognitionis principium eſt. Quamvis enim ſecundum uſum loquentium idea ſumatur pro forma, quæ eſt principium practicæ cognitionis, ſecundum quod ideas exemplares rerum formas nominamus; tamen etiam principium ſpeculativæ cognitionis eſt, ſecundum quod ideas contemplantes, formas rerum nominamus.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut dicit Commentator in XI. Metaph. [text. com. iv.] Plato, & alii antiqui Philoſophi, quaſi ab ipſa veritate coacti, tendebant in illud quod poſtmodum Ariſtoteles expreſſit, quamvis non pervenerint in ipſum: & ideo Plato ponens ideas, ad hoc tendebat, ſecundum quod & Ariſtoteles poſuit, ſcilicet eas eſſe in intellectu divino: unde hoc improbare Philoſophus non intendit; ſed ſecundum modum quo Plato poſuit formas naturales per ſe exiſtentes ſine materia eſſe.

Ad ſecundum dicendum, quod ſi Deus indigeret reſpicere in aliquod exemplar extra ſe, eſſet imperfectum agens; ſed hoc non contingit, ſi eſſentia ſua exemplar omnium rerum ponatur: quia ſic intuendo eſſentiam ſuam, omnia producit.

Ad tertium dicendum, quod oportet illud per quod eſt cognitio rei, eſſe unitum cognoſcenti: unde eſſentia rerum creatarum, cum ſit ſeparata a Deo, non poteſt eſſe medium cognoſcendi ipſas res a Deo; ſed cognoſcit eas nobiliori medio, ſcilicet per eſſentiam ſuam: & ideo perfectius cognoſcit, & nobiliori modo: quia ſic nihil niſi eſſentia eius eſt principium ſuæ cognitionis. Oporteret enim quod eſſet aliud, ſi per eſſentiam rerum, quaſi per medium, cognoſceret res, cum medium cognoſcendi ſit cognitionis principium.

Ad quartum dicendum, quod cognitio diſcurſiva eſt quando ex prius notis in ignotum devenitur, & non quando per ſimilitudinem rei apprehenditur res ipſa: quia ſic etiam oculus videns lapidem, haberet cognitionem collativam de ipſo: & ideo

(a) Nicolai addit *operarium*.

ideo quamvis Deus ſciat res per ſimilitudinem quæ in ipſo eſt, ſicut per medium, & quamvis cognoſcat etiam ordinem rerum; non tamen habet diſcurſivam ſcientiam, quia omnia ſimul intuetur.

ARTICULUS II.

Utrum ideæ ſint plures.

I. P. q. XV. *art.* 2. *& de ver. q.* III. *ar.* 2. *& II. cont. Gent. cap.* LI. *& quodl.* IV. *art.* 1.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod non ſint plures ideæ. Idea enim dicitur ſimilitudo per quam cognoſcitur res. Sed, ſicut ſupra habitum eſt, Deus cognoſcit omnia per eſſentiam ſuam. Cum igitur eſſentia ſua ſit una, videtur quod idea ſit tantum una.

2. Si dicas, quod ſunt plures propter reſpectus diverſos ad res; contra. Relationes quæ ſunt Dei ad creaturam, ſunt realiter in creaturis, & non in Deo. Creaturæ autem non fuerunt ab æterno. Ergo nec relationes Dei ad creaturam. Ergo ideæ non fuerunt plures ab æterno. Sed Deus non alio modo cognoſcit res factas quam antequam faceret, ut habitum eſt ex verbis Auguſtini [Lib. V. ſup. Gen. ad litt. cap. XVI. & XVIII.] Ergo modo non cognoſcit res per plures ideas, ſed per unam tantum.

3. Præterea. Ut dictum eſt, idea ſe habet ad rem cuius eſt, ſicut forma artis quæ eſt in mente artificis, ad artificiatum. Sed diverſitas artificiatorum provenit ex pluralitate formarum quæ ſunt in mente artificis, & non e contrario. Ergo videtur quod nec diverſitas rerum poſſit inducere pluralitatem idearum.

4. Præterea. Sicut idea dicitur relative ad ideatum, ita & ſcientia dicitur per reſpectum ad ſcibile. Sed quamvis ſint plura ſcita a Deo, tamen eſt una eius ſcientia. Ergo rerum omnium quæ ab ipſo producuntur, eſt una tantum idea.

Sed contra. Illud in quo non eſt pluralitas aliqua, non poteſt pluraliter conſignificari. Sed Auguſtinus [Lib. LXXXIII. Qq. quæſt. XLVI.] pluraliter ideas nominat dicens, quod ideæ ſunt rationes rerum ſtabiles, in mente divina exiſtentes; & cum ipſæ nec oriantur, nec intereant, ſecundum eas tamen ſit omne quod interit, & oritur. Ergo ideæ ſunt plures.

Præterea. Secundum Damaſcenum (Lib. II. Fid. orth. cap. VIII.) differentia eſt cauſa numeri. Sed ſecundum Auguſtinum [loc. cit.] Deus alia ratione creavit hominem, & equum. Ergo videtur quod ſint plures rationes ideales rerum in Deo.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod cum Deus de ſingulis rebus propriam cognitionem habeat, oportet quod eſſentia ſua ſit ſimilitudo ſingularium rerum, ſecundum quod diverſæ res diverſimode, & particulariter ipſam imitantur ſecundum ſuam capacitatem; quamvis ipſa ſe totam imitabilem præbeat; ſed quod perfecte non imitantur eam creaturæ, ſed difformiter, hoc eſt ex earum diverſitate, & defectu, ut dicit Dionyſius in II. cap. de divin. Nomin. Unde cum hoc nomen *idea* nominet eſſentiam divinam, ſecundum quod eſt exemplar imitatum a creatura, divina eſſentia erit propria idea iſtius rei ſecundum determinatum imitationis modum. Et quia alio modo imitantur eam diverſæ creaturæ, ideo dicitur, quod eſt alia idea, vel ratio qua creatur homo, & equus: & exinde ſequitur quod ſecundum reſpectum ad plures res, quæ divinam eſſentiam diverſimode imitantur, ſit pluralitas in ideis, quamvis eſſentia imitata ſit una: verbi gratia, ſicut ex prædictis [diſt. II. quæſt. I. art. 3.] patet, quidquid perfectionis in rebus eſt, hoc totum Deo ſecundum unum & idem indiviſibile convenit, ſcilicet eſſe, vivere, & intelligere, & omnia huiuſmodi. Cum autem omnes creaturæ imitentur ipſam eſſentiam quantum ad eſſe, non tamen omnes quantum ad vivere: nec iterum illa quæ imitantur ipſam quantum ad eſſe, eodem modo eſſe participant, cum quædam aliis nobilius eſſe poſſideant: & ex hoc efficitur alius reſpectus eſſentiæ divinæ ad ea quæ habent tantum eſſe, & ad ea quæ habent eſſe, & vivere, & ſimiliter ad ea quæ diverſimode eſſe habent; & ex hoc ſunt plures rationes ideales, ſecundum quod Deus intelligit eſſentiam ſuam ut imitabilem per hunc, vel per illum modum. Ipſæ enim rationes imitationis intellectæ, ſeu modi, ſunt ideæ: idea enim, ut ex dictis patet [art. præced.] nominat formam ut intellectam, & non prout eſt in natura intelligentis.

Ad primum ergo dicendum, quod idea non nominat tantum eſſentiam, ſed eſſentiam imitabilem: unde ſecundum quod eſt multiplex imitabilitas in eſſentia divina, propter plenitudinem ſuæ perfectionis, eſt pluralitas idearum.

Ad

Digitized by Google

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis relationes quæ ſunt Dei ad creaturam, realiter in creatura fundentur, tamen ſecundum rationem, & intellectum in Deo etiam ſunt: intellectum autem dico non tantum humanum, ſed etiam angelicum, & divinum: & ideo quamvis creaturæ ab æterno non fuerint, tamen intellectus divinus ab æterno fuit intelligens eſſentiam ſuam diverſimode a creaturis imitabilem; & propter hoc fuit ab æterno pluralitas idearum in intellectu divino, non in natura ipſius. Non enim eodem modo eſt in Deo forma equi, & vita: quia forma equi non eſt in Deo niſi ſicut ratio intellecta; ſed ratio vitæ in Deo eſt non tantum ſicut intellecta, ſed etiam ſicut in natura rei firmata.

Ad tertium dicendum, quod quamvis pluralitas idearum attendatur ſecundum reſpectus ad res; non tamen pluralitas rerum eſt cauſa pluralitatis idearum, ſed e contrario: non enim quia res diverſimode imitatur divinam eſſentiam, ideo intellectus eius intuetur eam diverſimode imitabilem, ſed potius e contrario. Intellectus enim divinus eſt cauſa rerum; diſtinctio autem idealium rationum eſt ſecundum operationem intellectus divini, prout intelligit eſſentiam ſuam diverſimode imitabilem a creaturis.

Ad quartum dicendum, quod eſſentia divina una eſt, & reſpectus plures; & ideo illud quod nominat tantum eſſentiam, non poteſt pluraliter ſignificari; ſicut eſt ſcientia, quæ tenet ſe magis ex parte ſcientis, ut forma ipſius. Ratio autem ſe tenet magis ex parte rei, ut conſignificari, & ſignificari pluraliter poſſit: dicimus enim rationes plures. Idea autem quaſi medio modo ſe habet, quia eſſentiam, & rationem imitationis, quæ eſt ſecundum reſpectum, importat: & ideo etſi inveniatur in nomine ideæ conſignificata pluralitas, ut cum pluraliter profertur, raro tamen, aut numquam invenitur ſignificata per additionem termini numeralis, ut ſic dicantur plures ideæ: pluralitas enim exprimitur magis ſignificando, quam conſignificando.

ARTICULUS III.

Utrum in Deo ſint ideæ omnium quæ cognoſcit.

I. P. q. XV. art. 3. & de ver. q. III. art. 6.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod non omnium quæ cognoſcit Deus, ideæ in ipſo ſint. Mala enim cognoſcit Deus. Sed mali idea in ipſo eſſe non poteſt, cum idea imitationem importet. Unumquodque autem per hoc malum eſt quod ab imitatione Dei recedit. Ergo non omnium rerum ideæ ſunt in Deo, cum plures malæ ſint.

2. Præterea. Idea nominat formam: dicitur enim ab *idos*, quod eſt forma. Sed materiæ primæ non eſt aliqua forma, ſicut nec primus actus, qui eſt Deus, habet aliquam materiam: alias neutrum eſſet primum. Ergo non omnium eſt idea in Deo.

3. Præterea. Deus non tantum cognoſcit univerſalia, ſed etiam particularia. Sed particularium, inquantum huiuſmodi, non videtur eſſe idea, cum omnia ſingularia unius ſpeciei in forma conveniant. Ergo non omnium cognitorum a Deo eſt idea.

4. Præterea. Idea non eſt niſi alicuius quod eam per imitationem participat. Sed accidentia cum non ſint per ſe ſubſiſtentia, nihil participant; ſed ipſa ſunt participationes quædam. Ergo cum accidentia ſint cognita a Deo ſicut ſubſtantiæ, videtur quod non omnium cognitorum a Deo ſit idea.

Sed contra. Omnis cognitio eſt per ſpeciem aliquam cogniti in cognoſcente. Sed ſpecies rerum in Deo exiſtentes, ideæ dicuntur. Ergo omnium cognitorum a Deo idea in ipſo eſt.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ex auctoritate Dionyſii (cap. v. de div. Nom.) inducta patet, idea dicitur ſimilitudo, vel ratio rei in Deo exiſtens, ſecundum quod eſt productiva ipſius rei, & prædeterminativa: & ideo unumquodque, ſecundum quod ſe habet ad hoc quod a Deo producatur, ita ſe habet ad hoc quod ipſius idea ſit in eo. Omne autem quod ab aliquo per ſe agente producitur, oportet quod ſecundum hoc quod ab ipſo effectu eſt, ipſum imitetur: quia, ut probat Philoſophus (II. de Anima text. XXXIV.) ſimile agit ſibi ſimile, tam in his quæ agunt per voluntatem,

quam in his quæ agunt per neceſſitatem. Unde ſecundum id quod aliquid a Deo producitur, ſecundum hoc ſimilitudinem in ipſo habet, & ſecundum hoc eſt idea ipſius in Deo, & ſecundum hoc a Deo cognoſcitur: & ideo cum omnis res a Deo producatur, oportet omnium rerum ideas in ipſo eſſe.

Ad primum ergo dicendum, quod malum, inquantum malum, nihil eſt, cum ſit privatio quædam, ſicut cæcitas; & ideo rei malæ idea quidem in Deo eſt, non inquantum mala eſt, ſed inquantum res eſt; & ipſum malum per oppoſitum bonum cognoſcitur a Deo, a quo res privationi ſubiecta deficit.

Ad ſecundum dicendum, quod cum materia prima a Deo ſit, oportet ideam eius aliqualiter in Deo eſſe; & ſicut attribuitur ſibi eſſe, ita attribuitur ſibi idea in Deo: quia omne eſſe, inquantum perfectum eſt, exemplariter ductum eſt ab eſſe divino. Eſſe autem perfectum, materiæ non convenit in ſe, ſed ſolum ſecundum quod eſt in compoſito; in ſe vero habet eſſe imperfectum ſecundum ultimum gradum eſſendi, qui eſt eſſe in potentia: & ideo perfectam rationem ideæ non habet niſi ſecundum quod eſt in compoſito, quia ſic ſibi a Deo eſſe perfectum confertur; in ſe vero conſiderata, habet in Deo imperfectam rationem ideæ; hoc eſt dictu, quia eſſentia divina eſt imitabilis a compoſito ſecundum eſſe perfectum, a materia ſecundum eſſe imperfectum, ſed a privatione nullo modo. Et ideo compoſitum, ſecundum rationem ſuæ formæ, habet perfecte ideam in Deo, materia vero imperfecte, ſed privatio nullo modo.

Ad tertium dicendum, quod particularia habent proprias ideas in Deo: unde alia eſt ratio Petri, & Martini in Deo, ſicut alia ratio hominis, & equi. Sed tamen diverſitas hominis, & equi eſt ſecundum formam, cui perfecte reſpondet idea; ſed diſtinctio ſingularium unius ſpeciei eſſentialis, eſt ſecundum materiam, quæ non perfecte habet ideam: & ideo perfectior eſt diſtinctio rationum reſpondentium diverſis ſpeciebus, quam diverſis individuis; ita tamen quod imperfectio referatur ad res imitantes, & non ad eſſentiam divinam quam imitantur.

Ad quartum dicendum, quod accidentia etiam perfectum eſſe non habent: unde deficiunt a perfectione ideæ: propter quod etiam Plato non poſuit ideas accidentium, ſed ſubſtantiarum tantum, ut I. Metaph. (text. xlv.) dicitur. Tamen ſecundum quod eſſe habent per imitationem divinæ eſſentiæ, ſic eſſentia divina eſt eorum idea.

Et ſic patent omnia obiecta, & etiam dicta in littera.

DISTINCTIO XXXVII.

Quibus modis dicatur Deus eſſe in rebus.

ET quoniam demonſtratum eſt ex parte, quomodo omnia dicantur eſſe in Deo, addendum videtur hic, quibus modis dicatur Deus eſſe in rebus; ſi tamen id humana mens vel ex parte digne valeat cogitare, vel lingua ſufficiat eloqui. Sciendum ergo eſt, quod Deus incommutabiliter ſemper in ſe exiſtens, præſentialiter, potentialiter, eſſentialiter eſt in omni natura, ſive eſſentia, ſine ſui diffinitione, & in omni loco ſine circumſcriptione, & in omni tempore ſine mutabilitate. Et præterea in ſanctis ſpiritibus, & animabus eſt excellentius, ſcilicet per gratiam, inhabitans; & in homine Chriſto excellentiſſime, in quo plenitudo Divinitatis corporaliter habitat, ut ait Apoſtolus (Coloſs. II.) In eo enim Deus habitavit non per gratiam adoptionis, ſed per gratiam unionis. Ne autem iſta, quia capacitatem humanæ intelligentiæ excedunt, falſitatis arguere aliqui præſumant, ſanctorum auctoritatibus munienda mihi videntur. Beatus Gregorius ſuper Cantica canticorum (in Gloſſa ſup. cap. v. ibi, „ Quo abiit dilectus tuus? ") inquit: „ Licet Deus communi modo omnibus rebus inſit præſentia, potentia, ſubſtantia; „ tamen familiariori modo per gratiam dicitur eſſe in illis qui mirificentiam ope„ rum Dei acutius, & fidelius conſiderant. " De hoc eodem Auguſtinus ad Dar-

Dardanum in Libr. de præſentia Dei (ſeu epiſt. lvii.) ait: „ Cum Deus ſit na-
„ tura incorporea, & incommutabiliter viva, æterna ſtabilitate in ſeipſo manens,
„ totus adeſt rebus omnibus, & ſingulis totus. Sed in quibus habitat, habent eum
„ pro ſuæ capacitatis diverſitate, alii amplius, alii minus, quos ipſe ſibi dilectiſſi-
„ mum templum gratia ſuæ bonitatis ædificat. “ Hilarius quoque in VIII. Lib. de Trin. (parum ante med.) apertiſſime docet Deum ubique eſſe. „ Deus (inquit)
„ immenſæ virtutis, vivens poteſtas, quæ nuſquam non adſit, non deſit uſquam,
„ ſe omnem per ſua edocet, ut ubi ſua ſint, ipſe eſſe intelligatur. Non autem cor-
„ porali modo cum alicubi ſit, non etiam ubique eſſe credatur, cum & in omni-
„ bus eſſe non deſinat. “ Ambroſius in Lib. I. de Spiritu ſancto (cap. vii.) Spiritum ſanctum probat non eſſe creaturam, quia ubique eſt, quod eſt proprium Divinitatis ita dicens: „ Cum omnis creatura certis naturæ ſuæ ſit circumſcripta li-
„ mitibus, quomodo quis audeat creaturam appellare Spiritum ſanctum, qui non
„ habeat circumſcriptam determinatamque virtutem, quæ & in omnibus, & ubi-
„ que ſemper eſt? Quod utique Divinitatis, & dominationis eſt proprium. “ Idem in eodem: „ Domini eſt omnia complere, qui dicit (Hier. xxiii. 24.) Cælum,
„ & terram ego compleo. Si ergo Dominus eſt, qui cælum complet, & terram;
„ quis ergo poteſt Spiritum ſanctum iudicare dominationis, & divinæ poteſtatis
„ exortem, qui replevit orbem? Et, quod plus eſt, replevit & Ieſum totius mun-
„ di redemptorem. “ Ex his aliiſque pluribus auctoritatibus aperte monſtratur, quod Deus ubique, & in omni creatura eſſentialiter, præſentialiter, potentialiter eſt.

Quod in ſanctis non modo eſt, ſed etiam habitat, qui non ubicumque eſt, habitat.

IN ſanctis vero etiam habitat, in quibus eſt per gratiam: non enim ubicumque eſt, ibi habitat; ubi vero habitat, ibi eſt. In ſolis bonis habitat, qui ſunt templum eius, & ſedes eius. Unde per Iſaiam Dominus ait (cap. lvi. 1.) „ Cælum
„ mihi ſedes eſt, terra autem ſcabellum pedum meorum: “ quia in electis, qui ſunt cælum, habitat Deus, & regnat, qui eius voluntati devoti obtemperant; malos vero, qui ſunt terra, iudicii diſtrictione calcat. Unde & in Lib. Sap. (Prov. xii. 23.) dicitur: (1) „ Thronus ſapientiæ anima iuſti: “ quia in iuſtis ſpecialius eſt quam in aliis rebus; in quibus tamen omnibus totus eſt, quemadmodum anima, ut ait Auguſtinus in epiſtola ad Hieronymum de origine animæ (epiſt. xxviii.) per omnes particulas corporis tota adeſt ſimul, nec minor in minoribus, nec maior in maioribus; ſed tamen in aliis intenſius, in aliis remiſſius operatur, cum in ſingulis particulis corporis eſſentialiter tota ſit. Ita & Deus cum ſit in omnibus eſſentialiter ac totus, in illis tamen plenius eſſe dicitur quos inhabitat, ideſt in quibus ita eſt ut faciat eos templum ſuum: & hi tales cum eo ſunt iam ex parte, ſed in beatitudine perfecte. Mali vero, etſi ibi ſint ubi ipſe eſt, qui nuſquam deeſt, non tamen ſunt cum eo. Unde Auguſtinus ſuper Ioann. (tract. cxi. ſup. cap. xvii.) „ Non ſatis fuit dicere: Ubi ego ſum, & illi ſint; ſed addidit,
„ mecum: quia & ibi miſeri poſſunt eſſe, ubi & ille eſt, qui nuſquam deeſt.
„ Sed beati ſunt cum illo, quia non ſunt beati niſi ex eo quod cum illo ſunt,
„ qui fruuntur eo, & vident illum ſicut eſt. Mali vero non ſunt cum illo, ut
„ cæci in luce, non ſunt cum luce; nec boni ita nunc ſunt cum eo ut videant
„ per ſpeciem, etſi ſunt aliquo modo cum eo per fidem. “ Quomodo autem Deus habitet in bonis, ex illis aliquatenus intelligere valebis quæ ſupra (diſt. xiv.) dicta ſunt, cum de Spiritus ſancti proceſſione temporali ageretur, ubi, licet ex parte, exponitur (ex parte enim cognoſcimus, & ex parte prophetamus) quomodo Spiritus ſanctus habitet in nobis, qui non ſine Patre, & Filio inhabitat.

(1) *Ita S. Gregorius refert hom. xxxviii. in Evangel.* „ Anima iuſti, ſedes ſapientiæ. “ *Paulo aliter ſeptuaginta:* „ Vir intelligens, thronus ſenſus. “ *Vulgata autem:* „ Homo verſatus celat ſcientiam. “

Ubi erat, vel habitabat Deus, antequam eſſet creatura.

SI autem quæris, ubi habitabat Deus, antequam ſancti eſſent; dicimus quia in ſe habitabat. Unde Auguſtinus in Lib. contra Maxim. (III. cap. XXI. & Lib. II. cap. XI.) „ In templo, " inquit, „ ſuo habitat Deus, ſcilicet in ſanctis, „ qui ſunt templum Dei, modo ſecundum fidem ambulantes, & templum Dei e- „ runt aliquando ſecundum ſpeciem, qualiter etiam nunc templum Dei ſunt An- „ geli. " Sed dicet aliquis: Antequam faceret Deus cælum, & terram, antequam faceret ſanctos, ubi habitabat? In ſe habitabat Deus, apud ſe habitat, & apud ſe eſt. Non ergo ſancti ſic ſunt domus Dei ut, ea ſubtracta, cadat Deus; immo ſic habitat Deus in ſanctis, ut ſi ipſe diſceſſerit, cadant.

Multa hic breviter docet quæ confirmant prædicta.

SCiendum eſt etiam, quia, ut ait Auguſtinus in Lib. ad Dardanum (ſeu epiſt. LVII.) „ dici niſi ſtultiſſime nequit, Spiritum ſanctum non habere locum in „ noſtro corpore, quod totum anima noſtra impleverit. Stultius etiam dicitur an- „ guſtiis alicubi impediri Trinitatem, ut Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus alicu- „ bi ſimul eſſe non poſſint. Verum illud eſt multo mirabilius, quod cum Deus ubi- „ que ſit totus, non tamen in omnibus habitat. Quis porro audeat opinari, niſi in- „ ſeparabilitatem Trinitatis penitus ignoret, quod in aliquo poſſit habitare Pater, „ & Filius, in quo non habitet Spiritus ſanctus? Aut in aliquo Spiritus ſanctus, „ in quo non habitet Pater, & Filius? Fatendum eſt ergo, ubique eſſe Deum per „ Divinitatis præſentiam, ſed non ubique per inhabitationis gratiam. Propter hanc „ enim inhabitationem gratiæ non dicimus, Pater noſter, qui es ubique, cum & „ hoc verum ſit; ſed qui es in cælis, idest in ſanctis, in quibus eſt quodam ex- „ cellentiori modo. "

Quod Deus inhabitator eſt quorumdam nondum cognoſcentium Deum, & non quorumdam cognoſcentium.

ILlud quoque mirabile eſt, quia, ut ait Auguſtinus in eodem (Lib. ſeu epiſt.) „ Deus eſt inhabitator quorumdam nondum cognoſcentium Deum, & non quo- „ rumdam cognoſcentium Deum. Illi enim ad templum Dei non pertinent qui „ cognoſcentes Deum, non ſicut Deum glorificant. Ad templum Dei pertinent „ parvuli ſanctificati ſacramento Chriſti, & regenerati Spiritu ſancto, qui nondum „ valent cognoſcere Deum. Ergo quem potuerunt illi noſſe, nec habere, iſti po- „ tuerunt habere antequam noſſe. Beatiſſimi autem ſunt illi quibus hoc eſt Deum „ habere quod noſſe. " Hic aliquatenus aperit Auguſtinus quomodo Deus habitet in aliquo, idest habeatur, cum videlicet ita eſt in aliquo ut ab eo cognoſcatur, & diligatur.

Quomodo Deus totus ubique ſit per eſſentiam, non poteſt intelligi ab humano ſenſu.

EX prædictis patet quod Deus ubique totus eſt per eſſentiam, & in ſanctis habitat per gratiam. Cumque ſuperius, licet tenuiter, oſtenſum ſit, qua ratione dicatur habitare in quibuſdam, nunc efflagitaret ordinis ratio id etiam aſſignari, quomodo ubique per eſſentiam, & totus ſit; niſi huius conſiderationis ſublimitas, atque immenſitas humanæ mentis ſenſum omnino excederet. Ut enim ait Chryſoſtomus ſuper Epiſtolam ad Hebr. (hom. II. ſuper illud „ Qui cum ſit „ ſplendor ") „ ſicut multa de Deo intelligimus quæ loqui penitus non vale- „ mus; ita multa loquimur quæ intelligere non ſumus idonei. Verbi gratia, quod ubi-

„ ubique Deus eſt, ſcimus, & dicimus; quomodo autem ubique ſit, intellectu non „ capimus. Item quod eſt in corporea quædam virtus, quæ omnium eſt cauſa bo- „ norum, ſcimus; quomodo autem, vel quæ iſta ſit, penitus ignoramus. “

Quorumdam opinio qui præſumunt oſtendere quomodo Deus ubique ſit per eſſentiam; potentiam, præſentiam.

QUidam tamen immenſa ingenio ſuo metiri præſumentes, hoc ita fore intelligendum tradiderunt, quod Deus ubique per eſſentiam eſſe dicitur, non quod Dei eſſentia proprie ſit in omni loco, & in omni creatura; ſed quia omnis natura, atque omne quod naturaliter eſt, in quocumque loco ſit, per eum habet eſſe, & omnis locus in quo illud eſt. Iidem etiam dicunt, ideo Deum ubique dici eſſe per præſentiam, vel per potentiam, quia cuncta loca ſunt ei præſentia, & quæ in eis ſunt, nec in eis aliquid operari ceſſat. Nam & ipſa loca, & quidquid in eis eſt, niſi ipſe conſervet, manere non poſſunt. In eis ergo per ſubſtantiam Deus eſſe dicitur, ut aiunt, quia per virtutem propriæ ſubſtantiæ ſuæ facit ut etiam loca ſint, & omnia quæ in eis ſunt. Sed licet hæc vera ſint, quæ aſſerunt in explanandis intelligentiis prædictorum; in illis tamen verbis quibus dicitur Deus ubique eſſe per eſſentiam, plus contineri credendum eſt, quod homo vivens capere non valet.

Quod Deus cum ſit in omnibus rebus, non tamen ſordibus rerum inquinatur.

SOlet etiam ab eiſdem quæri, quomodo Deus ſubſtantialiter inſit omnibus rebus, & corporalium ſordium inquinationibus non contingatur: quod tam frivolum eſt ut nec reſponſione ſit dignum, cum etiam ſpiritus creatus ſordibus corporeis, etiam leproſi, vel quantumcumque polluti, inquinari non poſſit. Sol quoque radios ſuos ſine ſui pollutione effundit ſuper loca, & corpora, non ſolum munda, ſed etiam immunda, ac ſordibus fœtentia: quorum contactu homines, & aliæ quædam res inficiuntur; ſolis vero radii impolluti, & incontaminati ea contingentes exiſtunt. Non eſt ergo mirandum, ſi eſsentia divina omnino ſimplex, & incommutabilis omnia replet loca, & omnibus creaturis eſsentialiter ineſt, nec tamen cuiuſquam rei ſordibus contaminatur, vel contingitur. Unde Auguſtinus in Lib. de Natura boni (cap. xxix.) „ Cum in Deo, “ inquit, „ ſint omnia quæ „ condidit; non tamen inquinant eum illi qui peccant. “ De cuius etiam ſapientia, quæ attingit a fine uſque ad finem fortiter, dicitur (Sapient. VII. 24.) „ Attingit (1) omnia propter ſuam munditiam, & nihil inquinatum in eam incurrit. “ (2) Timent quidam, quod fieri non poteſt, ſcilicet ne humana carne veritas, & ſubſtantia Dei inquinetur; & tamen prædicant iſtum viſibilem ſolem radios ſuos per omnes fæces, & ſordes ſpargere, & eos mundos, & ſinceros ſervari. Si ergo viſibilia munda a viſibilibus immundis contingi poſſunt, & non inquinari; quanto magis inviſibilis, & incommutabilis veritas? Poſtremo reſpondeant, quid potius de Deo reſpondendum exiſtiment; vel quod nuſquam per eſsentiam ſit, vel quod ubique, vel quod alicubi, ita quod non ubique. Sed quis audeat dicere, quod nuſquam divina eſsentia ſit, vel quod alicubi, & non ubique ſit? Si enim ita eſt alicubi quod non ubique; ergo localis eſt. Eſt ergo ubique tota, quæ continet totum, & penetrat totum; quæ nec pro ſui ſimplicitate dividi, nec pro ſui puritate maculari, nec pro ſui immenſitate ullo modo comprehendi poteſt. Unde Auguſtinus (l. de Doct. chr. cap. x.) „ Deus ubique eſt, cui non locis, ſed actio- „ nibus (3) propinquamus. “

Quod

(1) *Plenius Vulgata:* „ Attingit autem ubique propter ſuam munditiam: vapor eſt enim virtutis Dei, „ & emanatio quædam eſt claritatis omnipotentis Dei ſincera: & ideo nihil coinquinatum in eam incurrit. “ (2) *Al. omittuntur ſequentia uſque ad illa verba* Poſtremo reſpondeant. (3) *Nicolai* vel affectionibus.

Quod Deus ubique ſit, & in omni tempore; non tamen localis eſt, non circumſcriptibilis; nec loco, nec tempore movetur.

CUmque divina natura veraciter, & eſſentialiter ſit in omni loco, & in omni tempore, non tamen movetur per loca, vel per tempora, nec temporalis, nec localis eſt. Localis non eſt, quia penitus non circumſcribitur loco: quia nec ita eſt in uno loco quod non ſit in alio; neque dimenſionem habet, ſicut corpus cui ſecundum locum aſſignatur principium, medium, & finis, & ante, & retro, dextrum, & ſiniſtrum, ſurſum, & deorſum; quod ſui interpoſitione facit diſtantiam circumſtantium. Duobus namque his modis dicitur in Scriptura aliquid locale, ſive circumſcriptibile, & e converſo: ſcilicet vel quia dimenſionem capiens longitudinis, altitudinis, & latitudinis diſtantiam facit in loco, ut corpus; vel quia loco diffinitur, ac determinatur: quoniam cum ſit alicubi, non ubique invenitur: quod non ſolum corpori, ſed etiam omni creato ſpiritui congruit. Omne ergo corpus omni modo locale eſt; ſpiritus vero creatus quodam modo eſt localis, & quodam modo non eſt localis. Localis quidem dicitur, quia definitione loci terminatur: quoniam cum alicubi præſens ſit totus, alibi non invenitur. Non autem ita localis eſt ut dimenſionem capiens, diſtantiam in loco faciat. Divina ergo ſola eſſentia omnino illocalis, & incircumſcriptibilis eſt, quæ nec locis movetur aliquo modo, vel determinatione finita, vel dimenſione ſuſcepta, nec temporibus, (1) ſcilicet affectu, & cognitione. His enim duobus modis, ſcilicet loco, vel tempore, fit mutatio creaturæ, quæ longe eſt a Creatore. Unde Auguſtinus ſuper Geneſ. (ad litter. Lib. VIII. cap. xx. & xxi.) „ Deus, " inquit, „ omnipotens incommutabili „ æternitate, voluntate, veritate ſemper idem, movet per tempus creaturam ſpi- „ ritualem; movet etiam per tempus, & locum creaturam corporalem: ut eo motu „ naturas, quas condidit, adminiſtret. Cum ergo tale aliquid agit, non debemus o- „ pinari eius ſubſtantiam, qua Deus eſt, temporibus, locisque mutabilem, ſive per „ tempora, & loca mobilem; cum ſit ipſe & interior omni rei, quia in ipſo ſunt o- „ mnia; & exterior omni rei, quia ipſe eſt ſuper omnia; & antiquior omnibus, quia „ ipſe idem eſt ante omnia; & novior omnibus, quia ipſe idem eſt poſt omnia, „ ſcilicet poſt omnium initia. " Ecce hic aperte oſtenditur quod nec locis, nec temporibus mutatur, vel movetur Deus. Spiritualis autem creatura per tempus movetur, corporalis vero etiam per tempus, & locum.

Quid ſit mutari ſecundum tempus.

MUtari per tempus, eſt variari, ſecundum qualitates interiores, vel exteriores, quæ ſunt in ipſa re quæ mutatur, ut quando ſuſcipit viciſſitudinem gaudii, doloris, ſcientiæ, oblivionis, vel variationem formæ, ſive alicuius qualitatis exterioris. Hæc enim mutatio, quæ fit ſecundum tempus, variatio eſt qualitatum, quæ fit in corporali, vel ſpirituali creatura; & ideo vocatur tempus.

Opinio quorumdam, qui dicunt, ſpiritus creatos non moveri loco, nec eſſe locales.

DE mutatione vero loci, magna inter conquirentes diſceptatio verſatur. Sunt enim qui dicunt, nullum ſpiritum aliquo modo poſse mutari loco, ab omni ſpiritu locum univerſaliter removere volentes, quoniam ſecundum dimenſionem tantum, & circumſcriptionem, locum conſtare aſserunt; atque id ſolum eſse locale, vel in loco eſse dicunt, quod dimenſionem recipit, & diſtantiam in loco facit. Et hoc dicunt Auguſtinum ſenſiſſe, mutationem temporis tantum ſpirituali creaturæ tribuentem; loci vero, & temporis corporeæ.

Hic

(1) Al. ſed effectu.

Digitized by Google

Hic reſpondetur eis.

SEd, ut ſupra diximus, dupliciter dicitur res eſse localis, vel circumſcriptibilis: ſcilicet vel quia dimenſionem recipit, & diſtantiam facit; vel quia loci termino diffinitur: quorum utrumque convenit corporeæ creaturæ; alterum vero tantum ſpirituali. Nam, ut ſupra diximus, corporalis creatura ita eſt localis, vel circumſcriptibilis, quod determinatur diffinitione loci, & quod dimenſionem recipiens, diſtantiam facit; ſpiritualis vero tantum diffinitione loci concluditur, cum ita ſit alicubi quod non alibi. Sed nec dimenſionem recipit, nec diſtantiam in loco facit: quia ſi multi eſsent ſpiritus hic, non eo coanguſtarent locum, quo minus de corporibus contineret. Ideoque Auguſtinum attribuit mutationem loci corpori, non ſpiritui: quia licet ſpiritus tranſeat de loco ad locum, non tamen ita ut dimenſionibus circumſcriptis, & interpoſitione ſui faciat diſtantiam circumſtantium, ſicut corpus.

Concluſio ex prædictis, quod ſpiritus creati ſunt locales, & circumſcriptibiles quodammodo; ſpiritus vero Dei omnino incircumſcriptibilis.

SUnt ergo ſpiritus creati in loco, & tranſeunt de loco ad locum, & quodammodo locales, & circumſcriptibiles ſunt; ſed non omni eo modo quo creaturæ corporeæ. Spiritus autem increatus, qui Deus eſt, in loco quidem eſt, & in omni loco, ſed omnino illocalis eſt, & incircumſcriptibilis. Unde Beda ſuper Luc. (ſup. cap. 1. ibi „ Ego ſum Gabriel “) ait: „ Cum ad nos Angeli veniunt, ſic exterius implent miniſterium, ut tamen ante Deum interius per contemplationem „ aſſiſtant: quia etſi Angelus eſt ſpiritus circumſcriptus, ſummus tamen ſpiritus, „ qui Deus eſt, incircumſcriptus eſt, intra quem currit Angelus quocumque mittatur. “ Ecce hic dicitur, quia ſpiritus angelicus circumſcriptus eſt; ſpiritus autem qui Deus eſt, incircumſcriptus. Alibi etiam Ambroſius diſtantiam oſtendens inter ſpiritum increatum & ſpiritum creatum, dicit, Seraphin de loco ad locum tranſire, inquiens ita in Lib. de Trinit. (vel Lib. I. de Spiritu ſancto cap. IX. & X.) „ Dixit Iſaias (cap. VI. 6.) quia (1) miſſus eſt ad me unus de Seraphim. „ Et Spiritus quidem ſanctus dicitur miſsus; ſed Seraphin ad unum, Spiritus vero ad „ omnes. Seraphin mittitur in miniſterio, Spiritus operatur myſterium. Seraphin „ de loco ad locum tranſit (non enim complet omnia) ſed ipſe repletur a Spiritu. “ Hic aperte oſtenditur quod Angeli quodammodo locales ſunt.

Cum repetitione ſuperiorum confirmat auctoritatibus, Deum eſſe ubique ſine locali motu.

FAteamur itaque, divinam naturam pro immenſitate ſui nuſquam deeſſe, eamque ſolam omnino illocalem, omnino incircumſcriptibilem, nullo concludi loco; ſed a fine uſque ad finem attingere; non tamen ſpatioſa magnitudine, nec locali motu, ſed immenſitate, atque immobilitate ſuæ eſſentiæ. Unde Auguſtinus ad Dardanum (epiſt. LVII.) ait: „ Non quaſi ſpatioſa magnitudine opinemur „ Deum per cuncta diffundi, ſicut (2) fumus, aut lux iſta diffunditur; ſed „ potius ſicut in duobus ſapientibus, quorum alter altero corpore grandior eſt, „ ſed ſapientior non eſt, una ſapientia eſt, nec eſt in maiore maior, nec in minore „ minor, nec minor in uno quam in duobus. Ita Deus ſine labore regens, & „ continens mundum, in cælo totus eſt, in terra totus, & in utroque totus, & „ nullo contentus loco, ſed in ſeipſo ubique totus. “ Idem quoque ſuper Pſalm. (CXLVII.) ait: „ Ad verbum Dei pertinet non eſſe in parte, ſed ubique eſſe „ per ſeipſum. Hæc enim eſt ſapientia Dei, quæ attingit a fine uſque ad finem „ forti-

(1) *Vulgata* volavit. (2) *Al.* humus.

Digitized by Google

„ fortiter; non tamen motu locali, ſed immobilitate ſui: velut ſi moles aliqua „ ſaxea impleat aliquem locum, dicitur quod attingit a fine illius loci uſque ad „ finem; cum tamen alterum non deſerat alterum occupando. Non ergo habet „ motum localem verbum illud, & ſapientia illa ſolida eſt, & ubique. “ Ex prædictis innoteſcit, quod Deus eſt ita ubique per eſſentiam quod nec ſpatioſa magnitudine diffunditur, nec uno (1) deſerto loco alium occupat: quia localem motum non habet. Ideoque Auguſtinus volens præſcindere a Dei puritate omnem localem circumſcriptionem, potius dicit omnia eſſe in illo, quam ipſum eſſe alicubi; nec tamen ipſum eſſe locum, qui non eſt in loco, in Lib. lxxxiii. Quæſt. (quæſt.11.) ita inquiens: „ Deus non alicubi eſt. Quod alicu„ bi eſt, continetur loco, corpus eſt; Deus autem non eſt corpus: non ergo ali„ cubi eſt. Et tamen quia eſt, & in loco non eſt, in illo ſunt potius omnia, „ quam ille alicubi. Nec tamen ita in illo ut ipſe ſit locus. Locus enim in ſpa„ tio eſt, quod longitudine, & latitudine, & altitudine corporis occupatur: nec „ Deus tale aliquid eſt. Et omnia ergo in ipſo ſunt, & locus non eſt, nec in „ loco eſt. Locus tamen Dei, ſed improprie, dicitur templum Dei, non quod „ eo contineatur. Id autem nihil melius quam anima munda intelligitur. “ Ecce hic dicit, Deum non eſſe in loco; ſed intelligendum eſt eum non eſſe in loco localiter, ſcilicet quia nec circumſcriptionem, nec localem motum habet.

Oppoſitio, qua videtur probari, quod Deus mutetur loco.

AD hoc autem ſolet opponi ſic. Quotidie fiunt creaturæ quæ ante non erant, & in eis Deus eſt, cum ante non eſſet in eis. Eſt ergo ubi ante non erat; ideoque mutabilis eſſe videtur. Sed licet quotidie incipiat eſſe in creaturis in quibus ante non erat, (2) quia illæ non erant; hoc tamen fit ſine ſui mutatione: qualiter in mundo cœpit eſſe, quem fecit, tamen ſine ſui mutabilitate; & ſimiliter deſinit eſſe in quibus ante erat, ſine ſui mutatione: nec tamen ipſe deſerit locum; ſed locus deſinit eſſe.

Epilogus, ubi exponitur, quare in prædictam venerit diſceptationem.

IAm ſufficienter demonſtratum eſſe videtur (a diſp. xxxv. huc uſque) quomodo omnia dicantur eſſe in Deo, & Deus in omnibus: quam diſceptationem quaſi incidenter ſuſcepimus: quia id videbatur poſtulare res circa quam noſter verſabatur ſermo. Differebamus enim de ſcientia, ſive ſapientia Dei; & cum doceremus Deum ſcire omnia, quæſitum eſt, utrum propter cognitionem quam de omnibus habet, dicerentur omnia eſſe in Deo, an alia ratione hoc diceret Scriptura. Huius ergo quæſtionis occaſio in præmiſſam nos deduxit diſputationem.

DIVISIO PRIMAE PARTIS TEXTUS.

OStenſo quomodo res ſint in Deo, hic ex incidenti oſtendit quomodo Deus ſit in rebus: & dividitur in partes duas. In prima oſtendit Deum eſſe ubique, & in omnibus rebus; in ſecunda parte removet a Deo quædam quæ creaturas in loco exiſtentes conſequuntur, ibi, *Cumque natura divina veraciter, & eſſentialiter ſit in omni loco, & in omni tempore, non tamen movetur per loca, vel per tempora*. Prima in duas. In prima ponit modos quibus Deus in rebus eſſe dicitur; in ſecunda inquirit rationes illorum modorum, ibi, *Quomodo autem Deus habitet in nobis, ex illis aliquatenus intelligere valebis quæ ſupra dicta ſunt*. Circa primum duo facit. Primo enumerat modos; ſecundo auctoritatibus confirmat, ibi, *Ne autem iſta .... falſitatis arguere aliqui præſumant, ſanctorum auctoritatibus munienda mihi videntur*. Et primo confirmat modum quo eſt communiter in omnibus creaturis; ſecundo modum quo ſpecialiter eſt in ſanctis, ibi, *In ſanctis vero etiam habitat*.

(1) *Al.* diſcreto. (2) *Al.* *deeſt* quia illæ non erant.

zat. Modus autem quo ſpecialiſſime eſt in homine Chriſto, pertinet ad tertium Librum; & ideo eum prætermittit.

Quomodo autem Deus habitet in bonis, ex illis aliquatenus intelligere valebis quæ ſupra dicta ſunt. Hic oſtendit rationes dictorum modorum: & primo quantum ad modum quo ſpecialiter in ſanctis eſt; ſecundo quantum ad modum communem quo eſt in omnibus creaturis, ibi, *Ex prædictis patet quod Deus ubique totus eſt per eſſentiam*. Et circa primum duo facit. Primo oſtendit veritatem; ſecundo excludit quaſdam dubitationes, ibi, *Si autem quæris, ubi habitabat Deus, antequam ſancti eſſent; dicimus, quia in ſe habitabat*. Et ſunt tres per ordinem inductæ, ut patet in littera.

Ex prædictis patet quod Deus ubique totus eſt per eſſentiam, & in ſanctis habitat per gratiam. Hic inquirit rationem quantum ad modum communem, & circa hoc tria facit. Primo oſtendit modi illius incomprehenſibilitatem; ſecundo redarguit quorumdam inſufficientem aſſignationem, ibi, *Quidam tamen immenſa ingenio ſuo metiri præſumentes, hoc ita fore intelligendum tradiderunt*; tertio excludit erroneam quæſtionem, ibi, *Solet etiam ab eiſdem quæri, quomodo Deus ſubſtantialiter inſit omnibus rebus*. Ubi duo facit. Primo excludit obiectionem; ſecundo deſtruit poſitionem, ibi, *Poſtremo reſpondeant quid potius de Deo reſpondendum exiſtiment*.

QUAESTIO I.

Hic eſt duplex quæſtio. Primo quomodo Deus in omnibus rebus ſit. Secundo quomodo ubique ſit.

Circa primum quæruntur duo.

Primo. Utrum Deus ſit in omnibus rebus.

Secundo. De diverſitate modorum quibus in rebus eſſe dicitur.

ARTICULUS I.

Utrum Deus ſit in rebus.

1. P. q. VIII. *art.* I.

1. Ad primum ſic proceditur. Videtur quod Deus in rebus non ſit. Inter cauſas enim illæ ſolæ rei intrinſecæ ſunt quæ partes eius ſunt, ut materia, & forma; non autem agens, & finis. Sed Deus non eſt cauſa rerum ut veniens in conſtitutionem ipſarum: quia regit omnes res, præterquam commiſceatur cum eis, ut dicitur Lib. de Cauſis (propoſ. xx.) Ergo Deus in rebus creatis non eſt.

2. Præterea. Nobilius agens eſt hoc quod poteſt producere effectum in abſentia ſua, quam quod non poteſt hoc facere niſi per ſuam præſentiam. Deus autem eſt nobiliſſimum agens. Cum igitur inveniantur quædam agentia & ſecundum voluntatem, & ſecundum naturam, quæ in abſentia ſui producunt effectus; ſicut ſol in cælo exiſtens, efficit calorem in terra per emiſſionem virtutis ſuæ, & Rex aliquis per imperium ſuum multa efficit ubi ipſe non eſt præſens; videtur quod multo fortius Deus in abſentia ſui poſſit effectum producere; & ita non oportet quod ſit in rebus quas condidit.

3. Præterea. Quanto aliquod agens nobilius eſt, tanto nobiliorem effectum producere poteſt. Sed perfectius eſt quod poteſt per ſe conſervari in eſſe abſente ſua cauſa quam quod non poteſt, ſicut figura perfectius eſt in cera in qua manet etiam ſigillo amoto, quam in aqua ubi non manet in abſentia imprimentis. Cum igitur Deus ſit perfectiſſimus agens, videtur quod rebus quas condidit, contulerit hoc ut etiam in abſentia ſuæ cauſæ conſervari poſſint in eſſe; & ita ad conſervationem rerum non exigitur quod Deus in rebus ſit.

4. Præterea. Impoſſibile eſt quod duo agentia immediate operentur eamdem rem, ita quod utrumque illorum perfecte operetur: quia ad unum operatum terminatur una operatio, quæ (*a*) exit ab uno operante. Sed ſingulæ res habent operationes proprias, ut dicit Damaſcenus [II de Fid. orth. cap. x.] quibus ſuos effectus peragunt. Ergo videtur quod Deus non immediate ſit operans quidquid in rebus efficitur; & ita videtur quod non in omnibus rebus ſit.

5. Præterea. Dæmones res quædam ſunt. Sed abſurdiſſime dicitur Deus in dæmonibus eſſe. Ergo Deus non eſt in omnibus rebus.

Sed contra. Hierem. XXIII. 24. *Numquid non cælum, & terram ego impleo?* Sed per cælum, & terram intelligitur omnis creatura, ut patet ex principio Geneſis. Ergo Deus in omnibus creaturis eſt.

Hoc etiam videtur per hoc quod habetur ad Hebr. I. 3. *Portans omnia verbo virtutis ſuæ*. Non autem poteſt conſervare res,

(*a*) *Al.* exit.

res, niſi ſit præſens eis. Ergo videtur quod in omnibus rebus ſit.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod Deus eſſentialiter in omnibus rebus eſt, non tamen ita quod rebus commiſceatur, quaſi pars alicuius rei. Ad cuius evidentiam oportet tria prænotare. Primo quod movens, & motum, agens, & patiens, & operans, & operatum, oportet ſimul eſſe, ut in VII. Phyſic. (text. xx.) probatur. Sed hoc diverſimode contingit in corporalibus, & ſpiritualibus. Quia enim corpus per eſſentiam ſuam, quæ circumlimitata eſt terminis quantitatis, determinatum eſt ad ſitum aliquem, non poteſt eſſe quod corpus movens, & motum ſint in eodem ſitu: unde oportet quod ſimul ſint per contactum, & ſic virtute ſua immutat corpus quod immediate ſibi coniungitur, quod etiam immutatum aliud immutare poteſt, uſque ad aliquem terminum. Spiritualis vero ſubſtantia, cuius eſſentia omnino abſoluta eſt a quantitate, & ſitu, ac per hoc loco, non eſt diſtincta ab eo quod movet per locum, vel ſitum; ſed ubi eſt quod movetur, ibi eſt ipſum movens; ſicut anima eſt in corpore, & ſicut virtus movens cælum dicitur eſſe in dextra parte orbis quem movet, unde incipit motus, ut habetur in VIII. Phyſic. Secundum eſt quod eſſe cuiuslibet rei, & cuiuslibet partis eius eſt immediate a Deo, eo quod non ponimus ſecundum fidem, aliquem creare niſi Deum. Creare autem eſt dare eſſe. Tertium eſt quod illud quod eſt cauſa eſſe, non poteſt ceſſare ab operatione qua eſſe datur, quin ipſa res etiam eſſe ceſſet. Sicut enim dicit Avicenna (Lib. I. ſufficientiæ cap. xi.) hæc eſt differentia inter agens divinum & agens naturale, quod agens naturale eſt tantum cauſa motus, & agens divinum eſt cauſa eſſe. Unde ſecundum ipſum, qualibet cauſa efficiente remota, removetur effectus ſuus, ſed non eſſe rei: & ideo remoto ædificatore, non tollitur eſſe domus, cuius cauſa eſt gravitas lapidum quæ manet; ſed fieri domus, cuius cauſa erat: & ſimiliter remota cauſa eſſendi, tollitur eſſe. Unde dicit Gregorius (Lib. XVI. Moral. cap. xviii. vel xvi.) quod omnia in nihilum deciderent, niſi ea manus omnipotentis contineret. Unde oportet quod operatio ipſius, qua dat eſſe, non ſit interciſa, ſed continua: unde dicitur Ioann. v. 17. *Pater meus uſque modo operatur, & ego operor*. Ex quibus omnibus aperte colligitur quod Deus eſt unicuique intimus, ſicut eſſe proprium rei eſt intimum ipſi rei, quæ nec incipere, nec durare poſſet, niſi per operationem Dei, per quam ſuo operi coniungitur, ut in eo ſit.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis eſſentia divina non ſit intrinſeca rei, quaſi pars veniens in conſtitutionem eius; tamen eſt intra rem, quaſi operans, & agens eſſe uniuſcuiuſque rei: & hoc oportet in omni agente incorporeo, ut ex prædictis patet (diſt. viii. quæſt. 1. art. 2.)

Ad ſecundum dicendum, quod illud quod agit per ſuam abſentiam, non eſt cauſa proxima eius quod ſit, ſed remota: virtus enim ſolis primo imprimitur in corpore ſibi coniuncto, & ſic deinceps uſque ad ultimum: & hæc virtus eſt lumen eius, per quod agit in his inferioribus, ut Avicenna (Lib. cit. cap. 2.) dicit. Similiter patet quod Rex præcipiens eſt cauſa prima; ſed exequens præceptum eſt cauſa proxima, & coniuncta. Deus autem immediate in omnibus operatur: unde oportet quod in omnibus ſit.

Ad tertium dicendum, quod, ſicut ex prædictis (in corp. art.) patet, eſſe rei non poteſt conſervari ſine cauſa eſſendi, ſicut nec motus ſine cauſa movente. Unde ſi ſine aliquo agente eſſe rei conſervetur, illud agens non erit cauſa eſſendi, ſed fieri tantum, ſicut ſigillum eſt cauſa figuræ in cera: unde remoto ſigillo remanet figura, ſicut etiam de ædificatore dictum eſt: & hoc eſt agens imperfectum: unde ratio procedit ex falſis.

Ad quartum dicendum, quod reſpectu eiuſdem operationis non poteſt eſſe duplex cauſa proxima eodem modo; ſed diverſimode poteſt: quod ſic patet. Operatio reducitur ſicut in principium in duo: in ipſum agentem, & in virtutem agentis, qua mediante exit operatio ab agente. Quanto autem agens eſt magis proximum, & immediatum, tanto virtus eius eſt mediata, & primi agentis virtus eſt immediatiſſima: quod ſic patet in terminis. Sint A, B, C, tres cauſæ ordinatæ, ita quod C ſit ultima, quæ exercet operationem; conſtat tunc quod C exercet operationem per virtutem ſuam; & quod per virtutem ſuam hoc poſſit, hoc eſt per virtutem B, & ulterius per virtutem A. Unde ſi quæratur quare C operatur, reſpondetur per virtutem ſuam; & quare per virtutem ſuam? propter virtutem B: & ſic quouſque reducatur in virtu-

Digitized by Google

tutem cauſæ primæ, in quam docet Philoſophus quæſtiones reſolvere in Poſterioribus (Analyt. Lib. II. text. XXII.) & in II. Phyſic. (text. XXXVIII.) Et ita patet quod cum Deus ſit prima cauſa omnium, ſua virtus eſt immediatiſſima omnibus. Sed quia ipſemet eſt ſua virtus, ideo non tantum eſt immediatum principium operationis in omnibus, ſed immediate in omnibus operans: quod in aliis cauſis non contingit; quamvis ſingulæ res (a) proprias operationes habeant, quibus producunt ſuos effectus.

Ad quintum dicendum, quod non eſt concedendum ſimpliciter, quod Deus ſit in dæmone duabus de cauſis. Primo quia dæmon non nominat naturam tantum, ſed naturam deformatam; cuius deformitatis Deus non eſt operator. Secundo quia dæmon nominat naturam intellectualem: unde cum dicitur, Deus eſt in dæmone, intelligitur per modum quo natura intellectualis eius eſt capax; ſcilicet per gratiam. Unde nec de homine peccatore ſimpliciter dicimus: Deus eſt in iſto homine: niſi addatur, inquantum eſt creatura, vel per eſſentiam, & præſentiam, & potentiam: quo addito, dicitur etiam Deus in dæmone eſſe.

ARTICULUS II.

Utrum Deus ſit in omnibus per potentiam, præſentiam, & eſſentiam; in ſanctis per gratiam; in Chriſto per eſſe.

I. P. q. VIII. *art.* 3.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod inconvenienter aſſignentur modi iſti, quibus Deus in rebus eſſe dicitur. Cum enim dicimus Deum eſſe in rebus, ſignificamus qualiter Deus ad res ſe habeat. Sed Deus uno modo ſe habet ad omnia, quamvis non omnia uno modo ad ipſum ſe habeant, ut dicit Dionyſius (III. cap. de div. Nom.) Ergo videtur quod non debeat eſſe niſi unus modus exiſtendi Deum in rebus.

2. Si dicas, quod iſti modi diverſificantur ſecundum diverſas habitudines creaturæ ad Deum; contra. Quilibet effectus in creatura cauſat aliquam habitudinem creaturæ ad Deum. Sed quaſi infiniti ſunt effectus Dei in creaturis. Ergo infinitis modis dicetur Deus eſſe in creaturis, & non quinque tantum.

3. Præterea. Ea ſecundum quæ diverſimode creaturæ ad Deum referuntur, non inveniuntur in omnibus creaturis. Sed quidam iſtorum modorum conveniunt omni creaturæ, ſcilicet per eſſentiam, præſentiam, & potentiam. Ergo videtur quod modi iſti non differant ſecundum diverſam habitudinem creaturæ in Deum.

4. Si dicas, quod diſtinguuntur ſecundum diverſas rationes attributorum; contra. Non plus differt potentia ab eſſentia, quam (b) ſcientia & voluntas. Sed eſſe in rebus per eſſentiam, & potentiam conſtituit duos modos. Ergo & ſimiliter diverſificabantur ſecundum omnia attributa.

In contrarium eſt quod in littera dicitur, & auctoritatibus confirmatur.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod diſtinctio iſtorum modorum partim ſumitur ex parte creaturæ, partim ex parte Dei. Ex parte creaturæ, inquantum diverſo modo ordinatur in Deum, & coniungitur ei, non diverſitate rationis tantum, ſed realiter. Cum enim Deus in rebus eſſe dicatur, ſecundum quod eis aliquo modo applicatur, oportet ut ubi eſt diverſus coniunctionis, vel applicationis modus, ibi ſit diverſus modus eſſendi. Coniungitur autem creatura Deo tripliciter. Primo modo ſecundum ſimilitudinem tantum, inquantum invenitur in creatura aliqua ſimilitudo divinæ bonitatis, non quod attingat ipſum Deum ſecundum (c) ſubſtantiam: & iſta coniunctio invenitur in omnibus creaturis divinam bonitatem aſſimilantibus: & ſic erit modus communis, quo Deus eſt in omnibus creaturis, per eſſentiam, præſentiam, & potentiam. Secundo creatura attingit ad ipſum Deum ſecundum (d) ſubſtantiam ſuam conſideratum, & non ſecundum ſimilitudinem tantum; & hoc eſt per operationem, ſcilicet quando aliquis fide adhæret ipſi primæ veritati, & caritate ipſi ſummæ bonitati: & ſic eſt alius modus quo Deus (e) ſpecialiter eſt in ſanctis per gratiam. Tertio creatura attingit ad ipſum Deum non ſolum ſecundum operationem, ſed etiam ſecundum eſſe: non quidem prout eſſe eſt actus eſſentiæ, quia creatura non poteſt tranſire in naturam divinam; ſed ſecundum quod

(a) *Al. deeſt* proprias. (b) *Al.* ſententia. (c) *Al.* ſubiectum. (d) *Al.* ſubiectum ſuum. (d) *Al.* ſpiritualiter.

eſt actus hypoſtaſis, vel perſonæ, in cuius unionem creatura aſſumpta eſt: & ſic eſt ultimus modus, quo Deus eſt in Chriſto per unionem. Ex parte autem Dei non invenitur diverſitas in re, ſed ratione tantum, ſecundum quod diſtinguitur in ipſo eſſentia, virtus, & operatio. Eſſentia autem eius cum ſit abſoluta ab omni creatura, non eſt in creatura, niſi inquantum applicatur ſibi per operationem; & ſecundum hoc quod operatur in re, dicitur eſſe in re per præſentiam, ſecundum quod oportet operans operato aliquo modo præſens eſſe: & quia operatio non deſerit virtutem divinam a qua exit, ideo dicitur eſſe in re per potentiam: & quia virtus eſt ipſa eſſentia, ideo conſequitur ut in re etiam per eſſentiam ſit.

Ad primum ergo dicendum, quod ſi loquamur de unitate, & diverſitate ſecundum rem, ſic Deus uno modo ſe habet ad res; ſed quia res diverſimode ſe habent ad ipſum, contingit Deum ſignificari in diverſa habitudine ad res, inquantum relationes fundatæ in creaturis, reliquerunt diverſas habitudines ſecundum rationem in Deo. Si autem conſideretur unitas, & diſtinctio ſecundum rationem tantum, ſic Deus pluribus modis ſe habet ad res, ut ſciens, ut potens, & ſic de aliis.

Ad ſecundum dicendum, quod diviſio eſſentialis ſemper eſt per differentias quæ per ſe dividunt aliquod commune; ſicut habens pedes, per ſe dividitur per bipes, & quadrupes; non autem per album, & nigrum. Similiter dico, quod Deum eſſe in creaturis per ſe, dividitur ſecundum diverſos modos quibus creaturæ attingunt Deum: & hæc eſt diviſio eſſentialis, & formalis. Sed ſi accipiantur diverſi effectus in creaturis per ſe, in quibus eſt Deus per naturales effectus tantum, non invenietur niſi unus modus attingendi Deum; & ideo non eſt diviſio niſi per accidens, & materialis, quæ ab omni arte prætermittitur.

Ad tertium dicendum, quod illi tres modi non ſumuntur ex diverſitate creaturæ, ſed ex parte ipſius Dei operantis in rebus; & ideo omnem creaturam conſequuntur, & præſupponuntur etiam in aliis modis. In quo enim eſt Deus per unionem, etiam eſt per gratiam; & in quo eſt per gratiam, eſt per eſſentiam, præſentiam, & potentiam.

Ad quartum dicendum, quod divina attributa non conſiderantur niſi ſecundum triplicem ordinem ad res, vel ſecundum operationem, vel ſecundum virtutem, vel ſecundum eſſentiam: & ideo non ſunt niſi tres modi eſſendi in rebus, qui ſumuntur ſecundum diverſum ordinem comparationis Dei ad res.

QUAESTIO II.

Deinde quæritur, quomodo Deus ubique eſſe dicatur: & circa hoc tria quæruntur.

Primo. Utrum Deus ſit ubique.
Secundo. Utrum hoc ſibi ſoli conveniat.
Tertio. Utrum conveniat ſibi ab æterno.

ARTICULUS I.

Utrum Deus ſit ubique.

I. P. q. VIII. *art.* 2. *& III. contr. Gent. cap.* LXVIII.

1. Ad primum ſic proceditur. Videtur quod Deus non ſit ubique. Eſſe enim ubique ſignificat in omni loco eſſe. Sed, ſicut dicit Anſelmus (Monol. cap. XXII.) ſi uſus admitteret, magis dicendus eſſet Deus cum omni loco quam in omni loco. Ergo videtur quod Deus non proprie dicatur ubique eſſe.

2. Præterea. Sicut tempus nominat menſuram quamdam, ſic & locus. Sed ſecundum Philoſophum in IV. Phyſic. (text. CXXI.) eſſe in tempore eſt quadam parte temporis menſurari. Ergo eſſe in loco ſignificat loco menſurari. Sed Deus eſt immenſus. Ergo non eſt in loco.

3. Item. Poteſt obiici ex auctoritate Anſelmi (ubi ſupra) qui dicit, quod omne quod eſt in loco, & tempore, ſequitur leges loci, & temporis.

4. Præterea. Sicut ſe habent ſucceſſiva ad tempus, ita ſe habent permanentia ad locum. Sed in ſucceſſivis unum indiviſibile, & una indiviſibilis operatio, non poteſt eſſe diverſis temporibus. Ergo nec unum indiviſibile permanens poteſt eſſe in diverſis locis. Sed Deus eſt indiviſibilis. Ergo non eſt ubique.

5. Præterea. Nulla conditio corporalis Deo poteſt convenire, niſi metaphorice. Sed eſſe in loco eſt conditio corporis naturalis, adeo quod etiam corporibus metaphoricis non datur locus, niſi ſimilitudinarie, ut I. de generatione (text. XLIV.) dicit Philoſophus. Ergo multo fortius Deo non convenit niſi metaphorice in loco eſſe, vel ubique.

Sed

Digitized by Google

Sed contra. Deus eſt in omnibus rebus, ut ſupra (art. praced.) dictum eſt. Sed locus quilibet res aliqua eſt. Ergo Deus in omni loco eſt: ergo ubique.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod eſſe in aliquo diverſimode convenit ſpiritualibus, & corporalibus: quia corpus eſt in aliquo ut contentum, ſicut vinum eſt in vaſe; ſed ſpiritualis ſubſtantia eſt in aliquo ut continens & conſervans. Cuius ratio eſt, quia corporale per eſſentiam ſuam, quæ circumlimitata eſt quantitatis terminis, determinatum eſt ad locum, & per conſequens virtus, & operatio eius in loco eſt; ſed ſpiritualis ſubſtantia, quæ omnino abſoluta a ſitu, & quantitate eſt, habet eſſentiam non omnino circumlimitatam loco. Unde non eſt in loco niſi per operationem; & per conſequens virtus, & eſſentia eius in loco eſt.

Dicendum eſt ergo, quod ſi eſſe in hoc loco ſumatur ſecundum quod corpus in loco eſſe dicitur; ſic non convenit Deo eſſe ubique niſi metaphorice: quia implet locum, ſicut corpus locatum, non quidem diſtantia dimenſionum, ſed cauſalitate effectuum. Si autem accipiatur eſſe in loco per modum quo ſubſtantia ſpiritualis in aliquo eſſe dicitur, ſic propriiſſime Deo in loco eſſe convenit, & ubique: & non quidem ut menſuratum loco, ſed ut dans loco naturam locandi, & continendi; ſicut dicitur eſſe in homine, inquantum dat homini naturam humanitatis, & in qualibet re eſſe dicitur, inquantum dat rebus proprium eſſe, & naturam.

Et per hoc patet reſponſio ad duo prima, & ad auctoritatem Anſelmi, & etiam ad quintum, quæ procedunt ſecundum modum quo corpus in loco eſſe dicitur.

Ad quartum dicendum, quod indiviſibile ſecundum ſucceſſionem dicitur dupliciter. Vel illud quod omnino abſolutum eſt a ſucceſſione, ut indiviſibile negative ſumatur, ſicut æternitas: & tale indiviſibile poteſt eſſe in diverſis temporibus, immo in omni tempore: quia nunc æternitatis invariatum adeſt omnibus partibus temporis. Vel illud quod eſt ſucceſſionis terminus, ut inſtans temporis, & quidquid per illud inſtans menſuratur; & hoc non poteſt eſſe in pluribus temporibus. Similiter indiviſibile ſecundum dimenſionem dicitur dupliciter. Vel illud quod omnino abſolutum eſt a dimenſione, ſicut ſubſtantia ſpiritualis; & hoc non eſt inconveniens in omnibus, vel pluribus locis eſſe. Vel quod eſt terminus dimenſionis, ut punctus: & hoc, quia determinatum eſt ad ſitum, non poteſt in pluribus locis eſſe: & ideo, relicta (*a*) imaginatione, indiviſibilitas ſubſtantiæ incorporeæ, ut Dei, vel Angeli, vel animæ, vel etiam materiæ, ſicut indiviſibilitas puncti non cogitetur: quia, ut dicit Boetius Lib. I. de Trinit. (cap. II.) oportet in intellectualibus non deduci ad imaginationem.

ARTICULUS II.

Utrum eſſe ubique ſoli Deo conveniat.

I. P. q. VIII. *art.* 4. *& quodl.* XI.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod eſſe ubique non ſoli Deo conveniat. Ponere enim materiam primam eſſe Deum, vel etiam ens univerſale, ut quidam poſuerunt, eſt hæreticum. Sed univerſale eſt ubique, & ſemper, ſecundum Philoſophum, & ſimiliter materia prima, quæ eſt in omni corpore, quo omnis locus impletur, cum nihil ſit vacuum, ut Philoſophi probant (IV. Phyſic. text. lxv.) Ergo eſſe ubique non tantum Deo convenit.

2. Præterea. In omnibus numeratis eſt aliquis numerus. Sed omnes partes univerſi ſunt numeratæ. Ergo numerus collectus eſt in toto univerſo, & ita eſt ubique.

3. Præterea. Secundum Auguſtinum, * anima tota eſt in ſingulis partibus. Sed potuiſſet Deus tantum creare unum corpus animatum. Ergo anima eius ubique eſſet. Sed quod ſoli Deo convenit, nulli creaturæ communicatur. Ergo eſſe ubique non convenit ſoli Deo.

Sed contra. Ambroſius in littera (ex Lib. I. de Spiritu ſancto) probat Spiritum ſanctum eſſe Deum, quia ubique eſt. Sed probatio nihil valeret, niſi eſſe ubique ſoli Deo conveniret. Ergo eſſe ubique ſoli Deo convenit.

SO-

(a) *Al. imaginatione indiviſibilitatis.*

EX EDIT. P. NICOLAI.

* De immortalitate animæ cap. xvi. & contra epiſt. Manichæi cap. xvi. Sed & Lib. XI. de Civit. cap. 2. per oppoſitum ad corpus quod eſt maius in toto quam in parte.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod eſſe ubique ſi per ſe ſumatur, ſoli Deo convenit, nec alicui creaturæ communicabile eſt; ſed per accidens poteſt alicui convenire. Hoc autem accidens poteſt dupliciter conſiderari: vel ex parte eius quod in loco eſt; vel ex parte loci. Si ex parte eius quod in loco eſt, ſic cum per accidens, vel per poſterius, conveniat toti quod attribuitur ſibi ratione ſuæ partis, conſtat quod illud quod ſecundum diverſas ſuas partes eſt in diverſis locis, non primo, & per ſe eſt in illis; immo eſt in uno loco tantum. Unde ſi eſſet unum corpus infinitum, illud eſſet ubique per accidens ſecundum quod diceretur eſſe ubi ſunt ſuæ partes; & non per ſe, quia ipſum non eſſet per ſe ubi eſt ſua pars. Si ex parte loci, tunc accidit alicui ubique eſſe, eo quod non eſt alius locus quam ille in quo eſt; ſed ſi fuerint multa alia loca, non eſſet ubique: ſicut ſi ponatur unus tantum locus, in quo unus homo eſt. Deo autem per ſe convenit ubique eſſe: quia ipſe totus eſt in quolibet loco, & infinitis aliis locis exiſtentibus, in omnibus eſſet: & hoc non eſt communicabile alicui creaturæ niſi communicaretur ſibi eſſe virtutis infinitæ.

Et per hoc patet reſponſio ad ea quæ objecta ſunt: quia omnibus illis convenit eſſe ubique per accidens, vel quia ſecundum diverſas partes ſunt, vel quia plura loca non ſunt, vel quia ſecundum unum eſſe non ſunt in pluribus, ſicut univerſale; [a] & præterea illa quæ ſecundum aliud & aliud eſſe ſunt in diverſis. Numerus vero per ſe non eſt in loco; & tamen ſecundum quod in loco eſt, non eſt totus in uno loco, ſed in diverſis ſecundum diverſas partes.

ARTICULUS III.

Utrum eſſe ubique conveniat Deo ab æterno.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod eſſe ubique, ab æterno Deo conveniat. Primo per hoc quod in littera dicitur ab Ambroſio, quia in omnibus, & ubique ſemper eſt, quod eſt Divinitatis proprium. Sed quod eſt ſemper, eſt æternum. Ergo eſſe ubique Deo ab æterno convenit.

2. Præterea. Sicut *ubique* eſt diſtributivum loci, ita *ſemper* eſt diſtributivum temporis. Sed Deus ab æterno eſt ſemper, etiam temporibus non exiſtentibus. Ergo & ab æterno eſt ubique, etiam locis non exiſtentibus.

3. Præterea. Eſſe Deum in rebus coordinatur hic a Magiſtro ei quod eſt eſſe res in Deo. Sed res ab æterno fuerunt in Deo, qui æternam ſcientiam de rebus habet. Ergo & Deus ab æterno eſt in rebus, & ubique.

Sed contra. In quocumque eſt aliquid, illud oportet eſſe, quia in nihilo nihil omnino eſt. Sed neque locus, neque aliqua res ab æterno fuerunt. Ergo neque Deo ab æterno convenit ubique, vel in rebus eſſe.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod cum dicitur, Deus eſt ubique, importatur quædam relatio Dei ad creaturam, fundata ſuper aliquam operationem, per quam Deus in rebus dicitur eſſe. Omnis autem relatio quæ fundatur ſuper aliquam operationem in creaturas procedentem, non dicitur de Deo niſi ex tempore, ſicut Dominus, & Creator, & huiuſmodi: quia huiuſmodi relationes actuales ſunt, & exigunt actu eſſe utrumque extremorum. Sicut ergo non dicitur operari in rebus ab æterno, ita nec eſſe in rebus, quia hoc operationem ipſius deſignat.

Ad primum ergo dicendum, quod Ambroſius accipit ſemper Deum eſſe ubique, creaturis exiſtentibus: illud enim quod ex parte Dei eſt, ſemper eſt, in quo nihil eſt novum; ſed defectus eſt ex parte creaturæ, quæ non ſemper fuit: unde non poteſt ſignificari in habitudine ad creaturam ab æterno, ut operans circa eam.

Ad ſecundum dicendum, quod *ſemper* de virtute vocabuli importat indeficientiam quamdam, quam æternitas totam ſimul habet, ſed tempus per ſucceſſionem diverſorum eam ſortitur: & ideo *ſemper* poteſt importare indeficientiam quæ eſt per ſucceſſionem continuam: & ſic eſt diſtributivum temporum, nec ab æterno convenit: quia ſucceſſio, & tempus ab æterno non fuit. Vel poteſt dicere indeficientiam æternitatis; & ſic ab æterno convenit. Sed *ubique* in ratione ſua includit locum: & ideo ſimilis ratio non eſt utrobique: *ubi* enim eſt in loco eſſe, & *ubique* in omni loco.

Ad tertium dicendum, quod ſicut motus rationem ex termino accipit, ita & relatio. Cum autem dicitur Deus eſſe in rebus,

(a) *Nicolai:* & præterea materia ſecundum aliud & aliud eſſe eſt in diverſis; numerus vero &c.

Digitized by Google

bus, importatur relatio Dei ad creaturas ſecundum egreſſum divinæ operationis in eas, quia æternæ non ſunt, nec eſſe in eis æternum eſſe poteſt. Sed cum dicitur res eſſe in Deo, importatur relatio creaturæ ad Deum, non ſecundum exitum ab ipſo, ſed magis ſecundum adunationem creaturarum ad principium: & quia principium eſt æternum, ideo etiam & ſcire æternum, & res ab æterno in Deo: Deus enim eſt in rebus temporaliter per modum rerum, ſed res ab æterno in Deo per modum Dei: quia omne quod in altero eſt, eſt in eo per modum eius in quo eſt, & non per modum ſui.

EXPOSITIO PRIMAE PARTIS TEXTUS.

ITa Deus, cum ſit in omnibus eſſentialiter, & totus, plenius eſt in illis quos inhabitat. Quæritur ratio huius differentiæ. Et dicendum, quod aliæ creaturæ, quamvis conſequantur divinam ſimilitudinem per operationem ipſius Dei, non tamen attingunt ad ipſum Deum ſecundum ſuppoſitum: & ideo quamvis Deus in eis ſit, non tamen ipſa cum Deo ſunt. Sed creatura rationalis per gratiam attingit ad ipſum Deum, ſecundum quod ipſum amat, & cognoſcit: & ideo cum eo eſſe dicitur, & eadem ratione dicitur capax Dei, ſicut ſuæ perfectionis, per modum obiecti; & propter hoc etiam dicitur templum Dei, & inhabitari a Deo.

Sicut multa de Deo intelligimus quæ loqui penitus non valemus; ita multa loquimur quæ intelligere non ſumus idonei. Ratio huius diverſitatis hæc eſt, quia cauſa ſemper excedit cauſatum. In quibuſdam autem locutio cauſat intellectum, ſicut in his quæ per diſciplinam diſcuntur: unde contingit quod intellectus addiſcentis non pertingit ad virtutem locutionis; & tunc poteſt loqui ea quæ audit, ſed non intelligit: & ſimiliter eſt in his quæ pure ſunt fidei, quæ intellectum humanum excedunt; fides autem ex auditu eſt, Rom. x. Quandoque autem intellectus eſt cauſa locutionis, ſicut in his quæ per inventionem ſciuntur: unde in his intellectus locutionem excedit, ut multa intelligantur quæ proferri non valent.

Non quod Dei eſſentia proprie ſit in omni loco. In hoc defecerunt, quia acceperunt eſſe in loco per modum quo corpus in loco eſt; & ideo dicebant, quod eſſentia Dei non proprie eſt in loco; ſed dicitur eſſe per eſſentiam, inquantum omnis eſſentia ab eo eſt, & inquantum ipſe per virtutem eſſentiæ ſuæ operatur. Sed hoc non ſufficit; ſed oportet addere quæ ſupra dicta ſunt [art. præced.]

Solet etiam ab eis quæri, quomodo Deus ſubſtantialiter inſit omnibus rebus. Iſta quæſtio ſtulta eſt: quia non oportet quod omne tangens immutetur ab eo quod tangitur, niſi in his quæ agunt, & patiuntur ab invicem, ut in I. de generatione [text. LIV.] dicitur; & hæc ſunt quæ in materiâ conveniunt; unde orbis lunæ non immutatur ab igne contingente: & ideo ſtultum eſt dicere, quod eſſentia divina inquinatur rebus immundis, quibus per operationem applicatur.

DIVISIO SECUNDAE PARTIS TEXTUS.

OStenſo quod Deus eſt ubique, hic excludit a Deo duo quæ creaturam conſequuntur in loco exiſtenrem, ſcilicet localitatem, & motum: & dividitur in partes tres. In prima parte proponit quod intendit, ſcilicet divinam eſſentiam neque moveri, neque localem eſſe. In ſecunda oſtendir hæc duo omni crearuræ convenire, ibi, *Duobus namque his modis dicitur in Scriptura aliquid locale*. In tertia probat utrumque a Deo removeri, ibi, [*a*] *Fateamur itaque divinam naturam pro immenſitate ſui nuſquam deeſſe*. Secunda pars in duas. In prima oſtendit localitatem omni creaturæ convenire, vel per circumſcriptionem, & diffinitionem, ſicut corpori; vel per diffinitionem tantum, ſicut ſpiritui. Oſtendit etiam corpori duplicem motum convenire, ſcilicet per tempus, & locum; ſpiritui vero alterum, ſcilicet motum per tempus. In ſecunda inquirit, utrum etiam motus per locum ſpiritui conveniat, ibi, *De mutatione vero loci magna inter conquirentes diſceptatio verſatur*: & circa hoc tria facit. In prima ponit aliorum opinionem, & eorum rationem. In ſecunda determinat illam rationem, ibi, *Sed, ut ſupra diximus, dupliciter dicitur res eſſe localis*. Tertio ponit opinionem ſuam, & confirmat eam, ibi, [*b*] *Sunt ergo ſpiritus creati in loco*.

Fateamur itaque divinam naturam pro immenſitate ſui nuſquam deeſſe. Hic probat duo prædicta a Deo removeri, & circa hoc tria facit. Primo oſtendit propoſitum per auctorita-

(*a*) Al. *Fatemur*. (*b*) Al. *Nunc ergo Spiritus ſancti creati &c.*

Digitized by Google

ritates; ſecundo movet obiectionem, & ſolvit, ibi, *Ad hoc autem ſolet opponi ſic*; tertio epilogat ea quæ dixerat, ibi, *Iam ſufficienter demonſtratum eſſe videtur, quomodo omnia dicantur eſſe in Deo, & Deus in omnibus*.

QUAESTIO III.

HIc etiam duplex eſt quæſtio. Prima de loco Angeli. Secunda de motu ipſius: quia de immutabilitate Dei, & qualiter ipſe ubique eſt, ſupra [quæſt. II. art. 1. huius diſt.] expeditum eſt; de motu autem, & loco corporum non pertinet ad Theologum tractare, ſed ad Naturalem.

Circa primum tria quæruntur.

Primo. Utrum Angelus ſit in loco.

Secundo. Utrum unus Angelus poſſit eſſe in pluribus locis ſimul.

Tertio. Utrum plures Angeli poſſint eſſe in uno loco.

ARTICULUS I.

Utrum Angelus ſit in loco.

I. P. qu. III. *art.* 1. *& quodl.* 1. *art.* 4.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod Angelus non ſit in loco. Dicit enim Boetius in Lib. de Hebd. [cap. 1.] *Communis eſt animi conceptio apud omnes ſapientes, incorporalia in loco non eſſe*. Sed Angeli ſunt incorporei, & immateriales, ut Dionyſius dicit [cap. VII. cæl. Hier.] Ergo Angeli non ſunt in loco.

2. Præterea. Ei quod omnino abſolutum eſt a ſitu, & dimenſione, non debetur locus niſi per accidens, ſicut patet de materia prima. Sed eſſentia Angeli omnino eſt abſoluta a ſitu, & dimenſione, ſicut omnes ponunt, qui eos incorporeos dicunt. Ergo non debetur ſibi locus niſi per accidens. Sed per accidens non eſt in loco, niſi aſſumpto corpore. Ergo videtur quod quando non aſſumit corpus, non ſit in loco.

3. Si dicas, quod eſt in loco per operationem ſuam; contra. Quidquid convenit alicui per aliquid, oportet illi convenire per quod convenit; ut ſi animal eſt in loco per corpus, oportet corpus in loco eſſe. Sed operationi numquam per ſe attribuitur eſſe in loco. Ergo Angelus per operationem in loco eſſe non poteſt.

4. Præterea. Si per operationem conveniat ſibi eſſe in loco, non niſi inquantum operatur circa locum aliquem. Sed Angeli non operantur ſemper circa corporalia. Ergo aliquando non alicubi eſſent. Nec ubique ſunt, quia hoc Dei proprium eſt. Ergo nuſquam ſunt: quod videtur abſurdum.

5. Præterea. Si Angelus eſt in loco per operationem ſuam, ergo & diffinitive eſt in loco: quia operatio ſua ad locum diffinitur, & determinatur. Sed ſimiliter aliqua operatio Dei diffinitur ad locum aliquem, extra quem illam operationem non exercet, ut patet in ſuſcitatione alicuius mortui. Ergo videtur quod etiam Deus diffinitive eſſet in loco.

6. Præterea. Philoſophi etiam poſuerunt, operationes intelligentiarum eſſe circa ea quæ ſunt hic; nec tamen dixerunt intelligentiam in aliquo loco eſſe; immo Plato poſuit ideas nec infra cælum, nec extra cælum eſſe, quia in loco non ſunt, ut in III. Phyſic. (text. XIX.) dicitur. Ergo nec per operationem, Angeli in loco eſſe dicuntur.

Sed contra eſt quod in collecta dicitur: *Angeli ſancti tui habitent in ea, qui nos in pace cuſtodiant*. Damaſcenus etiam dicit (Lib. I. orth. Fid. cap. XVII.) quod ubi operantur, ibi ſunt: & multis aliis auctoritatibus facile eſt probare.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod circa hoc triplex eſt opinio.

Una opinio eſt Philoſophorum, quod intelligentiæ, vel Angeli nullo modo ſunt in loco: ponunt enim quod intelligentia eſt quædam eſſentia denudata a materia, & ab omnibus conditionibus materialibus, & quod intelligentia movet orbem per animam coniunctam ipſi orbi, ſicut deſideratum ab ipſa: & ideo nullam applicationem ad corpus, vel ad locum habet, quia non immediate operatur circa aliquod corpus. Hæc autem opinio hæretica eſt: quia ſecundum fidem noſtram, ponimus Angelos immediate circa nos operari.

Et ideo alii dicunt, quod ipſi Angelo, etiam quantum ad eſſentiam ſuam, debetur locus a Deo; & quod non eſt intelligibile Angelum eſſe, niſi locus eſſet: dicunt tamen, quod Angelus non eſt in loco circumſcriptive, ſed diffinitive, quia determinatur ad locum aliquem ſic quod eſt in hoc loco, ita quod non in alio: cum enim eſſentia eius finita ſit, eo quod creatura eſt, opor-

oportet intelligere quod ſit determinata ad locum aliquem. Sed iſta eſt valde rudis probatio, quia procedit ex æquivocatione finis. Cum enim dicitur eſſentia Angeli finita, accipitur finis pro fine eſſentiæ, & virtutis, ſecundum quod etiam diffinitio terminus dicitur; & non pro fine dimenſionis. Locus autem dicitur finiens, vel finitus ſecundum terminos quantitatis dimenſivæ. Finis autem, ſecundum utramque acceptionem, nullam commenſurationem, ſeu proportionem habet: unde non oportet ut quod eſt finitum in eſſentia, ad terminos loci finiatur. Et præterea quod aliquid determinetur ad locum aliquem, hoc non eſt niſi inquantum per aliquem modum applicatur ad locum illum, & non ad alium. Hæc autem applicatio vel intelligitur ſecundum ſitum, aut contactum, vel ſecundum formam, vel ſecundum operationem aliquam. Secundum formam, ſicut anima eſt in corpore: quo modo Angelus in re locali eſſe non poteſt, cum non ſit actus corporis. Secundum determinatum ſitum, ſicut punctus in linea quam determinat: quo modo Angelus in loco non eſt, quia eſſentia eius omnino a ſitu abſoluta eſt. Secundum contactum, ſicut in loco eſt corpus. Contactus autem dicitur dupliciter: proprie, & metaphorice. Proprie tangere eſt, habere ultima ſimul; & patet quod hoc Angelo convenire non poteſt. Tactus autem metaphoricus eſt per actionem, ſicut dicitur contriſtans tangere; & iſte tactus Angelo poteſt convenire.

Relinquitur ergo quod Angelus diffiniri, vel determinari non poteſt ad locum aliquem, niſi per actionem, & operationem. Et iſta eſt tertia opinio, quæ ponit Angelum eſſe in loco, inquantum alicui loco per operationem applicatur. Et hoc confirmatur auctoritate Gregorii Nazianzeni, * qui hoc expreſſe dicit: unde etiam ſubiungit, quod cum deberemus dicere, Hic operatur, abuſive dicimus, Hic eſt.

Et ideo hanc opinionem ſequendo, quæ rationabilior videtur, dico, quod Angelus, & quælibet ſubſtantia incorporea non poteſt eſſe in corpore, vel in loco, niſi per operationem, quæ effectum aliquem in eo cauſat. Hoc autem contingit multipliciter. Subſtantia enim ſpiritualis poteſt alicui conferre non quidem eſſe, ſed aliquid ad eſſe ſuperadditum: & ſic Angelus eſt in loco, inquantum operatur circa aliquod corpus locatum, vel motum, vel lumen, vel aliud huiuſmodi; cui tamen eſſe non confert. Aliquando vero ſubſtantia ſpiritualis dat per operationem corpori eſſe; non tamen ſuum eſſe, ſed aliud: & hoc modo Deus eſt in omnibus creaturis, quibus dat eſſe, ſed non ſuum. Aliquando autem dat corpori ipſum ſuum eſſe; ſed hoc contingit dupliciter: quia eſſe & eſt actus formæ, & eſt actus hypoſtaſis. Unde ſubſtantia ſpiritualis poteſt conferre rei corporali eſſe ſuum, inquantum eſt actus formæ, ut ſic forma ipſius efficiatur; & hoc modo anima eſt in corpore: aut ſecundum quod eſt actus hypoſtaſis, & non formæ; & hoc modo humana natura in Chriſto aſſumpta eſt ad eſſe divinæ perſonæ, quia facta eſt unio in hypoſtaſi, & non confuſio in natura.

Ad primum ergo dicendum, quod locus eſt nomen menſuræ: unde eſſe in loco proprie ſignificatur ut eſſe in menſura: & ſic nulli rei incorporeæ convenit in loco eſſe, ſcilicet ut in loco, ſed tamen alicui rei incorporeæ convenit eſſe in loco, non ut in loco, ſed ſicut operans in operato, vel ſicut forma in materia. Unde etiam Angelus localis dicitur non niſi ſecundum quid, inquantum ſcilicet habet aliquid ſimile rei locali, ut ſcilicet determinetur ad hunc locum potius quam ad illum.

Ad ſecundum dicendum, quod eſſe in loco ut in loco, non convenit Angelo niſi per accidens, inquantum ſcilicet corpus aſſumptum, vel corpus cui per operationem applicatur, in loco eſt; ſed eſſe in loco ut operans in operato, convenit Angelo etiam per ſe, ſecundum quod per ſe in loco operatur: ſicut etiam materia prima per ſe eſt in loco, aut in locato, ut pars, & ſicut punctus per ſe eſt in loco, ut terminus, non ut locatum.

Ad tertium dicendum, quod operatio etiam

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Immo Nyſſeni ſerm. 1. ſive tract. de Anima ſub fine, ut inter eius opera videre eſt Tom. I. aut, ut alii citant, Lib. II. Philoſophiæ ſuæ. Sed eiuſmodi Libri quos refertur ſcripſiſſe, nec titulo illo inter opera eius extant, Nemeſio potius tribuendi ſunt, & ſub eius nomine cum alia inſcriptione Tom. II. Bibliot. Græc. PP. referuntur, velut tractatus de natura hominis, in xliv. capita diſtributus, quorum tertio, quod inſcribitur de anima, hæc habet. Perperam autem prius velut ex Gregorio Nazianzeno in Thomæ textu notabatur, nec ad marginem quidquam.

Digitized by Google

etiam Angeli non eſt in loco ut locatum, ſed ut perfectio locati: quia operatio agentis ſemper eſt perfectio patientis, inquantum huiuſmodi.

Ad quartum dicendum, quod hoc non reputo inconveniens quod Angelus ſine loco poſſit eſſe, & non in loco, quando nullam operationem circa locum habet: nec eſt inconveniens ut tunc numquam, vel in nullo loco eſſe dicatur; ſicut etiam non eſt inconveniens quod nullo colore coloratus dicatur. Sed hoc tamen eſt imaginabile, quia imaginatio continuum non tranſcendit.

Ad quintum dicendum, quod Angelus diffinitive in loco eſt per operationem ſuam, Deus autem non: quia operatio ipſius Dei, etſi determinata ſit ad locum, inquantum tranſit ſuper operatum, non tamen inquantum exit ab operante, quia ita operatur hic quod etiam alibi; ſed Angeli operatio diffinita eſt ad locum utroque modo, quia ipſe non operatur alibi quam hic, ut infra (art. ſeq.) dicetur.

Ad ſextum dicendum, quod operans non oportet eſſe in operato, vel applicari ſibi, niſi circa quod immediate operatur. Philoſophi autem ponebant, quod operatio intelligentiæ non pervenit ad ea quæ ſunt hic, niſi mediante motu orbium, & ad orbem non niſi mediante anima eius, quam in orbe eſſe dicebant. Et ideo ſequitur intelligentiam omnino abſolutam a corpore, & a loco eſſe.

ARTICULUS II.

Utrum Angelus poſſit eſſe in pluribus locis.

1. P. q. 111. art. 2.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Angelus poſſit ſimul in pluribus locis eſſe. Quodlibet enim corpus eſt magis determinatum ad locum quam Angelus. Sed aliquod corpus eſt ſimul in pluribus locis, ſicut corpus Chriſti in pluribus altaribus. Ergo multo fortius Angelus ſimul in pluribus locis eſſe poteſt.

2. Præterea. Quando Angelus aſſumit corpus, conſtat quod immediate movet quamlibet partem eius: alias motus inordinatus fieret, & diſſimilis motui animalis. Sed Angelus eſt ubicumque immediate operatur. Ergo Angelus eſt in ſingulis partibus illius corporis: & ita videtur quod ſit ſimul in pluribus locis.

3. Præterea. Cælum empyreum debetur Angelis ſecundum opus contemplationis. Sed quando operantur hic circa nos, non deſinunt contemplari. Ergo ſimul ſunt hic, & in cælo empyreo; & ita in pluribus locis.

4. Præterea. Omne agens cuius virtus excedit illud in quod operatur, poteſt etiam circa aliud operari. Sed virtus Angeli excedit hoc corpus circa quod operatur. Ergo poteſt etiam in alio operari; & ita poteſt in pluribus locis eſſe; ſed ubi operatur, ibi eſt.

Sed contra. Damaſcenus dicit (I. Fid. orth. cap. III.) quod dum ſunt in cælo, non ſunt in terra: & ita videtur quod non ſunt ſimul in pluribus locis.

Præterea. In littera ponitur, & probatur Angelus diffinitive in loco eſſe. Sed quod eſt in pluribus locis, ad nullum locum eſt diffinitum, vel determinatum. Ergo Angelus non eſt in pluribus locis.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod circa hoc ſunt diverſæ opiniones.

Quidam enim dixerunt, quod Angelus poteſt eſſe in pluribus locis ſimul, ſed non ubique, ſicut Deus; corpus autem in uno loco tantum eſt. Sed hoc reputatum eſt pro errore a Magiſtris: quia ſequeretur quod Angelus nec diffinitive, nec circumſcriptive in loco eſſet.

Unde alii dicunt, quod Angelus eſt in loco indiviſibili: quia ponunt quod eſſentiæ Angeli ſecundum ſe debetur locus: unde quia eſſentia eius indiviſibilis eſt, oportet quod locus eius ſit indiviſibilis. Sed iſte error contingit eis, quia non poſſunt imaginationem tranſcendere, ut intelligant aliquid indiviſibile, niſi ſicut habens ſitum in continuo.

Et ideo dicendum eſt, quod Angelus eſt in uno loco tantum; ſed ille locus poteſt eſſe diviſibilis, vel indiviſibilis, aut magnus, vel parvus, ſecundum quod operatio eius immediate ad magnum, vel parvum terminatur. Unde ſi immediate operetur circa totam domum, tota domus reſpondet ſibi ſicut unus locus, ita quod in qualibet parte erit; ſicut etiam dicimus, quod anima eſt in qualibet parte corporis. Et dico immediate, quia ſi Angelus moveret lapidem, ex cuius motu multa alia moverentur, non oporteret quod eſſet niſi ubi eſt primum motum; ſicut patet etiam in motore corporali, quem neceſſe eſt tangere ſolum id quod movetur ab eo. Ideo autem

Digitized by Google

autem dico, quod non poteſt eſſe in pluribus locis ſimul, quia eſt naturæ finitæ, & per conſequens virtutis finitæ. Impoſſibile eſt autem quod ab una virtute finita procedat niſi una operatio. Operatio autem una eſt, quæ terminatur ad unum operatum: & ideo oportet quod operatum Angeli ſit unum, circa quod immediate operatur. Unde ſicut anima non eſt ſimul in pluribus corporibus, ita nec Angelus in pluribus locis. Deo autem ſoli convenit in pluribus, & in omnibus locis eſſe, quia ipſe virtutis infinitæ eſt: & quamvis operatio eius ſit una, ſecundum quod eſt in ipſo, quæ eſt ipſemet; tamen effectus operationis ſunt infiniti, inquantum ipſe eſt principium dans eſſe, & per conſequens creans omnia alia, quæ ad eſſe ſunt ſuperaddita. Unde eſt in omnibus, non ſolum ſicut in uno operato, ſed ſicut in pluribus: quia etiam ea per quæ diſtinguuntur res in quibus operatur, ab ipſo ſunt.

Ad primum ergo dicendum, quod corpus Chriſti non habet, inquantum eſt corpus, nec inquantum Divinitati unitum, quod ſit in pluribus locis; ſed habet hoc ratione conſecrationis, & tranſubſtantiationis, inquantum diverſi panes, qui in ipſum tranſubſtantiantur, ſunt in diverſis locis: & quia ſubſtantia panis tranſit in corpus Chriſti, manentibus accidentibus, ideo manet quantitas utriuſque panis, & per conſequens locus utriuſque: & idem contigeret in quidquid aliud panis divina virtute tranſubſtantiaretur.

Ad ſecundum dicendum, quod totum illud corpus aſſumptum comparatur ad Angelum ſicut unum indiviſibile *ubi*, prout circa ipſum eſt una operatio. Unde quamvis ſit in qualiber parte ipſius aſſumpti corporis, non oporter quod ſit in pluribus locis.

Ad tertium dicendum, quod operatio eſt quaſi medium inter operans & operatum: unde poteſt conſiderari vel ſecundum quod exit ab operante, vel ſecundum quod terminatur ad operatum. Operationi autem Angeli non debetur locus, ſecundum quod exit ab eſſentia eius, quæ ſecundum ſe abſoluta eſt, ſed ſecundum obiectum ad quod terminatur: & ideo operationi contemplativæ Angeli non debetur aliquis locus corporeus, cum obiectum contemplationis ſpirituale ſit: & ideo cælum empyreum non eſt de neceſſitate contemplationis; ſed aſſignatur contemplationi per congruentiam, inquantum locus ille ſanctificatus eſt ad gloriam beatorum, ſicut etiam contemplationis dicitur magis eſſe locus Eccleſia, quam forum. Unde non oportet quod quandocumque contemplatur, ſit in cælo empyreo.

Ad quartum dicendum, quod virtus Angeli quamvis excedat hoc operatum exceſſu quaſi quantitatis continuæ, eo quod poſſet circa aliquod maius operari; non tamen excedit exceſſu quantitatis diſcretæ, quia non poteſt niſi circa unum operari, ſive illud ſit magnum, ſive parvum.

ARTICULUS III.

Utrum plures Angeli poſſint eſſe in uno loco.

I. P. q. III. *art.* 3.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod plures Angeli poſſint ſimul eſſe in uno loco. Magis enim eſt repletivum loci corpus quam ſpiritus. Sed ubi eſt corpus, poteſt eſſe Angelus. Ergo multo magis non impeditur quin poſſit eſſe ubi eſt alius Angelus.

2. Præterea. Secundum Auguſtinum (cont. epiſtolam fundamenti cap. XVI. & de immort. animæ cap. XVI.) anima eſt in qualibet parte corporis. Sed dæmones, & Angeli, quamvis non illabantur mentibus, illabuntur tamen corporibus, ut ſancti dicunt. Ergo videtur quod Angelus, & anima poſſint eſſe in eodem loco; & eadem ratione videtur quod Angelus, & Angelus.

3. Si dicas, quod hoc non poteſt eſſe, ne ſequatur confuſio; contra. Maiori diſtinctioni magis repugnat confuſio. Sed magis diſtinguitur ſpiritus creatus a ſpiritu increato, quam ſpiritus creatus a ſpiritu creato. Cum igitur ſine aliqua confuſione ſint ubi ipſe Deus eſt, intra quem currunt, ubicumque mittantur, ut in littera dicitur; videtur etiam quod duo Angeli ſimul eſſe poſſint.

4. Præterea. Sicut Angelus operatur circa corpus, ita etiam operatur circa Angelum: quia ſuperiores inferiores illuminant, ut dicit Dionyſius [cap. VIII. cæl. Hier.] Sed per hoc quod operatur circa locum, dicitur eſſe in loco. Ergo per hoc quod operatur circa Angelum, dicitur eſſe in Angelo; & ita videtur quod duo Angeli in uno loco eſſe poſſint.

Sed contra. Sicut ſe habet corpus ad eſ-

ſe circumſcriptive in loco, ita & Angeli ad eſſe diffinitive. Sed duo corpora non circumſcribuntur eodem loco. Ergo nec duo Angeli diffiniuntur ad unum locum.

Præterea. Unius corporis non ſunt duæ animæ; & tamen anima ſubſtantia ſpiritualis eſt, ſicut & Angelus. Ergo videtur quod nec duo Angeli in uno & eodem loco eſſe poſſint.

S O L U T I O.

Reſpondeo dicendum, quod locus poteſt ſumi proprie, & metaphorice. Locus metaphorice dicitur locus ſpiritualis Angeli, ſcilicet ipſe Deus, qui ad ſimilitudinem loci continet; & ſic omnes Angeli, immo omnia entia, ſunt in uno loco, ſcilicet in Deo, qui omnia continet. Sed ſic non loquimur de loco, ſed de loco proprie dicto, qui eſt locus corporalis. Et ſic dico, ſecundum communem opinionem, quod plures Angeli non poſſunt ſimul in uno loco eſſe. Cuius ratio accipienda eſt ex parte operationis, ſecundum quam Angelus in loco eſſe dicitur: quia ſecundum Philoſophum in IV. Phyſic. [text. xxxi.] tunc pulcherrime unumquodque diffinitur, quando per diffinitionem manifeſtatur natura rei, & demonſtrantur omnes proprietates conſequentes, & ſolvuntur omnes dubitationes incidentes. Secundum hoc ergo dicendum eſt, quod impoſſibile eſt idem ſecundum idem pati, & moveri a diverſis agentibus, vel moventibus, ſi utrumque ſit perfectæ virtutis ad inducendum effectum illum. Sed hoc contingit quando plures movent in virtute unius moventis, quorum quilibet eſt imperfectum movens, ſicut patet in trahentibus navim; & hoc ideo quia ab agente perfecto patiens ducitur in actum perfectum, quod habito, non remanet in potentia ad ſuſcipiendum aliquid plus. Cum igitur unus Angelus agens in virtute imperii divini ſit ſufficientis virtutis ad educendum in actum totum illud quod virtute divina operandum eſt circa aliquod corpus ſupra actus naturales, ad quorum operationes non mittuntur Angeli; non poteſt eſſe quod circa idem operatum conveniant immediate operationes duorum Angelorum; & ideo non poſſunt eſſe in eodem loco: quia alter eorum ſuperflueret. Unde etiam Philoſophi [ex Ariſt. XII. Metaph. text. xlviii.] uni orbi non attribuerunt niſi unum motorem.

Ad primum ergo dicendum, quod non impedit repletio loci quin plures Angeli ſimul in uno loco eſſe poſſint; ſed confuſio operationum, quæ quodammodo redundaret in confuſionem virtutis, & eſſentiæ.

Ad ſecundum dicendum, quod anima eſt in corpore ut forma dans eſſe, & operans operationes naturales; ſed Angelus eſt in corpore ut operans operationes ſupernaturales: & ideo nulla confuſio operationum fit: quia non eſt unius rationis operatio.

Et per hoc etiam patet reſponſio ad tertium: quia Deus eſt in rebus ut dans omnibus eſſe, & operans in qualibet virtute operante: & ideo alterius rationis eſt operatio ipſius Angeli: unde non ſequitur confuſio.

Ad quartum dicendum, quod, ſicut communiter dicitur, Angelus illuminans non operatur intra eſſentiam Angeli, quia non eſt cauſa eſſe eius; & lumen receptum in eſſe eius non recipitur: & ideo dicitur quaſi exterius operari per modum ſuggerentis. Et ſimiliter, quamvis effectus Angeli non recipiatur intra eſſe corporis, cuius non eſt cauſa, recipitur tamen intra dimenſiones eius, ratione cuius Angelus intrinſecus corpori dici poteſt; non autem animæ, nec Angelo: unde non ſequitur quod ſit in Angelo, vel cum Angelo in uno loco.

QUAESTIO IV.

Deinde quæritur de motu Angeli: & circa hoc tria quæruntur.

Primo. Utrum Angelus moveatur.

Secundo. Utrum pertranſeat medium motu ſuo.

Tertio. Utrum motus eius ſit in tempore, vel in nunc.

ARTICULUS I.

Utrum Angelus moveatur.

I. P. q. LIII. *art.* I.

1. Ad primum ſic proceditur. Videtur quod Angelus non moveatur. Quia ſecundum Philoſophum (III. Phyſic. text. ix.) motus eſt actus imperfecti: quia eſt actus exiſtentis in potentia, inquantum huiuſmodi. Sed Angelus eſt perfectus, & præcipue beatus. Ergo non movetur.

2. Præterea. Quidquid movetur, aliqua ſpecie motus movetur. Sed enumeratis omnibus ſpeciebus motus, & mutationis, patet quod nulla convenit Angelo, niſi forte

te

Digitized by Google

te alteratio loci, & mutatio: non enim augetur, vel diminuitur, cum non ſit quantus; nec iterum generatur, & corrumpitur, cum in ipſo non ſit contrarietas, ut per ſe corrumpatur (quia nihil per ſe corrumpitur niſi ratione contrarietatis) & ſit per ſe ſubſiſtens, ut non corrumpatur per accidens: quia id quod corrumpitur per accidens, corrumpitur ad corruptionem eius in quo eſt ſicut in ſubiecto. Sed non movetur alteratione, vel loci mutatione. Ergo nullo modo movetur.

Quod autem nullo modo alteretur, ſic probatur. Sicut enim probat Philoſophus in VII. Phyſic. [text. xx.] alteratio non eſt niſi circa qualitates ſenſibiles, & circa ſenſibilem partem animæ. Sed hæc ab Angelo remota ſunt. Ergo Angelus non alteratur. Similiter videtur quod non movetur ſecundum locum. Quia omnis motus localis videtur eſſe propter aliquam indigentiam. Sed Angelus, præcipue beatus, nullius eſt indigens. Ergo localiter non movetur.

3. Præterea. Si movetur ſecundum locum, moveatur ergo de A in B; & ſit B illud in quod primo mutatur. Ergo cum movetur, aut eſt in A, aut in B, aut eſt in utroque. Sed in A non movetur, quia ibi incipit moveri, & principium motus non eſt motus: nec iterum in B movetur, quia ibi mutatum eſt. Nihil autem ſimul movetur, & mutatum eſt. Ergo oportet quod dum movetur, ſit ſimul in utroque. Sed non poteſt eſſe ſimul in duobus locis totus, ut probatum eſt (art. II. quæſt. præced.) Ergo oportet quod ſit partim in A, & partim in B. Ergo eſt diviſibilis: quod eſt inconveniens.

4. Si dicas, quod non movetur per ſe in loco, ſed ſecundum accidens; contra. Quidquid movetur per accidens in loco, movetur ad eius motum in quo eſt. Sed Angelus eſt in eo in quo operatur. Ergo movetur per accidens ad motum eius. Sed ſicut illud in quo eſt Angelus, movetur, ita illud in quo eſt Deus. Ergo & Deus movebitur ſecundum locum: quod eſt inconveniens: quia Deus nec per ſe, nec per accidens movetur, ut in VIII. Phyſic. probatur. Ergo & eadem ratione Angelus nec per ſe, nec per accidens movebitur.

5. Præterea. Ea quæ de Deo, vel de Angelis metaphorice a ſanctis exponuntur, non ſunt eis ſimpliciter attribuenda. Sed Dionyſius xv. cap. cæl. Hierar. exponit aſcenſum, & deſcenſum Angelorum inter metaphorica. Ergo videtur quod motus localis non ſit ſimpliciter Angelo attribuendus.

Sed contra. Quod eſt proprium alicui, ſibi ſoli convenit. Sed immutabilitas, ut ſupra diſtinct. VIII. [quæſt. II. art. I.] dictum eſt, Dei proprium eſt. Ergo Angelo non convenit. Poteſt ergo moveri.

Præterea. Omne quod eſt hic, & ibi, & non ſimul, movetur ſecundum locum. Sed Angelus ſimul non eſt in duobus locis, ut habitum eſt. Cum igitur unus & idem Angelus inveniatur in Scripturis operari in diverſis locis, & ita eſſe (quia ubi operatur ibi eſt) ſicut de Gabriele legitur Luc. I. qui annuntiavit Zachariæ in templo, & Mariæ in Nazareth, videtur quod Angelus ſecundum locum moveatur.

S O L U T I O.

Reſpondeo dicendum, quod triplex motus Angeli invenitur a ſanctis traditus. Primus motus eſt ſecundum illuminationes a Deo in mentem Angeli deſcendentes, qui quidem metaphorice motus dicitur: & hunc tradit Dionyſius in IV. cap. de div. Nom. & diſtinguit eum per tres ſpecies, ſcilicet in motum circularem, rectum, & obliquum. Motus autem circularis Angeli dicitur ſecundum quod lumen intellectuale deſcendit originaliter a Deo in intellectum Angeli; & per illud lumen intellectus Angeli aſcendit in contemplationem Dei: & ſic eſt motus ab eodem in idem, & eſt uniformis, inquantum lumen illud non egreditur intellectus ſimplicitatem. Motus autem rectus dicitur, quando Angelus lumen a Deo receptum inferioribus tradit quaſi ſecundum rectam lineam. Sed motus obliquus dicitur prout conſideratur exitus luminis a Deo in mentem Angeli, & deinde reflectitur lumen illud ad inferiora, quibus lumen ſuum tradit, per quod non reducuntur in Angelum ſicut in finem, ſed in Deum: & talis motus eſt quaſi compoſitus ex recto, & circulari, ſicut motus qui eſſet per cordam, & arcum ab eodem in idem. Obliquatur enim motus iſte prout recedit ab uniformitate recepti luminis, quod ſimiliter non eſt in ſecundis Angelis ſicut in primis. Secundus motus eſt per tempus: quem aſſignat ei Auguſtinus, ut habetur in littera: & quia tempus eſt menſura ſucceſſivorum, ideo omnem ſucceſſionem nominat motum per tempus. Invenitur autem ſucceſſio in intellectu Angeli: quod ſic patet. Omnis intellectus qui cognoſcit diverſa per diverſas ſpecies, non poteſt ſimul

actu

actu illa cognoſcere, ut ex prædeterminatis patet [diſt. xxv. quæſt. 1. art. 2.] Intellectus autem Angeli poteſt cognoſcere res dupliciter, ſive duplici ſpecie: ſcilicet vel in conſideratione Verbi, quod eſt una ſimilitudo omnium rerum; & ſic ſimul poteſt multa videre: vel per ſpecies innatas, vel concreatas rerum, quæ ſibi inditæ ſunt, quæ plures plurium ſunt: unde (a) oportet quod ſecundum illas ſpecies non cognocit plura ſimul. Unde ſecundum hoc eſt ſucceſſio in intellectu Angeli; & iſta ſucceſſio largo modo dicitur motus. Differt tamen a motu proprie dicto in duobus ad minus. Primo quia non de potentia in actum, ſed de actu in actum. Secundo quia non eſt continuus: continuus enim motus eſt ex continuitate eius ſuper quod eſt motus, ut in Lib. V. Phyſic. (text. xxxiv.) probatur. Sed inter duas ſpecies intellectas non eſt aliqua continuatio, ſed ſucceſſio tantum, & hæc eadem ſucceſſio motus dicitur: & ſimilis ratio eſt de ſucceſſione affectionum. Tertius motus eſt ſecundum locum, qui etiam in littera attribuitur eis auctoritate Ambroſii, & Bedæ. Et quia moveri in loco ſequitur ad eſſe in loco, ideo eodem modo convenit Angelo moveri in loco, ſicut eſſe in loco: & utrumque eſt æquivoce reſpectu corporalium. Dicitur enim Angelus eſſe in loco, inquantum applicatur loco per operationem: & quia non ſimul eſt in diverſis locis, ideo ſucceſſio talium operationum per quas in diverſis locis eſſe dicitur, motus eius vocatur. Unde ſicut conceptiones intellectus (b) conſequenter ſe habent ſine continuatione, ita & operationes eius: unde motus localis Angeli non eſt continuus; ſed ipſæ operationes eius conſequenter ſe habentes circa diverſa loca, ſecundum quas in illis eſſe dicitur localis motus, (c) ſucceſſivæ dicuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod motus, proprie ſumendo, ſemper eſt exiſtentis in potentia; ſed aliquando improprie ipſa operatio rei dicitur motus eius, ut intelligere, & ſentire: & tunc motus eſt actus perfecti, ut in III. de Anima (cap. xxviii.) dicitur. Quod autem operatio a motu differat, patet ex X. Ethic. (cap. iv.) & ſic ſumitur motus a Dionyſio (cap. iv. de div. Nom.) ſcilicet pro operatione quantum ad primum modum, qui tripartitus eſt ſecundum eum. Sed duo alii modi motus ponunt aliquam imperfectionem in Angelo, quæ tamen non repugnat beatitudini. Imperfectio autem poteſt attendi, ſi compararetur ad Deum, qui uno & eodem, ſcilicet eſſentia ſua, ſimul omnia videt, & ſimul ubique eſt: in quo Angelus deficit a perfectione eius: & ideo de loco in locum tranſit quantum ad tertium modum motus eius, & de intellectu ad intellectum quantum ad ſecundum.

Ad ſecundum dicendum, quod primus modus motus Angeli non reducitur in aliquam ſpeciem motus: eſt enim metaphoricus dictus, quia non eſt tranſitus de uno in aliud, cum Angelus ſemper in receptione divini luminis permaneat: ſed ſecundus modus habet aliquam ſimilitudinem cum motu alterationis.

Et quod obiicitur, quod alteratio eſt ſecundum ſenſibiles qualitates: dicendum, quod verum eſt, quando paſſio, quæ in intellectu alterationis includitur, proprie ſumitur prout dicit tranſmutationem materialem abiicientem a ſubſtantia; ſed ſecundum quod paſſio large ſumitur pro qualibet receptione, prout etiam intelligere, pati quoddam eſt, ut in III. de Anima dicitur, ſic etiam alteratio eſt in intellectualibus operationibus, ſecundum quod dicitur in III. de Anima, quod exire de otio in actum, eſt novum genus alterationis. Sed tertius modus habet ſimilitudinem cum motu locali. Nec oportet quod ſit propter indigentiam ſuam, ſed propter indigentiam noſtram: non dico ſicut propter finem ultimum; ſicut etiam eſt de motu cæli, cuius finis ultimus non eſt generatio inferiorum corporum ſecundum Philoſophum, cum nihil ſit propter vilius ſe; ſed ultimum intentum eſt aſſimilatio ad Deum, cuius ſimilitudinem conſequitur in hoc quod ſuo modo cauſa inferiorum efficitur, ſicut etiam ultimus Angeli finis circa nos operantis eſt ut divinam ſimilitudinem conſequatur, Deo cooperando in reductione inferiorum in Deum, ut Dionyſius dicit cap. iii. cæl. Hierar.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio concluderet, ſi motus Angeli poneretur continuus ſicut motus corporis: quia oporteret quamlibet partem motus eſſe motum, & ita oporteret quod hoc quod eſt eſſe in aliquo ſigno, non eſſet pars motus, ſed pars motus eſſet in dimittendo unum locum, & intercipiendo alium coniunctum continue: unde oporteret quod partim eſſet in uno, & partim in alio, & ſic moveretur. Sed quia motus Angeli localis non eſt poſitus eſſe

(a) *Forte* patet: *vel legendum* cognoſcat. (b) *Al.* convenienter. (c) *Al.* ſic eſſe dicuntur: *item* eius eſſe patet.

Digitized by Google

eſſe continuus, ideo non oportet quod pars illius motus ſit motus: & ideo nec in A movetur, nec in B movetur, licet A, & B ſint partes eius; ſed ſucceſſio horum quod eſt eſſe in A, & eſſe in B, motus eius vocatur; ſicut plane patet, ſi attendatur motus eius vel ſecundum intellectum, vel ſecundum affectum: quia ipſa ſucceſſio affectionum motus eius dicitur.

Ad quartum dicendum, quod prædicto modo movetur Angelus per ſe ſecundum locum, ſecundum quod etiam per ſe eſt in loco operando. Sed ſi accipiatur motus in loco per modum corporalis motus, ſic non movetur in loco niſi per accidens ad motum corporis aſſumpti. Nec tamen oportet quod Deus per accidens in loco moveatur: quia nihil movetur per accidens, moto eo in quo eſt, niſi diffinitive ſit in eo, ita quod non in alio; ſicut anima movetur per accidens, moto toto corpore, & non mota manu tantum.

Et per hoc etiam patet ſolutio ad quintum: quia motus localis, ſecundum quod eſt corporum, non convenit Angelo niſi metaphorice: ſed æquivoce loquendo de motu, convenit ei proprie, ut dictum eſt.

ARTICULUS II.

Utrum Angelus in ſuo motu de neceſſitate tranſeat medium.

I. P. q. LIII. *art.* I. *& quodl.* I. *art.* I.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Angelus de neceſſitate tranſeat medium in ſuo motu. Quia, ſicut dicitur in V. Phyſic. (text. XXII.) medium eſt in quod prius venit quod mutatur quam in quod mutatur ultimum. Si ergo Angelus movetur de A in C, & B ſit medium, oportet quod prius veniat in B quam in C, & ita oportet quod medium tranſeat.

2. Præterea. Moveatur Angelus de A in C, & B ſit medium, cum eſt in C, mutatum eſt. Sed ante omne mutatum præcedit moveri, ut in VI. Phyſic. (text. LXI.) probatur. Ergo prius movebatur quam veniret in C. Sed in A non movebatur, quia erat locus indiviſibilis Angeli; & in indiviſibili non eſt motus. Ergo oportet quod moveatur in B, & ita oportet quod tranſeat medium.

3. Præterea. Angelus cum eſt in A, non eſt in C. Oportet ergo, ſi poſtmodum ſit in C, quod vel eſſentia ſua de novo creetur ibi, & hic corrumpatur, vel quod per medium tranſeat. Sed primum eſt impoſſibile. Ergo oportet quod per medium tranſeat.

4. Si dicas, quod cum Angelus ſit naturæ intellectivæ, poteſt tranſire de uno in aliud ſine hoc quod pertranſeat medium, ſicut & cogitatio; contra. Succeſſio cogitationum eſt per ſpecies, quæ æqualiter ſunt ipſi intellectui præſentes, & propinquæ, & non magis ſpecies loci medii, quam extremi. Sed Angelus in uno loco exiſtens non habet omnia loca præſentia; ſed propinquior eſt ſibi unus locus quam alius. Ergo videtur quod oporteat quod prius veniat ad medium quam ad extremum.

5. Sed contra. Ut VI. Phyſic. (text. XIII.) dicitur, & per ſe patet, omne quod movetur, prius pertranſit locum æqualem quam maiorem. Sed Angelo indiviſibili non eſt locus æqualis niſi indiviſibilis, & punctalis. Ergo ſi movetur, oportet quod tranſeat punctum antequam lineam. Sed inter quælibet duo puncta ſunt infinita puncta: infinita autem non contingit tranſire. Ergo ſi oportet Angelum motum media pertranſire, numquam veniet de principio unius lineæ, quantumcumque parvæ, in finem eius.

6. Præterea. Eadem ratio eſt de uno medio, & de omnibus. Sed omnia non poteſt pertranſire, quia ſunt infinita, ut probatum eſt (art. I. quæſt. II. huius diſt.) Ergo nec aliqua: & ita videtur quod ſemper veniat de loco in locum, non pertranſeundo medium.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod circa hoc ſunt duæ opiniones. Quidam enim dicunt, quod Angelus tranſit de loco in locum non pertranſeundo medium; alii dicunt, quod pertranſit medium in ſuo motu: & utrique, ut credo, verum dicunt ſecundum aliquid. Dico enim, quod Angelus poteſt tranſire de loco in locum, ita quod tranſeat omnia media; & poteſt eſſe quod tranſeat de loco ad locum ſine hoc quod ſit in aliquo mediorum; & poteſt eſſe quod ſit in aliquibus, & aliquibus non: cuius ratio ex prædictis (hac diſt. quæſt. III. artic. 2.) ſumitur. Dico enim, quod eſſentia Angeli ſecundum ſe abſoluta eſt ab omni loco, & non diffinitur ad locum niſi per operationem: non autem per operationem, ſecundum quod exit ab eſſentia, ſed ſecundum quod terminatur ad operatum in loco. Unde

de quando operatur circa hunc locum, ab eſſentia ſua (cum non ſit ex ſe determinata, vel obligata ad locum illum, ſed indifferenter ſe habens ad omnia, inquantum in ſe eſt) poteſt egredi operatio ſtatim ad locum proximum, vel remotum; nec operatio ad diſtans dependet ab operatione ad propinquum. Unde ſecundum quod habet aliquid operari vel in omnibus mediis locis, vel in aliquibus, vel in nullo, ſecundum hoc poteſt pertranſire omnia media, vel quædam, vel nullum.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio nulla eſt, ſi addatur quod Philoſophuſmet addit. Dicit enim, quod *medium eſt in quod primo venit continue mutatum*. Angeli autem motus non eſt continuus, ut dictum eſt (art. 1. huius quæſt.)

Ad ſecundum dicendum, quod ante quodlibet mutatum, eſt moveri; ſed tamen diverſimode eſt in motu Angeli, & in motu corporis. Quia in motu corporis mutatum eſſe non eſt pars moveri, ſed terminus eius: unde totum moveri præcedit mutatum eſſe; & ideo oportet præſupponere ante id in quod dicitur mutatum eſſe, aliquid in quo moveatur. Sed in motu Angeli, qui non eſt continuus, mutatum eſſe eſt una pars motus, ultima ſcilicet; & prima pars eſt unde incipit moveri; & neutra pars eſt motus, ſed ſucceſſio utriuſque. Unde moveri præcedit mutatum eſſe, ſicut totum in diſcretis partem.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet in illis quæ per eſſentiam ſuam ſunt determinata ad ubi: quod non contingit in Angelo: unde motus eius eſt ſecundum operationes tantum, quæ ſunt hic, & ibi ſucceſſive.

Ad quartum dicendum, quod dictum illud non eſt uſquequaque ſufficiens: quia per hoc quod Angelus intelligit hoc, & illud, non dicitur eſſe hic, & ibi: quia exiſtens in uno loco, poteſt intelligere id quod eſt in alio loco. Sed accedit ad veritatem, inquantum ſucceſſio operationum ſequitur ſucceſſionem quæ eſt in intellectu.

Ad quintum dicendum, quod Angelus poteſt pertranſire per omnia media; non tamen oportet quod numeret infinita puncta exiſtentia in linea: quia locus in quo eſt Angelus, non ſemper eſt indiviſibilis, ſed quandoque diviſibilis, ut dictum eſt (in corp. art.) & cum nullum ſpatium finitum dividatur in infinita diviſibilia actu accepta, conſtat quod omnia media pertranſire poteſt.

Ad ſextum dicendum, quod non eſt eadem ratio de omnibus mediis: quia media poſſunt accipi diviſibilia, & hæc finita ſunt: vel indiviſibilia, quæ infinita ſunt, & pertranſiri, ſi actu numerentur, non poſſunt. Et præterea in uno mediorum locorum habet aliquid operari, & non in alio. Unde ſequitur quod per aliquod medium tranſeat, & non per aliud.

ARTICULUS III.

Utrum Angelus moveatur in inſtanti.

I. P. q. LIII. *art. 3. & quodl.* IX. *art. 9. &* XI. *artic.* 14.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod Angelus moveatur in inſtanti. Mutatio enim Angeli ſecundum locum, eſt ſimplicior qualibet mutatione corporali. Sed aliquæ mutationes corporales ſunt in inſtanti, ut in VI. Phyſic. (text. com. LXVIII.) Commentator dicit, ſicut illuminatio, generatio, corruptio, & huiuſmodi. Multo ergo fortius mutatio Angeli.

2. Præterea. Mutetur Angelus de A in B, ſicut in quod primo mutatum eſt (dicitur autem illud primo mutatum eſſe quod eſt locus continuus loco in quo prius erat) & ſi mutatur in tempore, ſit tempus in quo mutatur C. Si ergo iſtud tempus menſurat illum motum, oportet quod in ultimo nunc temporis ſit in termino motus ſecundum quod eſt in B. Relinquitur ergo quod in toto tempore præcedente ultimum nunc aut eſt tantum in A, aut eſt partim in A, & partim in B. Sed non partim in utroque, quia indiviſibilis eſt. Ergo in tempore illo erit totus in A. Sed cum omne tempus ſit diviſibile, in quolibet tempore eſt accipere prius, & poſterius. Ergo in priori, & poſteriori parte illius temporis Angelus erit in A: ergo quieſcit in A: quia poteſt de eo dici, quod in A eſt nunc, & prius: quod eſt quieſcere. Motus ergo Angeli pars erit quies eius: quod eſt inconveniens. Et, quod plus eſt, ſequitur quod tempus illud in quo poſitus eſt in moveri, non menſurat motum eius, ſed quietem. Ergo videtur quod nullo modo in tempore moveatur.

3. Præterea. Si movetur in tempore, moveatur, ut dictum eſt (art. præc.) de A in B, in tempore C. Ponatur ergo quod per idem ſpatium moveatur quoddam corpus, ſcilicet F, quod movebitur in maiori tempore, ſcilicet D: quia Angelus eſt maioris

ioris virtutis quam corpus: & ſecundum quod additur ad virtutem moventis, ſic oportet quod diminuatur de tempore motus: quia maior virtus in minori tempore movet, ut in VI. Phyſic. (text. XIII.) dicitur. Sed cum omne tempus finitum proportionem habeat ad quodlibet tempus finitum, accipiatur proportio duorum temporum, ſcilicet temporis C, in quo movetur Angelus, & temporis D, in quo movetur corpus, ſicut proportio tripli ad ſubtriplum: quia non differt, quæcumque ſit. Accipiatur etiam aliud corpus quod excedat ipſum, ſcilicet ſecundum virtutem in tripla proportione, & ſit G. Inde ſic. Secundum exceſſum virtutis moventis eſt diminutio in tempore motus. Sed G excedit D, in tripla proportione. Ergo & tempus in quo movetur G per idem ſpatium, erit minus quam D in tripla proportione. Sed hoc eſt tempus C, in quo movebatur Angelus. Ergo in eodem tempore, & æquali movebitur virtus corporalis, & virtus Angeli, etiam ſi ponatur Angelus moveri velociter quantumcumque poteſt. Et ſimilis ratio poteſt accipi ex parte mobilium, ſecundum quorum etiam proportionem diminuitur, & augetur tempus motus, ut habetur ex IV. Phyſic. (text. XIII.) Ergo cum hoc ſit impoſſibile, videtur quod Angelus in tempore non moveatur.

4. Præterea. Omne tempus eſt diviſibile. Si igitur moveatur Angelus de A in B in aliquo tempore, in medio illius temporis alicubi erit. Sed non eſt in A, quia ibi erat in principio temporis; nec in B, quia ibi erat in fine temporis; & dum movetur in duobus inſtantibus, non eſt in eodem ubi, ut probatur in VI. Phyſic. (text. XXXII.) Unde cum in uno inſtanti ſit in A, vel in B, in alio inſtanti non poteſt eſſe in eodem. Ergo in inſtanti, quod eſt medium temporis, erit in medio ſpatii. Sed non neceſſario tranſit medium, ut ſupra dictum eſt (art. præced.) Ergo motus eius non eſt ſemper in tempore.

5. Sed contra. Omnis motus, & mutatio habet prius & poſterius: quia habet duos terminos, quorum unus conſequitur alium. Sed numerus prioris, & poſterioris in motu eſt tempus, ut habetur in IV. Phyſic. (text. XI.) Ergo omnis motus menſuratur tempore: ergo & motus Angeli.

6. Præterea. Moveatur Angelus de A in B. Aut in eodem inſtanti eſt in A, & in B, aut in diverſis. Si in eodem, tunc erit ſimul in duobus locis, quod eſt improbatum: & præterea tunc non moveretur ad B, quia nihil movetur ad id in quo eſt. Si autem in diverſis, ergo eſt deſignare duo inſtantia, in quorum uno eſt in A, & ſit C, & in altero in B, & ſit illud D. Inde ſic. Motus Angeli eſt inter D & C. Sed inter qualibet duo inſtantia eſt tempus medium, ut probatur in VI. Phyſic. (text. XXVI. IIII. & IV.) Ergo motus Angeli erit in tempore.

7. Si dicas, quod illa duo nunc ſuccedunt ſibi ſine aliquo medio, ſicut dictum eſt de operationibus; contra. Moveatur Angelus de A in B, ita quod in hoc inſtanti quod eſt C, ſit in A, & in hoc inſtanti quod eſt D, ſit in B. Item ponatur quod aliquod corpus ſit G, & moveatur ſimiliter de A in B, & incipiat ſimul moveri cum Angelo, ſcilicet in C. Inde ſic. Angelus citius pervenit ad B, quam corpus G. Ergo in inſtanti D corpus nondum pervenit ad B; ſed erit citra B. Et ſit ille locus R. Inde ſic. G movetur de A in R, & in tempore C, D. Sed ſpatium A, R eſt diviſibile. Dividatur ergo in puncto H. Inde ſic. Corpus illud, ſcilicet G, in inſtanti C eſt in A, & in inſtanti D eſt in R. Ergo H erit in aliquo alio inſtanti medio inter illa duo, & ſit illud N. In N ergo Angelus vel erit in A, vel in B, vel in medio. Sed non in A, quia ſic in duobus inſtantibus eſſet in eodem ubi; & eadem ratione non eſt in B. Ergo oportet quod in inſtanti N ſit in medio: & ſic ſemper procedendo, invenitur inter quælibet duo inſtantia inſtans, & tempus. Ergo oportet quod motus Angeli ſit in tempore continuo.

8. Si dicatur, quod in motu Angeli non eſt aſſignare ultimum inſtans, in quo ſit in A, quia in A eſt in toto tempore, & in B eſt in termino temporis. Inter tempus autem & terminum temporis non eſt aſſignare medium, ſicut etiam dicit Philoſophus in VIII. Phyſic. (text. XI.) in mutationibus naturalibus, ut quando aliquis movetur de albedine in nigredinem, eſt deſignare duo tempora, in quorum primo eſt album, & in ſecundo eſt nigrum, & inſtans quod contingit duo tempora, tenet ſe cum ſequenti tempore, unde in eo eſt nigrum: unde non fuit invenire ultimum nunc, in quo eſſet album; ſed ultimum tempus in cuius termino erit non album. Si, inquam ſic dicatur; contra. Omnis motus qui non eſt

ſemper, (*a*) medius eſt inter duas quietes, quarum una eſt in termino a quo eſt motus, altera in termino ad quem eſt motus. Sed ſicut inſtans ad quod terminatur motus, tenet ſe cum quiete ſequente; ita inſtans a quo incipit motus, tenet ſe cum quiete præcedente, ut patet quando aliquid movetur de albedine in nigredinem: quia ſicut in fine temporis, quod menſurat motum, eſt nigrum, ita in principio temporis eſt album. Ergo ex hoc patet quod omnis quies trahit ad ſe & nunc præcedens, & nunc ſequens. Inde ſic arguo. Angelus qui movetur de A, in B, ut dicis in tempore C, D, eſt in A. Ergo quieſcit ibi: quia, ut probatur in VI. Phyſic. (text. lxvii. lxviii. lxix. & lxx.) quidquid eſt in tempore in aliquo uno ubi, quieſcit ibi. Sed ubi eſt aliquid quieſcens in tempore, eſt & in termino temporis. Ergo in D, quod eſt nunc ultimum temporis, erit Angelus adhuc in A, & non in B, ut ponebatur.

9. Præterea. Omne tempus cauſatur a motu, ut patet ex IV. Phyſic. (text. cxxviii. & ſeq.) Sed Angelus in A non movetur, nec iterum habet ordinem ad aliquem motum priorem, per cuius tempus ſua quies menſuretur. Ergo nihil eſt dictu, quod Angelus ſit in A in tempore.

S O L U T I O.

Reſpondeo dicendum, quod cum omnis mutatio habeat duos terminos qui non poſſunt eſſe ſimul [quia omnis mutatio eſt [*b*] in incontingens, ut dicitur in I. Phyſic. text. xliv.] oportet cuilibet motui, vel mutationi adeſſe ſucceſſionem ex hoc quod non poſſunt duo termini eſſe ſimul; (*c*) & ita tempus, quod eſt numerus prioris, & poſterioris, in quibus conſiſtit tota ſucceſſionis ratio. Sed hoc diverſimode in diverſis contingit. Quandoque enim terminus motus eſt mediatus principio motus, vel ſecundum medium quantitatis dimenſivæ, ſicut eſt in motu locali corporum, & in motu augmenti, & diminutionis; vel ſecundum medium quantitatis virtualis, cuius diviſio attenditur ſecundum intenſionem, & remiſſionem alicuius formæ, ſicut in alteratione qualitatum ſenſibilium: & tunc tempus per ſe ipſum motum menſurat: quia ad terminum ſucceſſive pervenitur, eo quod diviſibilis eſt. Quandoque vero terminus ad quem, non eſt mediatus termino a quo, ſicut eſt in illis mutationibus in quibus eſt mutatio de privatione in formam, vel e converſo, ut in generatione, & corruptione, & illuminatione, & in omnibus huiuſmodi: & in iſtis etiam mutationibus oportet annexum eſſe tempus; cum conſtet materiam non ſimul eſſe ſub forma, & privatione, nec aerem eſſe ſimul ſub luce, & tenebris. Non autem ita quod exitus, vel tranſitus de uno extremo in aliud fiat in tempore; ſed alterum extremorum, ſcilicet primum quod in mutatione abiicitur, eſt coniunctum cuidam motui, vel alterationi (ſicut in generatione, & corruptione) vel motui locali ſolis (ſicut in illuminatione) & in termino illius motus eſt etiam terminus mutationis. Et pro tanto mutatio illa dicitur eſſe ſubito, vel in inſtanti, quia in ultimo inſtanti temporis, quod menſurabat motum præcedentem, acquiritur illa forma, vel privatio, cuius nihil prius inerat. Et in illo inſtanti dicitur generatum eſſe, non autem proprie generari: quia omne quod generatur, generabatur, (*d*) ut in VI. Phyſic. [text. lv.] probatur. Unde omnes tales mutationes inſtantaneæ ſunt termini cuiuſdam motus, ut in VI. Phyſic. [ibid.] Commentator dicit. Motus autem Angeli non poteſt eſſe terminus alterius motus. Unde oportet quod ſit in tempore, & non in inſtanti. Sed dico, quod tempus iſtud eſt aliud a tempore quo menſuratur motus cæli, & aliorum corporalium: quod ſic probatur. Nullus motus menſuratur per motum cæli, niſi qui eſt ordinatus ad ipſum. Unde etiam probant Philoſophi (I. de Cæl. text. xc.) quod ſi eſſent plures mundi, oporteret eſſe plures primos motus, & plura tempora. Unde cum motus Angeli nullum ordinem habeat ad motum cæli, & præcipue ſi motus eius dicatur proceſſio operationum, ut dictum eſt [art. 1. iſtius quæſt.] oportet quod non menſuretur tempore quod eſt menſura primi mobilis, ſed alio tempore, cuius temporis naturam ex natura motus accipere oportet. In tempore enim eſt aliquid quaſi formale, quod tenet ſe ex parte quantitatis diſcretæ, ſcilicet numerus prioris, & poſterioris; & aliquid materiale, per quod eſt continuum: quia continuitatem habet ex motu, in quo eſt ſicut in ſubiecto, & primo menſurato, ſcilicet motu cæli, ut dicitur IV. Phyſic. [text. xcix.] Motus autem ille habet continuitatem ex magnitudine. Unde cum motus Angeli non ſit continuus, quia non eſt ſecundum neceſſita-

(a) *Al. omittitur* medius eſt. (b) *Al.* in contingens. (c) *Nicolai*: & ita per conſequens adeſſe tempus. (d) *Al. additur*, & generabitur.

ſitatem conditiones habens magnitudinis per quam tranſit, ſicut eſt in illis quæ ſunt ſic nata in loco eſſe ut eorum ſubſtantia ſit commenſurata terminis loci, ſcilicet corporibus; ſed per ſucceſſionem operationum, in quibus nulla eſt ratio continuitatis: ideo tempus illud non eſt continuum, ſed eſt compoſitum ex nunc ſuccedentibus ſibi, ut numerus ipſarum operationum ſuccedentium ſibi tempus vocetur, ſicut ipſa ſucceſſio operationum dicitur motus: & quot ſunt operationes, ex quibus componitur motus ſecundum diverſa loca, tot erunt nunc, ex quibus componitur tempus. Et hoc etiam conſonat ei quod Philoſophus dicit in VI. Phyſic. [text. IV.] quod eiuſdem rationis eſt indiviſibile moveri, & tempus componi ex nunc, & motum ex momentis, & lineam ex punctis: quia quamvis linea ſit continua, per quam Angelus tranſit, non tamen eſt continuitas ſecundum quod refertur ad motum Angeli, qui diverſa ubi non continuatim pertranſit.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes illæ mutationes quæ inſtantaneæ dicuntur, ſunt termini motus: quod non contingit in motu Angeli, ut dictum eſt [in corp. art.]

Ad ſecundum dicendum, quod tempus illud in quo movetur de A in B, compoſitum eſt ex duobus inſtantibus; & in uno inſtanti eſt in A, & in alio in B. Unde non oportet quod in altero eorum quieſcat: quod oporteret de neceſſitate, ſi tempus eſſet continuum.

Ad tertium dicendum, quod non poteſt accipi aliqua proportio temporis in quo movetur corpus, ad tempus in quo movetur Angelus: quia tempus quo movetur Angelus, non eſt diviſibile diviſione continui, ſed diviſione diſcreti in plura inſtantia finita; in tempore autem quo movetur corpus, ſunt infinita inſtantia in potentia: & ita nulla eſt proportio, ſicut nec infiniti ad finitum.

Ad quartum dicendum, quod tempus iſtud quo Angelus movetur, diviſibile eſt in duo, quæ non copulantur ad unum communem terminum, cum hoc tempus non ſit continuum. Unde non ſequitur quod in medio inſtanti ſit in medio ſpatii: quia non eſt neceſſarium accipere medium inſtans.

Sed quia ex aliis rationibus videtur concludi, quod motus eius ſit in tempore continuo, ideo ad eas reſpondendum eſt.

Dicendum ergo ad quintum, quod omnis motus habet prius, & poſterius; ſed diverſimode: quia in motu continuo accipitur prius, & poſterius vel reſpectu duorum temporum copulatorum ad unum nunc, vel reſpectu duorum nunc includentium unum tempus; in mutationibus autem inſtantaneis eſt prius ipſum tempus menſurans motum præcedentem, cui adiungitur alterum extremorum, & poſterius ipſum nunc, quod menſurat terminum motus; & ideo inter duo extrema non cadit medium, ſicut nec inter tempus & nunc. In motu autem Angeli prius, & poſterius ſunt duo nunc ſuccedentia, inter quæ nullum eſt medium tempus continuans.

Ad ſextum dicendum, quod hoc quod inter duo nunc ſit tempus medium, conſequitur tempus ratione continuitatis: quia hæc eſt paſſio communis omni continuo. Continuitatem autem habet ex motu. Unde cum motus Angeli non ſit continuus, ratio non ſequitur.

Ad ſeptimum dicendum, quod ſi ponatur motus Angeli, & corporis ſimul incipere, quando Angelus erit in alio termino ſecundum aliud inſtans ſui temporis, corpus etiam erit in alio termino ſecundum aliud inſtans ſui temporis. Inter duo autem inſtantia temporis iſtius corporis eſt tempus medium in eo quod motus eius eſt continuus: unde eſt ibi ſignare medium inſtans. Sed inter duo inſtantia Angeli non eſt tempus medium. Unde nec medium inſtans oportet ibi ſignari; ſed contingit ſignari, ſi in tribus locis ſucceſſive ſit: quia ita etiam tempus ex tribus nunc componetur: unde unum erit medium, & illa duo inſtantia poſſunt includere omnia inſtantia temporis, cum etiam unum nunc ævi ſtans includat omne tempus: & ita non eſt inconveniens quod dum motus Angeli eſt in duobus tantum inſtantibus, motus corporis ſit in infinitis; quamvis quantumcumque duret motus corporis, tantumdem etiam duret motus Angeli, & quamvis utrumque non ſit indiviſibile. Et præterea contingit quod quando corpus eſt in medio inſtanti, Angelus in nullo loco ſit, cum non ſit neceſſarium eum ſemper eſſe in loco, ut dictum eſt (quæſt. III. art. I.) & ita ſecundum coordinationem illius temporis nullum nunc Angelo reſpondeat, ſed tantum ævum.

Alia concedimus.

Digitized by Google

EXPOSITIO SECUNDAE PARTIS TEXTUS.

D*Eus, inquit, omnipotens incommutabili æternitate, voluntate, veritate ſemper idem, movet per tempus creaturam ſpiritualem*. Diſtinctio horum motuum, & ratio nominationis in VIII. diſtinct. poſita eſt.

Sicut (a) *humus, aut lux iſta diffunditur*. Hoc ideo dicitur, quia nihil habet diſtenſionem in loco niſi ſecundum quod eſt quantum, vel per ſe ſicut corpora (unde ponit humum, ideſt terram) vel per accidens, ſicut corporales qualitates, ut lux.

Una ſapientia eſt, nec in maiore maior, nec in minore minor. (b) Sapientia poteſt dupliciter conſiderari. Vel per reſpectum ad ſcibile; & ſic habet unitatem in ſpecie, etiam ſecundum quod eſt diverſorum habentium: vel ſecundum eſſe quod habet in ſciente; & ſic differt numero in diverſis: non tamen eſt maior, & minor ſecundum quantitatem corporis, quia non eſt forma ſitualis; ſed poteſt eſſe maior & minor ſecundum intenſionem certitudinis, vel ſecundum numerum ſcitorum.

DISTINCTIO XXXVIII.

Hic redit ad propoſitum, repetens ſuperius dicta, ut addat alia.

NUnc ergo ad propoſitum revertentes, cœpto inſiſtamus. Supra dictum eſt (diſt. XXXV.) quod præſcientia Dei, futurorum tantum eſt; ſed omnium tam bonorum quam malorum: ſcientia vero, vel ſapientia, non modo de futuris, ſed etiam de præſentibus, & futuris; nec tantum de temporalibus, ſed etiam de æternis, quia ſeipſum novit Deus. Hic oritur quæſtio non diſſimulanda, utrum ſcilicet ſcientia, vel præſcientia, ſit cauſa rerum; an res ſint cauſæ ſcientiæ, vel præſcientiæ Dei. Videtur enim præſcientia Dei cauſa eſſe eorum quæ ei ſubſunt, ac neceſſitatem eveniendi eis facere: quia nec aliqua futura fuiſſent, niſi Deus ea præſciſſet; nec poſſunt non evenire, cum Deus ea præſciverit. Si autem impoſſibile eſt ea non evenire, quia præſcita ſunt, videtur ergo ipſa præſcientia, qua præſcita ſunt, eis eſſe cauſa eveniendi. Impoſſibile eſt enim ea non evenire, cum præſcita ſint: quia ſi non evenirent, cum præſcita ſint, falleretur Dei præſcientia. At Dei præſcientia falli non poteſt. Impoſſibile eſt ergo ea non evenire, cum præſcita ſunt. Sic ergo præſcientia cauſa eorum eſſe videtur quæ præſcita ſunt. Hoc idem & de ſcientia dicitur, ſcilicet quod quia Deus aliqua novit, ideo ſint. Cui ſententiæ Auguſtinus atteſtari videtur in XV. Lib. de Trin. (cap. XIII.) ſic dicens: „ Non iſta ex aliquo „ tempore cognovit Deus; ſed futura omnia temporalia, atque in eis etiam quid, „ & quando ab illo petituri fueramus, & quos, & de quibus rebus vel exauditurus, vel non exauditurus eſſet, ſine initio ante præſcivit. Univerſas autem creaturas & ſpirituales, & corporales, non quia ſunt, ideo novit; ſed ideo ſunt, „ quia novit: non enim neſcivit quæ fuerat creaturus. Quia ergo ſcivit, creavit; „ non quia creavit, ſcivit. Nec aliter ſcivit creata quam creanda. Non enim eius „ ſapientiæ aliquid acceſſit ex eis, ſed illis exiſtentibus ſicut oportebat, & quando „ oportebat, ille manſit ut erat. Unde in Eccleſiaſtico (cap. XXIII. 29.) Antequam (1) crearentur, omnia nota ſunt illi, ſic & poſtquam conſummata ſunt. “ Ecce his verbis videtur Auguſtinus innuere ſcientiam, vel præſcientiam Dei cauſam eſſe eorum quæ fiunt; cum dicit, ideo ea eſſe, quia Deus novit. Idem quoque in VI. Lib. (de Trin. cap. XX.) dicere videtur, cum inquit: „ Decedant, „ & ſuccedant tempora; non decedit aliquid, vel ſuccedit ſcientiæ Dei, in qua „ no-

(1) *Vulgata:* „ Domino enim Deo, antequam crearentur omnia ſunt agnita; ſic & poſt perfectum „ reſpicit omnia. “

(a) Al. *fumus*. (b) *Al. deeſt* Sapientia: *ponebatur autem poſt præmiſſam vocem* lux.

Digitized by Google

„ novit omnia quæ fecit per ipſam. Non enim hæc quæ creata ſunt ideo ſciuntur a „ Deo, quia facta ſunt; ſed potius ideo facta ſunt, quia immutabiliter ab eo ſciuntur. “ Et hic etiam ſignificare videtur, Dei ſcientiam cauſam eorum eſſe quæ fiunt, dicens, non ideo Deum ea noviſſe, quia facta ſunt; ſed ideo facta eſſe, quia novit ea Deus. Ideoque videtur Dei ſcientia, vel præſcientia cauſa eſſe eorum quæ novit.

Inconvenientia oſtendit quæ ſequerentur, ſi diceretur ſcientia, vel præſcientia, cauſa omnium rerum quæ ei ſubſunt.

QUod ſi ita eſt, eſt ergo cauſa omnium malorum; cum omnia mala ſciantur, & præſciantur a Deo: quod longe eſt a veritate. Si enim Dei ſcientia, vel præſcientia, cauſa eſſet malorum, eſſet utique Deus auctor malorum: quod penitus falſum eſt. Non ergo ſcientia, vel præſcientia Dei, cauſa eſt omnium quæ ei ſubſunt.

Quod res futuræ non ſunt cauſa ſcientiæ, vel præſcientiæ Dei.

NEque etiam res futuræ cauſa ſunt Dei præſcientiæ: licet enim non eſſent futuræ niſi præſcirentur a Deo; non tamen ideo præſciuntur, quia futuræ ſunt. Si enim hoc eſſet, tunc eius quod æternum eſt, aliquid exiſteret cauſa ab eo alienum, ab eo diverſum; & ex creaturis penderet ſcientia Creatoris, & creatum cauſa eſſet increati. Origenes tamen ſuper Epiſtolam ad Romanos (cap. VIII.) ait: „ Non propterea aliquid erit, quia id ſcit Deus futurum; ſed quia „ futurum eſt, ideo ſcitur a Deo antequam fiat. “ Hoc videtur præmiſſis verbis Auguſtini obviare. Hic enim ſignificari videtur, quod res futuræ cauſa ſint præſcientiæ; ibi vero quod præſcientia cauſa ſit rerum futurarum.

Quid ex prædictis tenendum ſit, cum determinatione auctoritatum.

HAnc igitur, quæ videtur, repugnantiam de medio tollere cupientes, dicimus, res futuras nullatenus cauſam eſſe præſcientiæ, vel ſcientiæ Dei; nec ideo præſciri, vel ſciri, quia futuræ, vel factæ ſunt: ita exponentes quod ait Origenes (ubi ſupra) „ Quia futurum eſt, ideo ſcitur a Deo antequam fiat; “ ideſt, quod futurum eſt, ſcitur a Deo antequam fiat; neque ſciretur niſi futurum eſſet: ut non notetur ibi cauſa, niſi ſine qua non fieret. Ita etiam dicimus, ſcientiam, vel præſcientiam Dei non eſſe cauſam eorum quæ fiunt, niſi talem ſine qua non fiunt; ſi tamen ſcientiam ad notitiam tantum referamus. Si vero nomine ſcientiæ includitur etiam beneplacitum, atque diſpoſitio; tunc recte poteſt dici cauſa eorum quæ Deus facit. His enim duobus modis, ut ſuperius prætaxatum eſt, accipitur cognitio, vel ſcientia Dei, ſcilicet pro notitia ſola, vel pro notitia ſimul & beneplacito. Hoc modo forte accepit Auguſtinus (XV. de Trin. cap. XIII.) dicens: „ Ideo ſunt, quia novit; id eſt, quia ſcienti placuit, & quia ſciens diſpo- „ ſuit. “ Et hic ſenſus ex eo adiuvatur, quia de bonis ibi tantum agit Auguſtinus, ſcilicet de creaturis, & de his quæ Deus facit: quæ omnia novit non ſolum ſcientia, ſed etiam beneplacito, ac diſpoſitione. Sic ergo ibi accipitur Dei cognitio, ut non modo notitiam, ſed etiam beneplacitum Dei ſignificet. Mala vero ſcit Deus, & præſcit antequam fiant; ſed ſola notitia, non beneplacito. Præſcit enim Deus, & prædicit etiam quæ non eſt ipſe facturus; ſicut præſcivit, & prædixit infidelitatem Iudæorum, ſed non fecit. Nec ideo quia præſcivit, ad peccatum infidelitatis eos coegit; nec præſciſſet, vel prædixiſſet eorum mala, niſi eſſent ea habituri. Unde Auguſtinus ſuper Ioann. (tract. LIII.) „ Deus, “ inquit, „ futu- „ rorum præſcius, per Prophetam prædixit infidelitatem Iudæorum, ſed non fecit; „ neque præſciſſet mala eorum, niſi ea haberent. Non enim ideo quemquam ad

„ pec-

„ peccandum cogit, quia futura hominum peccata prænovit. Illorum enim præſcivit „ peccata, non ſua. Ideoque ſi ea quæ ille præſcivit, ipſorum non ſunt, non ve„ ra ille præſcivit. Sed quia illius præſcientia falli non poteſt, ſine dubio non a„ lius, ſed ipſi peccant quos Deus peccatores eſſe præſcivit. Et ideo ſi non ma„ lum, ſed bonum facere voluiſſent, non malum facturi prævidérentur ab eo qui no„ vit quid ſit quiſque facturus. " His verbis aperte oſtenditur, ſi diligenter attendamus, præſcientiam Dei non eſſe cauſam malorum quę præſcit: quia non ea præſcit tamquam facturus, nec tamquam ſua, (1) ſed illorum qui ſunt ea facturi, vel habituri. Præſcivit ergo illa ſola notitia, ſed non beneplacito auctoritatis. Unde datur intelligi, quod Deus e converſo præſcit bona tamquam ſua, & tamquam ea quæ facturus eſt; ut illa præſciendo ſimul fuerit ipſius notitia, & auctoritatis beneplacitum.

Contra hoc quod dictum eſt, præſcientiam Dei non poſse falli, oppoſitio.

AD hoc autem quod ſupra dictum eſt, ſcilicet præſcientiam Dei falli non poſſe, ſolet a quibuſdam ita opponi. Deus præſcivit hunc lecturum, vel aliquid huiuſmodi. Sed poteſt eſſe ut iſte non legat. Ergo poteſt aliter eſse quam Deus præſcivit: ergo poteſt falli Dei præſcientia: quod omnino falſum eſt. Poteſt equidem non fieri aliquid, (2) & illud tamen quod præſcitum eſt, fieri. Non ideo tamen poteſt falli Dei pręſcientia: quia ſi illud non fieret, nec a Deo præſcitum eſset fieri. Sed adhuc urgent quæſtionem, dicentes. Aut aliter poteſt fieri quam Deus præſcivit, aut non aliter. Si non aliter, ergo neceſſario cuncta eveniunt. Si vero aliter, poteſt ergo Dei præſcientia falli, vel mutari. Sed poteſt aliter fieri: quia poteſt aliter fieri quam fiat. Ita autem fit ut præſcitum eſt. Aliter ergo poteſt fieri quam præſcitum eſt. Ad quod dicimus, illam locutionem multiplicem facere intelligentiam, ſcilicet Aliter poteſt fieri quam Deus præſcivit, & huiuſmodi; ut Poteſt non eſſe quod Deus præſcivit; & Impoſſibile eſt non eſse præſcita omnia quæ fiunt, & huiuſmodi. Poſsunt enim hæc coniunctim intelligi, ut conditio ſit implicita; & disiunctim. Si enim ita intelligas, non poteſt aliter fieri quam Deus præſcivit; ideſt, non poteſt utrumque ſimul eſse, ſcilicet quod Deus ita præſciverit fieri, & aliter fiat: verum intelligis. Si autem per diſiunctionem intelligas, ut dicas hoc aliter non poſse evenire quam evenit, & quomodo futurum Deus præſcivit: falſum eſt. Hoc enim aliter poteſt evenire quam evenit, & tamen Deus hoc modo futurum præſcivit. Similiter & alia determinatio: ſcilicet, impoſſibile eſt illud non evenire quod Deus præſcivit, vel cum Deus præſcierit: ſi coniunctim intelligas, verum dicis; ſi diſiunctim, falſum. Ita etiam & illud: Impoſſibile eſt non eſse præſcitum omne quod fit; ideſt, non poteſt eſse utrumque ſimul, ſcilicet ut fiat, & non ſit præſcitum; hic ſenſus verus eſt. Si vero dicis, Deum non potuiſse non præſcire omne quod fit, falſum eſt. Potuit enim facere ut non fieret, & ita non eſse præſcitum.

DIVISIO TEXTUS.

OStenſo quorum ſit Dei ſcientia, hic determinat de ſcientia per comparationem ad ipſa ſcita: & dividitur in partes duas. In prima inquirit utrum ſcientia Dei ſit ſcitorum cauſa; in ſecunda oſtendit qualis cauſa ſit, ibi, XXXIX. diſt. *Præterea ſolet quæri, utrum ſcientia Dei poſſit augeri, vel minui*. Prima in duas. In prima inquirit de cauſalitate divinæ ſcientiæ; in ſecunda de ineffabilitate ipſius, ibi, *Ad hoc autem quod ſupra dictum eſt... ſolet a quibuſdam ſic opponi*. Prima in duas. In prima movet quæſtionem; in ſecunda determinat eam, ibi, *Hanc igitur, quæ videtur, repugnantiam de medio tollere cupientes, dicimus, res futuras nullatenus cauſam eſſe præſcientiæ*. Circa primum tria facit. Primo oſtendit quod ſcientia Dei ſit cauſa ſcitorum ratione, & auctoritate; ſecundo oſtendit quod neque eſt cauſa eorum, neque

(1) *Al.* ſed etiam illorum. (2) *Al.* & illud tamen præſcitum eſt fieri, *adprobante etiam Nicolaio*.

Digitized by Google

que cauſata ab eis: quæ duo duabus rationibus oſtendit, ibi, *Quod ſi ita eſt, eſt ergo cauſa omnium malorum*. Tertio oſtendit auctoritate Origenis, ſcientiam Dei cauſatam eſſe a ſcitis, ibi, *Origenes tamen ... ait: Non propterea aliquid erit, quia id ſcit Deus futurum*.

Ad hoc autem quod ſupra dictum eſt .... ſolet a quibuſdam ita opponi. Hic inquirit de ineffabilitate divinæ ſcientiæ: & ſuppoſito quod ſit ineffabilis ex prædictis, hic ſolvit obiectiones in contrarium factas; unde dividitur in duas partes. In prima ponit obiectionem, & ſolvit eam; in ſecunda obiicit contra ſolutionem, & iterum ſolvit, ibi, *Sed adhuc urgent quæſtionem*.

QUAESTIO I.

Hic quinque quæruntur.
Primo. Utrum ſcientia Dei ſit cauſa rerum.
Secundo. Utrum omnia uniformiter cognoſcat.
Tertio. Utrum ſit enuntiabilium.
Quarto. Utrum eorum quæ non ſunt.
Quinto. Utrum ſit contingentium.

ARTICULUS I.

Utrum ſcientia Dei ſit cauſa rerum.

1. P. q. XIV. *art.* 8. *& de verit. q.* 11. *art.* 14. *& II. contr. Gent. cap.* XXIV.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod ſcientia Dei ſit cauſa rerum. Scientia enim Dei tam a ſanctis quam a prophetis ſcientiæ artificis comparatur. Sed ſcientia artificis cauſa eſt ſcitorum per artem producendorum. Ergo videtur quod ſcientia Dei ſit cauſa rerum.

2. Præterea. Cum ſimilitudo ſit quædam unitas in forma, oportet quod in omni aſſimilatione vel unum ſimilium ſit cauſa alterius, vel utrumque ab una cauſa deducatur: quia unitas in effectu deſignat unitatem cauſæ. Sed ſcientia eſt aſſimilatio quædam. Ergo oportet ſemper quod ſcientia ſit cauſa ſciti, ſicut eſt in ſcientia practica; vel ſcitum cauſa ſcientiæ, ſicut eſt in noſtra ſcientia ſpeculativa; vel utriuſque ſit cauſa una, ſicut eſt in cognitione quam Angeli de rebus habent: quia ab eodem, ſcilicet Deo, imprimuntur ſpecies rerum in mente Angeli ad cognoſcendum, & in materia ad eſſendum. Sed ſcientiæ Dei, quæ eſt ipſe Deus, nihil eſt cauſa neque ſcitum, neque aliquid. Relinquitur ergo quod ipſa ſcientia Dei ſit cauſa ſciti.

3. Præterea. Menſura ſemper habet rationem principii reſpectu menſurati, ut patet ex X. Metaphyſic. [text. 111.] Quantitas enim menſuratur per principium quantitatis, ut ſubſtantiæ omnes per principium ſubſtantiæ. Sed ſcientia Dei menſura eſt rerum: unde dicit Anſelmus (Lib. de Ver. cap. XI.) quod unaquæque res veritatem habet, quando implet illud ad quod in mente divina ordinata eſt. Ergo ſcientia Dei eſt cauſa ſcitorum.

4. Præterea. Sicut voluntas Dei eſt ipſe Deus, ita & ſcientia eius. Sed voluntas Dei abſolute dicitur cauſa omnium volitorum, & bonitas omnium bonorum. Ergo ſcientia eius debet dici cauſa omnium ſcitorum.

5. Sed contra. Cuiuſcumque cauſa eſt Dei ſcientia, cauſa eſt Deus. Sed non omnium ſcitorum a Deo, cauſa eſt Deus: quia mala quæ ſunt a Deo ſcita, non ſunt ab ipſo. Ergo nec ſcientia Dei cauſa eſt omnium ſcitorum.

6. Præterea. Poſita cauſa ponitur effectus. Sed ſcientia Dei fuit ab æterno; res autem ab æterno non fuerunt. Ergo ſcientia Dei non eſt cauſa rerum.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod loquendo de attributis divinis, attendenda eſt attributorum ratio: quæ quia diverſa eſt diverſorum, ideo aliquid attribuitur uni quod non attribuitur alteri, quamvis omnia ſint una res: & inde eſt quod bonitas divina dicitur cauſa bonorum, & vita cauſa viventium, & ſic de aliis. Si ergo accipiamus diverſas attributorum rationes, invenientur aliqua habere comparationem non tantum ad habentem, ſed etiam ad aliquid ſicut ad obiectum, ut potentia, & voluntas, & ſcientia. Quædam autem ad habentem tantum, ut vita, bonitas, & huiuſmodi. Et hæc omnia habent unum modum cauſalitatis, ſcilicet per modum communem efficientis exemplaris, ut dicimus, quod a primo bono ſunt omnia bona, & a primo vivente omnia viventia. Sed illa quæ dicuntur per comparationem ad obiectum, habent etiam alium modum cauſalitatis, reſpectu ſcilicet obiectorum, ut voluntas reſpectu volitorum: & ſic quæritur hic de cauſalitate ſcientiæ. Conſtat enim quod ſcientia ſua eſt cauſa per modum

dum efficientis, & exemplaris omnium ſcientiarum; ſed dubium eſt, utrum ſit cauſa ſcitorum.

Sciendum eſt ergo, quod ſcientia ſecundum rationem ſcientiæ non dicit aliquam cauſalitatem, alias omnis ſcientia cauſa eſſet; ſed inquantum eſt ſcientia artificis operantis res, ſic habet rationem cauſæ reſpectu rei operatæ per artem. Unde ſicut eſt cauſalitas artificis per artem ſuam, ita conſideranda eſt cauſalitas divinæ ſcientiæ. Eſt ergo iſte proceſſus in productione artificiati. Primo ſcientia artificialis oſtendit finem; ſecundo voluntas eius intendit finem illum; tertio voluntas imperat actum, per quem educatur opus, circa quod opus ſcientia artificis ponit formam conceptam. Unde ſcientia ſe habet ut oſtendens finem, & voluntas ut dirigens actum, & informans opus operatum: & ideo conſtat quod quidquid accidit in effectu per defectum a forma artis, vel a fine, non reducitur in ſcientiam artificis ſicut in cauſam. Patet etiam quod principalitas cauſalitatis conſiſtit penes voluntatem, quæ imperat actum. Unde patet quod malum, quod eſt deviatio a forma, & a fine, non cauſatur a ſcientia Dei; ſed tantum cauſalitatem habet reſpectu bonorum, ſecundum quod conſequuntur formam divinæ artis, & finem: non tamen quod reſpectu horum dicat perfectam rationem cauſalitatis, niſi ſecundum quod adiungitur voluntati: & ideo in littera dicitur, quod ſcientia beneplaciti eſt cauſa rerum. Et propter hoc etiam Avicenna (Lib. de intellig. cap. I.) dicit, quod inquantum Deus cognoſcit eſſentiam ſuam, & amat, vel vult eam, ſecundum quod eſt principium rerum, quarum vult ſe eſſe principium, fluunt res ab eo.

Ad primum ergo dicendum, quod ſcientia artificis non eſt cauſa defectus qui contingit in artificiato, quamvis etiam eſſet præſcitus ab eo; nec etiam eſt completa cauſa artificiati, niſi addatur voluntas, ut dicit Philoſophus in IX. Metaphyſic. (text. III.) & ſimiliter eſt etiam de ſcientia Dei.

Ad ſecundum dicendum, quod mala non cognoſcuntur a Deo per ſimilitudinem ſuam, ſed per ſimilitudinem bonorum, ut prius dictum eſt (diſt. XXXVI. quæſt. I. art. 2.) & ideo non ſequitur quod ſit cauſa niſi bonorum.

Ad tertium dicendum, quod inquantum ſcientia Dei eſt ſicut exemplar per modum artis rerum, ſic dicitur menſura earum: unde mala ſicut deficiunt a participatione formæ artis, ita deficiunt a rectitudine menſuræ: & propter hoc etiam malum diffinitur ab Auguſtino (Lib. de Natura boni. cap. IV. & ſeq.) quod eſt *privatio modi*, inquantum deficit a menſura; *ſpeciei*, inquantum deficit ab imitatione exemplaris; *ordinis*, inquantum deficit a fine.

Ad quartum dicendum, quod voluntas habet completam rationem cauſæ, inquantum obiectum eius eſt finis ſecundum rationem boni, qui eſt cauſa cauſarum: unde & imperium ſuper alias vires habet: & ideo abſolute voluntas Dei cauſa rerum dicitur. De ſcientia autem non ſimiliter ſe habet ſicut de voluntate, ut dictum eſt (in corp. art.) nec etiam ita comparatur ſcientia ad ſcitum ſicut vita ad viventem. Unde patet quod ratio non concludit.

Quintum concedimus.

Ad ſextum dicendum, quod ſicut creaturæ non exeunt a Deo per neceſſitatem naturæ, vel potentiæ naturalis, ita nec per neceſſitatem ſcientiæ; ſed per libertatem voluntatis in qua completur ratio cauſalitatis: & ideo non quandocumque ſcivit creavit, ſed quandocumque voluit.

ARTICULUS II.

Utrum ſcientia Dei ſit uniformiter de rebus ſcitis.

I. P. q. XIV. *art.* 5. *& de verit. q.* II. *art.* 13.

I. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod ſcientia Dei non uniformiter ſit de rebus ſcitis. Omnis enim ſcientia quæ eſt de rebus, aliter quam ſint, eſt falſa. Sed ſcientia Dei veriſſima eſt. Cum igitur omnes res non habeant unum modum, videtur quod non uniformiter ſit de omnibus.

2. Præterea. Secundum Auguſtinum (epiſt. CXII.) alius modus cognitionis eſt cognoſcere rem per ſui eſſentiam, & per ſui ſimilitudinem. Sed Deus ſeipſum per eſſentiam ſuam cognoſcit, creaturas vero per ſimilitudines earum in ipſo exiſtentes. Ergo non uniformiter ſeipſum, & creaturas cognoſcit.

3. Præterea. Ut ſupra habitum eſt [diſt. XLVI. quæſt. I. art. 2.] Deus bona cognoſcit per ſe, mala autem per aliud. Sed hoc facit diverſum modum cognitionis. Ergo non uniformiter omnia cognoſcit.

4. Præ-

Digitized by Google

4. Præterea. Secundum Dionyſium in VII. de divin. Nomin. Deus eodem modo cognoſcit res quo rebus eſſe tradidit. Sed ſecundum Auguſtinum (Lib. LXXXIII. Quæſt. quæſt. XLIX.) alia ratione creavit hominem, & equum. Ergo alia ratione cognoſcit: & ita non uniformiter de omnibus eſt.

Sed contra. Dionyſius in eodem capitulo dicit, quod materialia immaterialiter cognoſcit, & multa unite, & ſic de aliis. Ergo videtur quod ſit uniformiter de omnibus.

Præterea. Modus cognitionis præcipue attenditur penes rationem medii, ex cuius diverſitate de eodem poteſt haberi opinio, & ſcientia. Sed Deus eodem medio omnia cognoſcit, ſcilicet per eſſentiam ſuam, ut in eodem capitulo Dionyſius dicit. Ergo de omnibus eſt uniformiter.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod in qualibet cognitione poteſt conſiderari duplex modus, ſcilicet modus rei cognitæ, & modus cognoſcentis. Modus quidem rei cognitæ non eſt modus cognitionis, ſed modus cognoſcentis, ut dicit Boetius. Quod patet ex hoc quod eiuſdem rei cognitio eſt in ſenſu cum conditionibus materialibus, quia ſenſus eſt potentia in materia; in intellectu autem, quia immaterialis eſt, eiuſdem cognitio eſt ſine appenditiis materiæ. Cuius ratio eſt, quia cognitio non fit niſi ſecundum quod cognitum eſt in cognoſcente. Unumquodque autem eſt in aliquo per modum ipſius, & non per modum ſui, ut patet ex Libro de Cauſis [propoſ. X.] & ideo oportet quod cognitio fiat ſecundum modum cognoſcentis. Quia ergo in intellectu divino eſt ſumma unitas, ideo eius cognitio eſt uniformis de omnibus: omnia enim in eo unum ſunt. Cum ergo quæritur, utrum Deus omnia uniformiter cognoſcat, diſtinguendum eſt: quia adverbium poteſt dicere modum actus cognitionis, & ſic verum eſt; vel modum obiecti, & ſic falſum eſt: quia Deus non tantum ſcit rem, ſed proprium modum rei: unde ſcit diverſis diverſos modos ineſſe: & ſimiliter dicendum eſt ad omnes ſimiles quæſtiones.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, Scientia quæ eſt de re, aliter quam ſit, eſt falſa, eſt duplex. Quia adverbium *aliter* poteſt deſignare modum ipſius ſcientiæ, & ſic falſum eſt: quia ſcientia eſt immaterialis de rebus materialibus. Vel poteſt deſignare modum ſcitorum, & ſic verum eſt: unde ad propoſitum concludit.

Ad ſecundum dicendum, quod eſſentia Dei per quam ſeipſum cognoſcit Deus, eſt etiam ſimilitudo per quam cognoſcit omnia creata; & ita per idem medium ſe, & alia cognoſcit. Unde ex parte cognoſcentis invenitur unitas, ſed ex parte cognitorum diverſitas: quia aliquod eorum, ſcilicet ipſe Deus, ſe habet per identitatem ad medium illud; alia per imitationem, ſcilicet ipſæ creaturæ.

Ad tertium dicendum ſimiliter, quod Deus eodem medio, ſcilicet eſſentia ſua, cognoſcit & bona, & mala; ſed ad hoc medium diverſimode comparantur bona quæ ipſum imitantur, & mala quæ ab ipſo diſcedunt.

Ad quartum dicendum, quod una eſſentia divina eſt per quam eſſe omnibus tradidit, & per quam omnia cognoſcit, ut idem Dionyſius [loc. cit.] dicit. Alietas autem rationum eſt ex diverſitate reſpectuum, qui attenduntur ſecundum diverſitatem rerum.

ARTICULUS III.

Utrum ſcientia Dei ſit enuntiabilium.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod ſcientia Dei non ſit enuntiabilium. Scientia enim Dei eſt de rebus per ideas earum. Sed idea eſt ſimilitudo rei incomplexæ. Ergo videtur quod complexorum, vel enuntiabilium Deus ſcientiam non habeat.

2. Præterea. Ut dicitur in III. de Anima (text. XXI.) quando intellectus intelligit affirmationem, & negationem, fit quædam compoſitio. Sed in divino intellectu nulla eſt compoſitio. Ergo enuntiabilia non cognoſcit.

3. Præterea. Sicut ibidem dicitur, operationi qua intellectus affirmat aliquid, aut negat, admiſcetur tempus: unde omnis enuntiatio cum tempore ſignificat. Sed intellectus divinus omnino abſolutus eſt a tempore. Ergo non eſt enuntiabilium.

4. Præterea. Intellectus divinus eſt veriſſimus, cui nulla falſitas admiſceri poteſt. Sed duarum operationum intellectus uni admiſcetur falſitas, ſcilicet ei qua affirmat aliquid, aut negat; alteri vero non, qua ſcilicet intuetur quidditatem rei, ut in III. de Anima [text. XXI.] dicitur. Ergo videtur quod iſta tantum operatio ſit Deo attri-

attribuenda, & non prima, qua enuntiabilia cognoſcuntur.

Sed contra. Noſtra ſcientia non tantum eſt de rebus, ſed etiam de enuntiationibus. Si ergo eſſentia Dei non eſſet de enuntiationibus, eſſet imperfectior quam noſtra.

Præterea. Quidquid prædicit Deus, ſcit. Sed multa enuntiabilia per Prophetas prædixit, ſicut virginem parituram, Iſa. VII. Ergo enuntiabilia ſcit.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ſecundum opinionem Avicennæ, & ex dictis Algazelis videtur ſequi quod Deus enuntiabilia neſciat, & præcipue in rebus ſingularibus: quia ponunt quod ſcit ſingularia tantum univerſaliter, ideſt ſecundum quod ſunt in cauſis univerſalibus, & non particulariter, ideſt in natura particularitatis ſuæ. Unde concedunt quod ſcit hoc individuum, & illud; ſed non ſcit hoc individuum nunc eſſe, & poſtmodum non eſſe: ſicut ſi aliquis ſciret eclypſim quæ futura eſt cras in ſuis cauſis univerſalibus; non tamen ſciret an modo eſſet, vel non eſſet, niſi ſenſibiliter videret. Sed quia ſupra oſtenſum eſt quod Deus non ſolum habet huiuſmodi cognitionem de particularibus, ſed perfectam, inquantum cognoſcit ea in ſua particularitate ſecundum omnes conditiones individuales quæ in eis ſunt; ideo dicendum eſt, quod Deus non ſolum cognoſcit ipſas res, ſed etiam enuntiabilia, & complexa; tamen ſimplici cognitione per modum ſuum: quod ſic patet. Cum in re duo ſint, quidditas rei, & eſſe eius, his duobus reſpondet duplex operatio intellectus. Una quæ dicitur a Philoſophis formatio, qua apprehendit quidditates rerum, quæ etiam dicitur indiviſibilium intelligentia. Alia autem comprehendit eſſe rei, componendo affirmationem, quia etiam eſſe rei ex materia, & forma compoſitæ, a qua cognitionem accipit, conſiſtit in quadam compoſitione formæ ad materiam, vel accidentis ad ſubiectum. Similiter etiam in ipſo Deo eſt conſiderare naturam ipſius, & eſſe eius; & ſicut natura ſua eſt cauſa, & exemplar omnis naturæ; ita etiam eſſe ſuum eſt cauſa, & exemplar omnis eſſe. Unde ſicut cognoſcendo eſſentiam ſuam, cognoſcit omnem rem; ita cognoſcendo eſſe ſuum, cognoſcit eſſe cuiuslibet rei: & ſic cognoſcit omnia enuntiabilia, quibus eſſe ſignificatur; non tamen diverſa operatione, nec compoſitione, ſed ſimpliciter: quia eſſe ſuum non eſt aliud ab eſſentia, nec eſt compoſitum conſequens: & ſicut per idem cognoſcit bonum, & malum, ita per idem cognoſcit affirmationes, & negationes.

Ad primum ergo dicendum, quod aliud eſt de forma exiſtente in mente artificis, & de idea rei quæ eſt in mente divina: quia forma quæ eſt in mente artificis, non eſt cauſa totius quod eſt in artificiato, ſed tantum formæ: & ideo eſſe hanc domum, & cetera quæ conſequuntur naturam per formam artis, neſcit niſi ſenſibiliter accipiat; ſed idea quæ eſt in mente divina, eſt cauſa omnis eius quod in re eſt: unde per ideam non tantum cognoſcit naturam rei, ſed etiam hanc rem eſſe in tali tempore, & omnes conditiones quæ conſequuntur rem vel ex parte materiæ, vel ex parte formæ.

Ad ſecundum dicendum, quod ipſum eſſe divinum, quod eſt ſimplex, eſt exemplar omnis eſſe compoſiti quod in creatura eſt; & ideo per eſſe ſuum ſimplex cognoſcit ſine compoſitione intellectuum, vel diviſione omne eſſe, vel non eſſe, quod rei convenit. Sed intellectus noſter, cuius cognitio a rebus oritur, quæ eſſe compoſitum habent, non apprehendit illud eſſe niſi componendo, & dividendo; & de tali intellectu Philoſophus loquitur.

Ad tertium dicendum, quod operationi intellectus noſtri componentis, & dividentis admiſcetur tempus duplici de cauſa: tum ex parte ſua, quia accipit ſcientiam a continuo, & tempore, ſcilicet a ſenſu, & imaginatione: tum ex parte intellectorum, quæ in tempore ſunt. In operatione autem divini intellectus, advenit tempus tantum ex parte intellectorum: quia ſicut alias res determinate cognoſcit, ita & tempus: unde cognoſcit hanc rem eſſe in tali, vel in tali tempore: ſed ex parte ipſius intellectus nullum tempus, vel aliqua ſucceſſio advenit: quia temporalia intemporaliter cognoſcit.

Ad quartum dicendum, quod ſicut operationi intellectus noſtri, qua inſpicit quidditates rerum, non admiſcetur falſitas, niſi per accidens, inquantum cognitio quidditatis dependet a cognitione affirmationis, quod contingit in quidditatibus compoſitis, & non in ſimplicibus, ut dicitur in IX. Metaph. (text. XXII.) ita operationi intellectus divini non poteſt advenire falſitas nec in comprehendendo naturas rerum, nec in comprehendendo enuntiabilia: quia utrumque eadem operatione cognoſcit, &

per

per unum idem ſimplex, ut ex dictis (in corp. art.) patet.

ARTICULUS IV.

Utrum ſcientia Dei ſit non entium.

I. P. q. XIV. *art. 9. & de verit. q.* II. *art.* 8. *& I. cont. Gent. cap.* lxvI.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod ſcientia Dei non poſſit eſſe non entium. Scientia enim importat reſpectum ad ſcibile. Sed ea quæ dicunt reſpectum ad creaturam, non dicuntur de Deo niſi creaturis exiſtentibus, ut Dominus, & Creator, & huiuſmodi. Ergo videtur quod non poſſit Deus dici ſcire res aliquas, niſi quando ſunt.

2. Præterea. Scientia non eſt niſi verorum, ut in Poſterioribus (Lib. I. text. v.) dicitur. Sed verum, & ens convertuntur. Ergo non eſt niſi entium.

3. Præterea. Scientia Dei eſt menſura ſcitorum. Sed ea quæ non ſunt non commenſurantur alicui. Ergo eorum non eſt ſcientia Dei.

4. Præterea. Primum cadens in appreheníione intellectus eſt ens, ut Avicenna (tract. I. Metaph. cap. vI.) dicit. Sed nulla virtus poteſt cognoſcere aliquid niſi præſuppoſita ratione primi obiecti, ſicut viſus nihil videt ſine lumine. Ergo nec aliquis intellectus poteſt cognoſcere niſi entia.

Sed contra. Quidquid eligitur ſine errore, hoc ſcitur. Sed ſecundum Auguſtinum * (Lib. de Prædeſt. ſanct. cap. xxvII.) eliguntur quæ non ſunt; nec tamen errat qui eligit, ſcilicet Deus. Ergo videtur quod eorum quæ non ſunt, notitiam habeat.

Præterea. Sicut ſe habet ſcibile ad ſcientiam noſtram ut prius, ita ſe habet ſcientia Dei ad ſcibilia ut prior eis. Sed quædam ſcibilia ſunt quorum non habemus ſcientiam, ut Philoſophus (I. Poſter. text. xxIv.) tradidit. Ergo & ſcientia Dei poteſt eſſe eorum quæ non ſunt.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod quidquid cognoſcitur, aliquo modo oportet eſſe, ad minus in ipſo cognoſcente: unde & Avicenna (tract. vII. Metaph. cap. I.) dicit, quod de eo quod omnino eſt non ens, nihil poteſt enuntiari. Unde ſecundum quod aliqua ſe habent ad eſſe, ita ſe habent ad divinam cognitionem. Eſſe autem rei poteſt tripliciter conſiderari: vel prout eſt in propria ſua natura ex ſuis principiis educta, vel prout eſt in potentia alicuius cauſæ, vel prout eſt in apprehenſione alicuius cognoſcentis. Omnia ergo illa quæ habent eſſe in ſua natura ſecundum quodcumque tempus, Deus ab æterno ſcivit, & apprehendendo naturam ipſorum, & videndo ea eſſe, non tantum in cognitione ſua, vel potentia alicuius cauſæ, ſed etiam in eſſe naturæ: quod patet, quia conſtat quod re exiſtente cognoſcit Deus ipſum eſſe quod habet in propria natura. Si autem ab æterno non cognoviſſet niſi eſſe eius quod eſt in cognitione, vel in potentia cauſæ, cognitio ſua proficeret per temporum ſucceſſiones; & talia dicitur Deus ſcire ſcientia viſionis. Res autem illas quarum eſſe in nullo tempore eſt in propria natura, cognoſcit eſſe in potentia cauſæ, vel creaturæ deficientis, ſicut mala, vel in potentia operativa ſua, ſicut bona. Scit etiam ea eſſe in cognitione ſua, inquantum ſcit ſe cognoſcere ea, & poſſe ſe facere ea, quantum ad bona; vel poſſe contingere ex defectu creaturæ, quantum ad mala. Et iſte modus cognitionis nominatur ſcientia ſimplicis intelligentiæ, inquantum ſcilicet per modum iſtum cognoſcitur ipſa ſimplex natura rei quæ poſſet eſſe; tamen non cognoſcitur ipſum eſſe ſimplex, cuius proprie eſt viſio, ſed ſecundum quid tantum, ut dictum eſt [in corp. art.]

Ad primum ergo dicendum, quod omnes relationes quæ fundantur ſuper aliquam operationem actualem procedentem in creaturas, non poſſunt convenire Deo, niſi ex tempore creaturis exiſtentibus; ſed relatio importata in ſcientia, potentia, & voluntate non fundatur ſuper aliquam operationem actualiter in creaturam procedentem: & ideo non eſt ſimile.

Ad ſecundum dicendum, quod ſecundum quod non entia habent veritatem, ſic ea Deus ſcit: quæ enim erunt poſt mille annos, non ſcit ea Deus eſſe nunc, quoniam non eſt verum ea eſſe nunc; ſed ſcit ea futura eſſe tunc quando verum erit ea eſſe; ſimiliter illa quæ nec ſunt, nec erunt, nec fuerunt, ſcit ea eſſe in cognitione ſua, & in potentia cauſarum ſuarum, prout eſt verum ea ſic eſſe.

Ad tertium dicendum, quod illud quod

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Non in Lib. de Prædeſt. ſanct. cap. xvII. ſicut prius indicabatur ad marginem, ſed in ſerm. xI. de Verbis Apoſtoli, ſicut in textu relatum eſt.

non eſt, non ſcitur a Deo ut commenſuratum actu ſcientiæ ſuæ, ſed ut commenſurabile: & hoc ſufficit ad ſcientiæ veritatem.

Ad quartum dicendum, quod quidquid cognoſcitur, cognoſcitur ut ens, vel in propria natura, vel in cauſa ſua, vel in cognitione aliqua; & ſic etiam ſunt entia omnia quæ Deus cognoſcit.

ARTICULUS V.

Utrum ſcientia Dei ſit contingentium.

I. P. q. XIV. *art.* 13. *& de verit. q.* 11. *art.* 12. *& I. cont. Gent. cap.* LVII.

1. AD quintum ſic proceditur. Videtur quod ſcientia Dei non ſit contingentium. Scientia enim Dei eſt cauſa omnium ſcitorum bonorum. Sed omnis cauſa neceſſaria inducit neceſſario effectum: poſita enim cauſa, neceſſario ponitur effectus, niſi cauſa ſit deficiens in minori parte, ſicut cauſa naturalis. Cum ergo ſcientia Dei non ſit deficiens, videtur quod id cuius eſt, ſit neceſſarium; & ita non ſit contingentium.

2. Præterea. Scientia non eſt niſi verorum. Sed in futuris contingentibus non eſt alterum determinate verum, ut Philoſophus probat (I. Periher. cap. ult.) Ergo videtur quod non poſſit eſſe eorum ſcientia divina.

3. Præterea. Si ſit contingentium, ponatur quod Deus ſciat Sortem currere: inde ſic. Aut eſt poſſibile Sortem non currere, aut impoſſibile. Si (*a*) enim eſt impoſſibile ipſum non currere, ergo ab æquipollenti neceſſe eſt ipſum currere: & ſic habetur propoſitum, quod illud cuius eſt ſcientia Dei, ſit neceſſarium. Si autem poſſibile eſt ipſum non currere, ponatur ergo. Poſſibile enim eſt ſecundum Philoſophum (I. Priorum cap. XII.) quo poſito, non ſequitur inconveniens. Sed poſitum erat quod Deus ſciret Sortem currere. Ergo ſcit eſſe quod non eſt. Omnis autem talis ſcientia falſa eſt. Ergo ſcientia Dei erit falſa: quod eſt impoſſibile. Relinquitur ergo quod Sortem non currere, non fuit poſſibile, ſed neceſſarium.

4. Si dicatur, quod eſt neceſſarium neceſſitate conſequentiæ, & non neceſſitate conſequentis; ſive neceſſitate conditionata, hac ſcilicet conditione ſi eſt præſcitum, & non neceſſitate abſoluta; contra. In omni vera conditionali ſi antecedens eſt neceſſarium abſolute, & conſequens eſt neceſſarium abſolute: quia ad antecedens ſemper ſequitur conſequens, & ad neceſſarium numquam ſequitur niſi neceſſarium; ſicut ad verum numquam ſequitur falſum, quamvis e converſo (*b*), ut probatur in I. Poſter. (text. XIII.) Sed huius conditionalis, *Sortes currit, ſi eſt præſcitum a Deo*, antecedens eſt neceſſarium abſolute: tum quia omne præteritum eſt neceſſarium, tum quia omne æternum eſt neceſſarium. Ergo & Sortem currere eſt neceſſarium abſolute: ergo videtur quod ſcientia non eſt niſi de neceſſariis.

5. Præterea. Secundum Philoſophum in Lib. Priorum (cap. IX.) ex maiori de neceſſitate, & minori de ineſſe, ſequitur concluſio de neceſſitate. Inde ſic. Omne ſcitum a Deo neceſſe eſt eſſe verum. Sed hoc eſt ſcitum a Deo. Ergo neceſſe eſt eſſe verum; & ſic idem quod prius.

5. Si dicas, quod iſta eſt duplex: *Scitum a Deo neceſſe eſt eſſe verum*: quia poteſt eſſe de dicto; & ſic eſt compoſita, & vera: vel poteſt eſſe (*c*) de re; & ſic eſt diviſa, & falſa: hoc enim dictum eſt neceſſarium, ſcilicet *ſcitum a Deo eſt verum*; ſed hanc rem quæ ponitur ſcita a Deo, non neceſſe eſt fieri, quia contingenter fit: contra. Iſta diſtinctio tenet tantum in formis ſeparabilibus, in quibus ſubiectum eſſe poteſt, non autem in formis inſeparabilibus a ſubiecto. Unde iſtam nullus diſtinguit: *Cygnum album poſſibile eſt eſſe nigrum*: quia albedo a cygno non ſeparatur niſi ſecundum rationem, & intellectum: unde quod non poteſt ſimul eſſe cum albo, non poteſt ſimul eſſe cum cygno. Sed in hoc quod dicitur *ſcitum*, importatur quiddam ſemper concomitans ſubiectum: quia quod ſemel eſt ſcitum a Deo, non poteſt non eſſe ſcitum ab eo. Ergo videtur quod diſtinctio illa nihil ad propoſitum valeat.

7. Si dicas quod contingens quando futurum eſt, poteſt non eſſe; ſed non ex quo ponitur præſens, vel præteritum; & ſic Deus cognitionem eius habet: contra. Omnis ſcientia quæ eſt de aliquo præſente, de quo non erat quando futurum erat, recipit additionem ſecundum temporum ſucceſſionem. Sed ſcientia Dei nihil accipit additionis a rebus, nec eſt in ea aliqua ſucceſſio ſecundum tempora. Ergo ſi futura contingentia non cognoſcit, ut futura ſunt, nullo modo eſt contingentium, ut ſunt præſentia, vel præterita.

Sed contra. Ea quæ ſubſunt libero arbitrio, ſunt maxime contingentia. Sed horum cognitionem Deus habet: alias non reddeæret

(*a*) *Al.* non. (*b*) *Nicolai addit* ſequatur. (*c*) *Al. additur* vera.

ret unicuique ſecundum opera ſua. Ergo ſua ſcientia eſt contingentium.

Præterea. Supra habitum eſt (art. præc.) quod ſcientia Dei eſt omnium. Sed non omnia ex neceſſitate contingunt, ut ad ipſum ſenſum patet, & a Philoſophis probatum eſt (VI. Metaph. text. vi.) & in fide ſuppoſitum eſt. Ergo ſcientia Dei non tantum eſt neceſſariorum, ſed etiam contingentium.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod propter huiuſmodi difficultates, quidam Philoſophi (ut Averr. XII. Metaph. text. x. & 11.) negaverunt, Deum de particularibus contingentibus cognitionem habere, cogitantes intellectum divinum ad modum intellectus noſtri; & ideo erraverunt. Quod autem intellectus divinus non impediatur a cognitione particularium ratione particulationis, quæ eſt ex materia, ſicut intellectus noſter impeditur, in xxxvi. diſtin. (quæſt. 1. art. 1.) oſtenſum eſt: & ideo nunc reſtat inquirere, utrum impediatur ratione contingentiæ: contingentia enim videntur duplici ratione effugere divinam cognitionem. Primo propter ordinem cauſæ ad cauſatum. Quia cauſæ neceſſariæ, & immutabilis videtur eſſe effectus neceſſarius: unde cum ſcientia Dei ſit cauſa rerum, & ſit immutabilis, videtur quod (a) non poſſit eſſe contingentium. Secundo propter ordinem ſcientiæ ad ſcitum: quia cum ſcientia ſit certa cognitio, ex ipſa ratione certitudinis, etiam excluſa cauſalitate, requirit certitudinem, & determinationem in ſcito, quam contingentia excludit, ut patet in ſcientia noſtra, quæ non eſt cauſa rerum, & in ſcientia Dei reſpectu malorum. Sed neutrum horum removet ſcientiam contingentium a Deo. Et de primo quidem ſatis manifeſte poteſt accipi. Quandocumque enim ſunt cauſæ multæ ordinatæ, effectus ultimus non ſequitur cauſam primam in neceſſitate, & contingentia, ſed cauſam proximam: quia virtus cauſæ primæ recipitur in cauſa ſecunda ſecundum modum cauſæ ſecundæ. Effectus enim ille non procedit a cauſa prima, niſi ſecundum quod virtus cauſæ primæ recipitur in ſecunda cauſa: ut patet in floritione arboris, cuius cauſa remota eſt motus ſolis, proxima autem virtus generativa plantæ. Floritio autem poteſt impediri per impedimentum virtutis generativæ, quamvis motus ſolis invariabilis ſit. Similiter etiam ſcientia Dei eſt invariabilis cauſa omnium; ſed effectus producuntur ab ipſo per operationes ſecundarum cauſarum: & ideo mediantibus cauſis ſecundis neceſſariis, producit effectus neceſſarios, ut motum ſolis, & huiuſmodi; ſed mediantibus cauſis ſecundis contingentibus producit effectus contingentes. Sed adhuc manet dubitatio maior de ſecunda: quia cauſa prima neceſſaria poteſt ſimul eſſe cum defectu cauſæ ſecundæ, ſicut motus ſolis cum ſterilitate arboris; ſed ſcientia Dei non poteſt ſimul ſtare cum defectu cauſæ ſecundæ. Non enim poteſt eſſe quod Deus ſciat ſimul hunc curſum, & iſte deficiat a curſu: & hoc eſt propter certitudinem ſcientiæ, & non propter cauſalitatem eius. Oportet enim invenire, ad hoc quod ſit certa ſcientia, aliquam certitudinem in ſcito.

Sciendum eſt igitur, quod antequam res ſit, non habet eſſe niſi in cauſis ſuis; ſed cauſæ quædam ſunt ex quibus neceſſario ſequitur effectus, quæ impediri non poſſunt: & in iſtis cauſis habet cauſatum eſſe certum, & determinatum, adeo quod poteſt ibi demonſtrative ſciri, ſicut eſt ortus ſolis, & eclypſis, & huiuſmodi. Quædam autem ſunt cauſæ ex quibus conſequuntur effectus ut in maiori parte, ſed tamen deficiunt in minori parte: unde in iſtis cauſis effectus futuri non habent certitudinem abſolutam, ſed quamdam, inquantum ſunt magis determinatæ cauſæ ad unum quam ad aliud: & ideo per iſtas cauſas poteſt accipi ſcientia coniecturalis de futuris, quæ tanto magis erit certa, quanto cauſæ ſunt magis determinatæ ad unum; ſicut eſt cognitio Medici de ſanitate, & morte futura, & iudicium Aſtrologi de ventis, & pluviis futuris. Sed quædam cauſæ ſunt quæ ſe habent ad utrumque; & in iſtis cauſis effectus de futuro nullam habent certitudinem vel determinationem: & ideo contingentia ad utrumlibet in cauſis ſuis nullo modo cognoſci poſſunt. Sed quando iam efficiuntur in rerum natura, tunc habent in ſeipſis eſſe determinatum: & ideo quando ſunt in actu, certitudinaliter cognoſcuntur, ut patet in eo qui videt Sortem currere: quia Sortem currere, (b) dum currit, neceſſarium eſt; & certam cognitionem habere poteſt.

Dico igitur, quod intellectus divinus intuetur ab æterno unumquodque contingentium non ſolum prout eſt in cauſis ſuis, ſed prout eſt in eſſe ſuo determinato. Cum enim re exiſtente ipſam rem videat, prout in eſſe ſuo determinato eſt, aliter cognoſceret rem poſtquam eſt quam antequam fiat; & ſic

(a) *Al. deeſt* non. (b) *Al. omittitur* dum currit.

ſic ex eventibus rerum aliquid eius accreſceret cognitioni. Patet etiam quod Deus ab æterno non ſolum vidit ordinem ſui ad rem, ex cuius poteſtate res erat futura, ſed ipſum eſſe rei intuebatur. Quod qualiter ſit, evidenter docet Boetius in fine de Conſol. (Lib. V. proſa ult.) Omnis enim cognitio eſt ſecundum modum cognoſcentis, ut dictum eſt. Cum igitur Deus ſit æternus, oportet quod cognitio eius modum æternitatis habeat, qui eſt eſſe totum ſimul ſine ſucceſſione. Unde ſicut quamvis tempus ſit ſucceſſivum, tamen æternitas eius eſt præſens omnibus temporibus una & eadem, & indiviſibilis, ut nunc ſtant; ita & cognitio ſua intuetur omnia temporalia, quamvis ſibi ſuccedentia, ut præſentia ſibi; nec aliquid eorum eſt futurum reſpectu ipſius, ſed unum reſpectu alterius. Unde ſecundum Boetium melius dicitur providentia quam prævidentia: quia non quaſi futurum, ſed omnia ut præſentia uno intuitu procul videt, quaſi ab æternitatis ſpeculo. Sed tamen poteſt dici præſcientia, inquantum cognoſcit id quod futurum eſt nobis, non ſibi. Quod ut melius pateat, exemplis oſtendatur. Sint quinque homines, qui ſucceſſive in quinque horis quinque contingentia facta videant. Poſſum ergo dicere, quod iſti quinque vident hæc contingentia ſuccedentia præſentialiter. Si autem poneretur quod iſti quinque actus cognoſcentium eſſet actus unus, poſſet dici, quod una cognitio eſſet præſentialiter de omnibus illis cognitis ſucceſſivis. Cum ergo Deus uno æterno intuitu, non ſucceſſivo omnia tempora videat, omnia contingentia in temporibus diverſis ab æterno præſentialiter videt, non tantum ut habentia eſſe in cognitione ſua. Non enim Deus ab æterno cognovit de rebus tantum ſe cognoſcere ea, quod eſt eſſe in cognitione ſua; ſed etiam ab æterno vidit uno intuitu, & videbit ſingula tempora, & rem talem eſſe in hoc tempore, & in hoc deficere. Nec tantum videt hanc rem reſpectu præcedentis temporis eſſe futuram, & reſpectu futuri præteritam; ſed videt iſtud tempus in quo eſt præſens, & rem eſſe præſentem in hoc tempore: quod tamen in intellectu noſtro non poteſt accidere, cuius actus eſt ſucceſſivus ſecundum diverſa tempora: & ita patet quod nihil prohibet contingentium ad utrumlibet certam ſcientiam Deum habere, cum intuitus eius ad rem contingentem referatur, ſecundum hoc quod præſentialiter in actu eſt, quando iam eius eſſe determinatum eſt, & certitudinaliter cognoſci poteſt.

Ad primum ergo dicendum, quod a cauſa prima non trahit effectus neceſſitatem, ſed ſolum a cauſa proxima, ut dictum eſt (in corp. art.) & ideo ratio non procedit.

Ad ſecundum dicendum, quod futurum contingens non eſt determinate verum antequam fiat, quia non habet cauſam determinatam: & ideo eius certa cognitio haberi non poteſt ab intellectu noſtro, cuius cognitio eſt in tempore determinato, & ſucceſſive. Sed dum eſt in actu, determinate verum eſt: & ideo a cognitione quæ eſt præſens illi actui, poteſt certitudinaliter cognoſci, ſicut patet etiam de viſu corporali: & quia cognitio divina æternitate menſuratur, quæ eadem manens omni tempori præſens eſt, ideo unumquodque contingentium videt prout eſt in ſuo actu.

Ad tertium dicendum, quod actus divinæ cognitionis tranſit ſupra contingens, etiam ſi futurum ſit nunc, ſicut tranſit viſus noſter ſupra ipſum dum eſt: & quia eſſe quod eſt, quando eſt, neceſſe eſt, quod tamen abſolute non eſt neceſſarium; ideo dicitur, quod in ſe conſideratum eſt contingens, ſed relatum ad Dei cognitionem eſt neceſſarium: quia ad ipſam non refertur, niſi ſecundum quod eſt in eſſe actuali: & ideo ſimile eſt, ſicut ſi ego videam Sortem præſentialiter currere: quod quidem in ſe eſt contingens, ſed relatum ad viſum meum, eſt neceſſarium. Unde bona eſt diſtinctio, quod eſt neceſſarium neceſſitate conſequentiæ, & non conſequentis, vel neceſſitate conditionata, non abſoluta.

Ad quartum dicendum, quod (*a*) ad hoc argumentum multipliciter reſpondetur.

Quidam enim dicunt, quod hoc antecedens, ſcilicet hoc eſſe præſcitum a Deo, non eſt neceſſarium. Et ſi obiiciatur, quod eſt dictum de præterito, ergo eſt neceſſarium: reſpondent, quod hoc habet inſtantiam in præteritis quæ dicunt reſpectum ad futurum: unde cum dicitur hoc fuiſſe futurum, quamvis ſit dictum de præterito, tamen quia dependet a futuro, non eſt neceſſarium: quia quod fuit quandoque futurum, poteſt non eſſe futurum: quia futurus quis incedere non incedet, ut dicitur in II. de Generat. (text. lxiv.) Sed iſta iſtantia nulla eſt: quia quamvis quod fuit futurum, poſſit non eſſe futurum, impeditis cau-

(*a*) *Al.* ad hunc articulum,

cauſis quæ erant determinatæ ad effectum ut in maiori parte, non tamen poteſt non fuiſſe futurum: ſemper enim verum erit dicere: Hoc quandoque fuit futurum. Similiter non eſt ad propoſitum: quia cum dicitur præſcitum, non importatur tantum ordo ad futurum, ſed etiam actus quidam, qui ſignificatur ut præteritus.

Et ideo alii dicunt, ſicut videtur Magiſter dicere in littera, quod hoc antecedens non eſt neceſſarium: quia præſcitum, quamvis ſecundum vocem conſignificet tempus præteritum, tamen ſignificat actum divinum, cui non accidit præteritum: & ideo ſicut Deus poteſt non præſcire, ita poteſt non præſciſſe. Sed iſtud etiam non ſolvit: quia quamvis actus divinus non habeat neceſſitatem coactionis, habet tamen neceſſitatem immobilitatis, loquendo de actibus intrinſecis, ut velle, intelligere, & huiuſmodi: unde non eſt contingens non eſſe, ſi ponatur eſſe. Et quia conſequens non poteſt poni non eſſe, quin etiam antecedens ponatur non eſſe, conſequens non poterit poni non eſſe. Sed hoc certum eſt quod antecedens poteſt poni eſſe: verum enim eſt determinate Deum aliquid futurum nunc ſcire; & ita ſequitur quod conſequens non poſſit poni non eſſe, etiam abſolute ſumptum, & multo minus quod poſſit contingere non eſſe.

Et ideo alii dicunt, quod iſtud antecedens eſt contingens, quia deſignantur ibi duo, ſcilicet actus divinus, qui immutabilis eſt, & ordo ad futurum, qui mutabilis eſt mutabilitate rei: & ideo totum iudicandum eſt contingens propter alterum tantum. Iſtum enim eſſe hominem album, contingens eſt, quamvis eſſe hominem ſit neceſſarium. Sed iſtud etiam non videtur dubitationem ſolvere. Cum enim dicitur Deus præſciviſſe aliquid, ordo ille ad futurum deſignatur ibi ut obiectum ſuper quod tranſit actus. Eſt enim ſenſus: Præſcivit, ideſt ſcivit hoc eſſe futurum. Quando autem aliquod dictum ponitur ut materia alicuius actus, ut dictum, oportet quod materialiter ſumatur, & non ſecundum quod ad ſignificationem rei refertur; ut cum dicitur: *Scio iſtum currere*: ea autem quæ ſic ſumuntur, nullam differentiam contingentiæ, vel neceſſitatis in propoſitione faciunt: tum quia veritas, & neceſſitas propoſitionis ex principali verbo pender, in quo intelligitur compoſitio: tum etiam quia dictum hoc modo poſitum non ſumitur ut verum, & falſum, vel ut neceſſarium, vel contingens, ſed ut dictum quoddam tantum. Unde æqualis neceſſitas, vel contingentia eſt harum duarum propoſitionum: *Dico Sortem currere*, & *Dico ſolem moveri*: etiam poſito quod ipſum dicere ſit neceſſarium: & ita poſito etiam quod ordo ille importatus ad futurum ſit mutabilis, nihil impeditur de neceſſitate antecedentis.

Unde alii dicunt, hoc antecedens eſſe neceſſarium; nec tamen (a) conſequens eſt neceſſarium: quia illa maxima intelligitur tantum in illis conditionalibus in quibus antecedens eſt cauſa proxima conſequentis. Sed hoc etiam non plene ſolvit: quia regula illa non probatur a Philoſopho (I. Poſt. text. XVII.) ratione cauſalitatis, ſed ratione conſequentiæ, ſecundum quam ex neceſſario ſequitur neceſſarium, ſive ſit cauſa, ſive ſit effectus.

Et ideo aliter dicendum eſt, quod antecedens eſt neceſſarium abſolute, tum ex immobilitate actus, tum etiam ex ordine ad ſcitum: quia iſta res non ponitur ſubiacere ſcientiæ divinæ niſi dum eſt in actu, ſecundum quod determinationem, & certitudinem habet. Ipſum enim neceſſe eſt eſſe dum eſt: & ideo ſimilis neceſſitas eſt inferenda in conſequente, ut ſcilicet accipiatur ipſum quod eſt Sortem currere, ſecundum quod eſt in actu: & ſic terminationem, & neceſſitatem habet. Unde patet quod ſi ſumatur Sortem currere ſecundum hoc quod ex antecedente ſequitur, neceſſitatem habet: non enim ſequitur ex antecedente, niſi ſecundum quod ſubſtat divinæ ſcientiæ, cui ſubiicitur, prout conſideratur præſentialiter in ſuo eſſe actuali: unde etiam ſic ſumendum eſt conſequens, quomodo patet quod conſequens neceſſarium eſt: neceſſe enim eſt Sortem currere, dum currit.

Ad quintum dicendum, quod iſta, *Omne ſcitum a Deo neceſſe eſt eſſe*, eſt duplex, eo quod poteſt eſſe de dicto, vel de re: & ſi ſit de dicto, vera eſt; & ſi ſit de re, falſa eſt: & ſimiliter concluſio duplex eſt. Et huius diſtinctionis ratio eſt, quia poteſt iſtud ſumi ſecundum conditionem qua ſubiacet divinæ ſcientiæ: & hoc eſt ſecundum quod habet eſſe determinatum in actu, & ſic neceſſitatem habet: vel poteſt iſta res ſumi ſine aliqua conditione; & ſic non eſt neceſſaria, quia poteſt ſic conſiderari ut eſt in cauſis ſuis antequam ſit in actu: & ibi non habet neceſſitatem, nec ibi eſt ſcita a Deo

(a) *Al.* contingens.

Deo futura eſſe: non enim ſcit Deus effectum contingentem eſſe determinatum in cauſa ſua: quia eſſet falſa ſcientia, cum in cauſa ſua determinatum non ſit.

Ad ſextum dicendum, quod quamvis iſte reſpectus ad rem ſit inſeparabilis, ſecundum quod attingit eam; non tamen attingit eam, niſi prout eſt in eſſe actuali ſuo præſentialiter conſiderata: & ideo poteſt fieri diſtinctio ſecundum quod res illa conſideratur ut cadens ſub reſpectu illo, vel ut non cadens. Verbi gratia, curſus Sortis ſubiacet certitudini divinæ ſcientiæ, prout eſt in actu: & hoc non habuit ſemper, quia quandoque erat in potentia tantum, & ſecundum quod ſic tantum erat, non erat ſubiicibilis certitudini divinæ ſcientiæ: ſi enim Deus vidiſſet ipſam cauſam ut Sortem, & non vidiſſet immediate effectum in eſſe ſuo, ſicut nos futura cognoſcimus, numquam potuiſſet iſtud ſcire: & ideo patet quod diſtinctio illa, ſcilicet quod poſſit eſſe de re, vel de dicto, bona eſt.

Ad ſeptimum dicendum, quod Deus non tantum cognoſcit ea quæ ſunt nobis præterita, & futura; ſupra quæ tamen omnia intuitus divinus cadit, ſecundum quod ſuis temporibus præſentia ſunt. Unde non ſequitur quod aliquam rem Deus quandoque ſciat quam aliquando neſcivit.

EXPOSITIO TEXTUS.

Quia futurum eſt, ideo ſcitur a Deo. Hic denotatur cauſa conſequentiæ, & non eſſendi.

Illorum enim peccata (a) præſcivit, non ſua; quaſi dicat: Si ſua præſcientia eos ad peccandum cogeret, non ipſi peccarent, quia coacti facerent; ſed ipſe Deus coactor.

DISTINCTIO XXXIX.

Utrum ſcientia Dei poſſit augeri, vel minui, vel aliquo modo mutari: utrumque enim videtur poſſe probari.

PRæterea quæri ſolet, utrum ſcientia Dei poſſit augeri, vel minui: utrumque enim videtur poſſe probari. Quod enim divina ſcientia poſſit augeri, vel mutari, hoc modo probatur: quia poteſt Deus ſcire quod numquam ſcit. Eſt enim aliquis qui non eſt lecturus hodie, & tamen poteſt eſſe ut legat hodie: poteſt enim hodie legere. Nihil autem poteſt fieri quod non poſſit a Deo ſciri. Poteſt ergo Deus ſcire hunc lecturum hodie. Poteſt ergo aliquid ſcire quod non ſcit. Ergo poteſt eius ſcientia augeri, vel mutari; eademque videtur poſſe minui. Eſt enim aliquis hodie lecturus, quem Deus ſcit lecturum. At poteſt eſſe ut non legat. Ergo poteſt Deus non ſcire hunc lecturum. Poteſt ergo non ſcire aliquid quod ſcit. Ergo poteſt minui eius ſcientia, vel mutari. Ad quod dicimus, quia Dei ſcientia omnino immutabilis eſt, nec augeri poteſt, vel minui. Nam, ut ait Auguſtinus in XV. Lib. de Trinit. (cap. XIII.) „ Scientia Dei eſt ipſa ſapientia, & ſapientia eſt ipſa eſſentia ſive ſubſtantia Dei: quia in illius naturæ ſimplicitate mirabili non eſt aliud ſapere, & aliud eſſe; ſed quod eſt ſapere, hoc eſt & eſſe. Ideoque novit omnia Verbum quæ novit Pater; ſed ei noſſe de Patre eſt, ſicut eſſe. Noſſe enim, & eſſe ibi unum eſt. Et ideo Patri ſicut eſſe non eſt a Filio, ita nec noſſe. Proinde tamquam ſeipſum dicens, Pater genuit Verbum ſibi coæquale per omnia. Non enim ſeipſum integre perfecteque dixiſſet, ſi aliquid minus, aut amplius eſſet in eius Verbo quam in ſeipſo. Hoc eſt ergo omnino Verbum quod Pater; non tamen eſt Pater, quia iſte Filius, ille Pater. Sciunt ergo invicem Pater, & Filius; ſed ille gignendo, iſte naſcendo. Et omnia quæ ſunt in eorum ſcientia, in eorum ſapientia, in eorum eſſentia. unuſquiſque eorum ſimul videt, non particulatim, aut ſingillatim, velut alternante conſpectu hinc illinc, & inde huc, & rurſum inde vel inde in aliud atque aliud, ut

(a) Al. *Pſalmus &c.*

„ ut aliqua videre non poſſit, niſi non videns alia; ſed omnia ſimul videt, quo„ rum nullum eſt quod non ſemper videat, & ſciat. Eius itaque ſcientia inamiſ„ ſibilis, & invariabilis eſt; noſtra vero ſcientia & amiſſibilis, (1) & variabilis, „ & receptibilis eſt, quia non hoc eſt nobis eſse (2) quod ſapere, vel ſcire. „ Propter hoc ſicut noſtra ſcientia illi ſcientiæ Dei diſſimilis eſt, ſic & noſtrum „ verbum, quod naſcitur de ſcientia noſtra, diſſimile eſt illi Verbo quod natum „ eſt de Patris ſcientia. “ Ex hac auctoritate clare oſtenditur, ſcientiam Dei omnino invariabilem eſse, ſicut ipſa eſsentia Dei omnino invariabilis eſt, & quod Pater, & Filius, cum Spiritu ſancto ſimul omnia ſciunt, & vident. Sicut ergo non poteſt augeri, vel minui divina eſsentia; ita nec divina ſcientia: & tamen conceditur poſse ſcire quod non ſcit, & poſse non ſcire quod ſcit: quia poſset aliquid eſse ſubiectum eius ſcientiæ quod non eſt; & poſset non eſse ſubiectum aliquid quod eſt, ſine permutatione ipſius ſcientiæ.

Oppoſitio, an Deus poſſit noviter, vel ex tempore ſcire, vel præſcire aliquid.

Hic opponitur a quibuſdam ita. Si Deus poteſt aliquid ſcire, vel præſcire, quod numquam ſcivit, vel præſcivit; poteſt ergo ex tempore aliquid ſcire, vel præſcire. Ad quod dicimus. Poteſt quidem Deus ſcire, vel præſcire omne quod poteſt facere, & poteſt facere quod numquam fiet. Poteſt ergo ſcire, vel præſcire quod numquam fiet, nec eſt, nec fuit; nec illud ſcit, vel ſcivit, neque præſcit, vel præſcivit: quia ſcientia eius non eſt niſi de his quæ ſunt, vel fuerunt, vel erunt, & præſcientia non eſt niſi de futuris. Et licet poſſit ſcire, vel præſcire quod numquam eſt, vel erit; non tamen poteſt aliquid ſcire, vel præſcire ex tempore. Poteſt utique ſcire, vel præſcire quod numquam eſt, nec erit; nec illud ſcitum, vel præſcitum eſt ab æterno. Nec tamen poteſt incipere ſcire, vel præſcire illud; ſed ita poteſt modo ſcire, vel præſcire, ſicut poteſt ſciſse, vel præſciſse ab æterno. Si enim dicas, eum modo poſse ſcire, vel præſcire quod ab æterno non ſcivit, vel præſcivit; ideſt, ita quod ab æterno non ſciverit, vel præſciverit, quaſi utrumque ſimul eſse poſſit: falſum eſt. Si vero dicas, eum poſse modo ſcire, vel præſcire quod ab æterno non ſcivit, vel præſcivit; ideſt, habere potentiam ſciendi, vel præſciendi ab æterno, & modo aliquid; nec tamen illud pręſcitum eſt, vel futurum: verum eſt. Non poteſt ergo noviter, vel ex tempore ſcire, vel pręſcire aliquid, ſicut non poteſt noviter, vel ex tempore velle aliquid; & tamen poteſt velle quod numquam voluit.

Utrum Deus poſſit ſcire plura quam ſcit.

Item a quibuſdam dicitur, Deum poſse plura ſcire quam ſciat: quia poteſt ſcire omnia quę ſcit, & poteſt aliqua facere quæ numquam erunt, & illa poteſt ſcire: non enim aliqua incognita facere poteſt. Si vero omnia eſsent, quę modo ſunt, & alia quędam faceret quæ non ſunt, nec erunt, & illa omnia ſciret; pro certo plura ſciret quam modo ſciat; nec tamen eius ſcientia augeri poteſt: quia hoc totum fieri poſset ſine mutabilitate ſcientię. Conſtat ergo, Dei ſcientiam omnino eſse immutabilem, nec augeri poſse, vel minui; ſed ei ſubiecta.

Quod videtur adverſum illi ſententiæ, qua ſupra dictum eſt, Deum ſemper, & ſimul ſcire omnia.

Ei vero quod prędictum eſt, ſcilicet quod Deus omnia ſemper videt, & ſimul, videtur obviare quod ait Hieronymus in expoſitione Habacuc (cap. 1.) „ Ab„ ſur-

(1) *Al.* deeſt & variabilis. (2) *Al.* quod ſcire.

„ ſurdum eſt (inquit) ad hoc deducere Dei maieſtatem ut ſciat per momen-
„ ta ſingula , quot culices naſcantur , quotve moriantur , quota pulicum , &
„ muſcarum ſit multitudo , quotve piſces natent in aquis , & ſimilia . Non ſimus
„ tam fatui adulatores Dei , ut dum providentiam eius etiam ad ima retrudimus ,
„ in nos ipſos iniurioſi ſimus , eamdem irrationabilium , & rationabilium provi-
„ dentiam eſse dicentes . “ Hic videtur dicere Hieronymus , quod Deus illorum minimorum ſcientiam , ſive providentiam non habeat . Quod ſi hoc eſt , tunc non omnia ſimul ſcit , & ſemper . Ex tali itaque ſenſu illud dictum eſse noverimus , ut Deum illa alternatim , vel particulatim ſcire neget , nec per diverſa temporum momenta ſic illa cognoſcit , ſicut per varia momenta illorum quędam deficiunt , quędam incipiunt . Neque illis aliiſque irrationabilibus ita providet , quemadmodum rationabilibus . „ Numquid enim (ut ait Apoſtolus I. Corinth. ix. 9.) cura eſt „ Deo de bobus ? “ Et ſicut non eſt cura Deo de bobus , ita nec de aliis irrationabilibus . Dicit tamen Scriptura , quia ipſi eſt cura de omnibus . Providentiam ergo , & curam univerſaliter de cunctis quę condidit , habet , ut habeat unumquodque quod ſibi debetur , & convenit ; ſed ſpecialem providentiam , atque curam habet de rationabilibus , quibus pręcepta tradidit , eiſque recte vivendi legem pręſcripſit , ac pręmia promiſit . Hanc providentiam , & curam de irrationabilibus non habet . Ideo dicit Apoſtolus , quia non eſt cura Deo de bobus ; providet tamen omnibus , & curat , ideſt gubernat omnia , qui omnibus ſolem ſuum facit oriri , & pluviam dat . Scit itaque Deus quanta ſit multitudo pulicum , culicum , & muſcarum , & piſcium , & quot naſcantur , quotve moriantur ; ſed non ſcit hoc per momenta ſingula ; immo ſimul (1) & ſemel omnia . Neque ita ſcit ut eamdem habeat providentiam irrationabilium , & rationabilium ; ideſt , ut eodem penitus modo provideat irrationabilibus , & rationabilibus : rationabilibus enim & pręcepta dedit , & Angelos ad cuſtodiam delegavit .

Brevis ſumma prædictorum cum additione quorumdam .

Simul (2) itaque , & immutabiliter ſcit Deus omnia quę fuerunt , & ſunt , & erunt , tam bona quam mala ; pręſcit quoque omnia futura tam bona , quam mala . (3) Prędeſtinatio vero de bonis ſalutaribus eſt , & de hominibus ſalvandis : ut enim ait Auguſtinus in Lib. de Pręedeſtinatione ſanctorum (cap. x.) pręeſtinatio eſt gratię pręparatio , quę ſine pręſcientia eſse non poteſt . Poteſt autem ſine pręeſtinatione eſse præſcientia . Pręeſtinatione quippe Deus ea pręſcivit quę fuerat ipſe facturus ; ſed pręſcivit (4) Deus , etiam quę non eſt ipſe facturus , ideſt omnia mala . Pręeſtinavit (5) ergo eos quos elegit , reliquos vero reprobavit ; ideſt , ad mortem æternam pręſcivit peccaturos .

DIVISIO TEXTUS.

Hic oſtendit , cuius cauſa ſit divina ſcientia : & dividitur in partes duas . In prima inquirit , utrum ſit invariabilis ; in ſecunda , utrum ſit univerſalis , ibi , *Ei vero quod prædictum eſt .... videtur obviare quod ait Hieronymus* . Prima in duas . In prima movet quæſtionem , & obiicit contra veritatem ; in ſecunda determinat , ibi , *Ad quod dicimus , quod Dei ſcientia omnino immutabilis eſt* . Et dividitur in duas . In prima determinat concedendo ea quæ ponunt variationem ex parte ſcitorum , & non ex parte ſcientiæ ; in ſecunda determinat quæ ex parte ſcientiæ variationem important , ibi , *Hic opponitur a quibuſdam ita* . Et circa hoc duo facit . Primo negat ea quæ ſimpliciter neganda ſunt ; ſecundo ponit opinionem quorumdam qui concedunt quaſdam locutiones , quæ variationem ſcientiæ ſignificare videntur , retorquentes tamen ad varietatem ſcitorum , ibi , *Item a quibuſdam dicitur Deus poſſe plura ſcire quam ſciat* .

Ei vero quod prædictum eſt ... videtur obvia-

(1) *Al.* & ſemper . (2) *Al.* Sicut itaque . (3) *Hinc initium ſumit diſtinctio* xl. *apud Magiſtrum , cum hoc titulo :* Quid ſit prædeſtinatio , & in quo differat a præſcientia : *atque hic ordo magis Angelici Doctoris menti conſonat , ut videre eſt in diviſione textus ſequentis diſtinction.* ,

Digitized by Google

viare quod ait Hieronymus. Hic inquirit utrum præſcientia, vel providentia Dei, ſit univerſalis cauſa omnium, & circa hoc tria facit. Primo ponit obiectionem; ſecundo determinat eam, ibi, *Ex tali itaque ſenſu illud dictum eſſe noverimus*; tertio recapitulat, ibi, *Simul itaque, & immutabiliter ſcit Deus omnia*.

QUAESTIO I.

HIc eſt duplex quæſtio. Prima de invariabilitate ſcientiæ divinæ. Secunda de univerſalitate providentiæ eiuſdem.

Circa primum tria quæruntur.

Primo. Utrum Deus poſſit non ſcire illud quod ſcit.

Secundo. Utrum poſſit aliquid ſcire quod non ſcit, vel plura quam ſcit.

Tertio. Utrum Deus ſciat infinita.

ARTICULUS I.

Utrum Deus poſſit non ſcire illud quod eſt ſcitum ab eo.

I. P. q. XIV. *art.* 15.

1. CIrca primum ſic proceditur. Videtur quod Deus non poſſit non ſcire illud quod ſcitum eſt ab eo: quia ſecundum Auguſtinum (Lib. XXVI. contra Fauſtum cap. IV.) Hieronymum (ad Euſtoch. epiſt. XXII. de cuſtod. virginitatis) & Philoſophum in VI. Ethic. (cap. II.) Deus non poteſt facere ut id quod eſt præteritum, non fuerit. Sed cum dicitur, *Hoc eſt ſcitum a Deo*, ſignificatur ut præteritum. Ergo non poteſt non eſſe ſcitum ab eo.

2. Si dicas, quod eſt præteritum dependens a futuro; hoc nihil eſt, ut prius dictum eſt [dist. XXXVII. quæſt. I. art. 3.] quia non importatur in participio tantum ordo ad futurum, ut in hoc participio *futurum*; ſed etiam actus quidam.

3. Præterea. Omne quod eſt, neceſſe eſt eſſe, dum eſt, ut dicit Philoſophus (I. Periherm. cap. ult.] Sed ſcire Dei non eſt niſi ut ens actu, cum menſuretur æternitate, in qua nihil præterit, vel ſuccedit. Ergo videtur quod non poſſit non eſſe: & ita Deus non poſſit non ſcire illud quod ſcit.

4. Præterea. Secundum Philoſophum in II. de Generat. [text. LXVIII.] omne æternum eſt neceſſarium. Sed quodlibet ſcire Dei eſt æternum. Ergo eſt neceſſarium: ergo ab æquipollenti non poteſt non eſſe.

5. Scire ipſius eſt ipſum eſſe eius. Sed ipſe non poteſt non eſſe. Ergo non poteſt non ſcire quod ſcit.

Sed contra. Quidquid Deus ſcit, operando operatur. Sed poteſt non operari quod operatur. Ergo poteſt non ſcire illud quod ſcit.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut attributa divina differunt ſecundum proprias rationes, & ſunt tamen una res; ita etiam actus attributorum ſequuntur rationes eorum: & ideo alicui actui attribuitur quod alteri non convenit. Dicimus enim Deum ſcire quod non vult, vel quod non facit. Eſt ergo hæc ratio voluntatis ut libere actum ſuum producat: quod enim fit voluntate, non fit neceſſitate, ut dicit Auguſtinus: unde poteſt velle, & non velle. Sed hoc intelligendum eſt, dum actus eſt in egrediendo a voluntate: quia poſtquam tranſit, non ſubiacet facultati eius: non enim poteſt non voluiſſe quod voluit. Similiter non ſubiacet facultati eius ut utrumque ſimul producat: non enim poteſt ſimul velle, & non velle. Et hoc non tantum intelligendum eſt de actu ipſius voluntatis immediato, ſed de omnibus actibus imperatis a voluntate, ſicut cogitare, loqui, & huiuſmodi. Cum igitur actus divinæ voluntatis ſemper ſit in actu, & non pertranſiens in futurum, ſemper eſt quaſi in egrediendo a voluntate; & ideo manet libertas divinæ voluntatis reſpectu ipſius. Unde poteſt dici, quod Deus poteſt non velle hoc; non tamen poteſt, ut ſimul velit, & non velit, vel ut nunc velit, & poſtmodum non velit, accipiendo *poſt*, & *nunc* ex parte voluntatis, quæ mutabilis eſſe non poteſt. Et quia dictum eſt ſupra [dist. VIII. quæſt. 3. art. I.] de actu divinæ ſcientiæ, ſecundum quod eſt cauſa operis eius ut informans ipſum, quod eſt imperatus a voluntate; ideo poteſt concedi quod Deus hoc modo poteſt non præſcire. Non tamen poteſt eſſe ut ſimul præſciat, & non præſciat, vel quod nunc præſciat, & poſtmodum non præſciat, loquendo de præſcientia ex parte ſcientiæ tantum; ita quod non fiat vis de ratione futuri: quia quod modo eſt futurum, poſtea erit præſens, & tunc non eſt præſcitum, ſed ſcitum eſt. Et ideo dicendum eſt ſecundum diſtinctionem Magiſtri, quod ſi accipiatur coniunctim, Deus non poteſt non ſcire quod ſcitum eſt ab eo; ſi autem accipiatur diviſim, ſic eſt in poteſtate ſua ſcire, & non ſcire: & hæc libertas de-

demonſtratur cum dicitur, quod Deus poteſt hoc non ſcire.

Ad primum ergo dicendum, quod actus ſcientiæ divinæ numquam tranſit in præteritum, ſed ſemper eſt in actu: & ideo ſemper manet in libertate voluntatis.

Ad ſecundum dicendum, quod illa ſolutio nihil valet.

Ad tertium dicendum, quod illud quod eſt, neceſſe eſt eſſe dum eſt; abſolute tamen loquendo, non neceſſe eſt eſſe. Ita & Deo ſcire neceſſe eſt dum ſcit; non tamen neceſſe eſt eum ſcire, niſi neceſſitate immobilitatis, quæ voluntatis libertatem non excludit: & hæc libertas ſignificatur cum dicitur, quod Deus poteſt hoc non ſcire, vel non velle.

Ad quartum dicendum, quod omne æternum eſt neceſſarium neceſſitate immobilitatis, quæ libertatem voluntatis non excludit, ut dictum eſt [diſt. VIII. quæſt. 3. artic. 1.]

Ad quintum dicendum, quod licet eſſe, & ſcire ſint idem ſecundum rem, tamen ſcire ſequitur voluntatem, ut imperatum ab ipſa, eſſe autem non: & ideo eſſe ſuum non ſubiacet libertati voluntatis, ſicut ſcire operativum creaturæ.

ARTICULUS II.

Utrum Deus poſſit ſcire aliquid quod neſcit.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Deus non poſſit ſcire aliquid quod neſcit. Nihil enim exiſtentium cognoſcit Deus niſi per ideam. Sed non poteſt aliqua idea in ipſo eſſe quæ non ſit: quia cum idea ſit forma rei in Deo exiſtens, non poteſt intelligi quod aliqua forma adveniat Deo ſine mutatione eius. Ergo non poteſt ſcire ea quæ non ſcit.

2. Præterea. Scientia realiter refertur ad ſcibile, & dependet ad ipſum. Sed mutato eo quod ad aliquid dependet, etiam ipſum mutatur. Ergo videtur quod ſi aliquid poſſet eſſe ſcitum a Deo quod non eſt modo ſcitum ab eo, ſcientia eius poſſit mutari.

3. Præterea. Quantitas ſcientiæ attenditur ſecundum quantitatem ſcibilium, ſicut quantitas virtutis ſecundum quantitatem obiectorum. Ergo ad pluralitatem ſcibilium ſequitur augmentum ſcientiæ. Sed ſi poſſet ſcire aliquid quod non ſcit, poſſet plura ſcire quam ſciat. Ergo poſſet augeri eius ſcientia: quod eſt impoſſibile. Ergo & primum.

4. Præterea. Supra dictum eſt [diſtinct. XXXVIII. quæſt. VIII. art. 4.] quod Deus non tantum ſcit ea quæ ſunt, ſed & ea quæ non ſunt. Ab his autem nihil poteſt aliud eſſe, cum nihil ſit medium inter ens & non ens. Ergo non poteſt aliquid aliud ſcire ab illis quæ ſcit.

Sed contra. Deus poteſt operari quod non operatur. Sed quidquid operatur, operatur per ſuam ſcientiam. Ergo poteſt ſcire aliquid aliud ab his quæ ſcit.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod Deus dicitur ſcire aliquid dupliciter: vel ſcientia viſionis, ſecundum quod videt res quæ ſunt, vel erunt, vel fuerunt, non ſolum in potentia cauſarum ſuarum, ſed etiam in eſſe proprio: vel ſcientia ſimplicis intelligentiæ, ſecundum quod ſcit ea quæ nullo tempore ſunt, eſſe in potentia cauſarum ſuarum. De hac igitur loquendo, Deus non poteſt ſcire aliquid aliud ab his quæ ſcit: quia nihil poteſt eſſe aliud ab his quæ ſunt, & quæ poſſunt eſſe. Loquendo autem de ſcientia viſionis, de qua hic Magiſter loquitur, ſic poteſt aliquid aliud videre ab his quæ videt, ſecundum quod poteſt ei quod habet eſſe in potentia ſua tantum, dare eſſe in propria natura. Si tamen hoc in eſſe produceret, ab æterno ab eo eſſet præſcitum: & ideo diſtinguendum eſt hoc etiam ſicut & ſupra (art. præced.) Si enim intelligatur coniunctim, ſic Deus non poteſt ſcire quod non ſcit: quia iſta duo ſunt incompoſſibilia, quod Deus ſciat aliquid quod ab æterno neſcivit. Si autem intelligatur diviſim, ſic eſt verum: & deſignatur poteſtas libertatis, ut ſupra dictum eſt (art. antec.) & non mutabilitas ſcientiæ, vel voluntatis.

Ad primum ergo dicendum, quod idea ſecundum eſſentiam eſt una, & non diſtinguitur niſi per reſpectum ad diverſa. Unde ſi poneretur aliqua alia res, non fieret additio alicuius formæ, ſed reſpectus tantum. Vel dicendum melius, quod ſicut ipſum ſcire eſt ſubiectum libertati voluntatis, ita & idea, ſecundum quod ad ipſam terminatur actus divinæ ſcientiæ, ſicut ſcientia artificis ad formam artificiati, quam excogitat: & ideo ſimilis eſt ratio de idea, & de actu ſciendi. Sicut enim non poteſt poni quod actus ſciendi ſit in eo, & quod non fuerit; ita non poteſt deſignari quod idea ſit in eo, & non fuerit: tamen reſpectu utriuſque poteſt deſignari libertas voluntatis.

Ad

Ad ſecundum dicendum, quod ſcientia noſtra dependet [a] a ſcibili; ſed ſcibile dependet a ſcientia Dei: unde ſicut ſcientia noſtra variatur, ſcibili immobili permanente; ita ſcibile mutatur, ſcientia Dei non mutata.

Ad tertium dicendum, quod quamvis aliquo modo concedatur quod Deus poteſt ſcire aliquid aliud ab his quæ ſcit; non tamen videtur poſſe concedi quod poſſit ſcire plura quam ſcit: quia cum dicitur, Plura, deſignatur comparatio ad aliquid præexiſtens, cum quo hoc non erat: & hoc non poteſt eſſe, ut iſta duo ſint ſimul vera: Prius neſcivit, & Modo ſcit: nec hoc ipſe poteſt: & ita patet quod cum dicitur, Poteſt plura ſcire, aliquo modo pertinet ad ſenſum compoſitum. Unde Magiſter non ſimpliciter concedit, ſed opinionem narrat: & ſimiliter non debet concedi quod ſcientiæ eius aliquid addatur, nec aliquid huiuſmodi, quod facit intellectum ſenſus compoſiti. Si tamen concederetur, non (b) ideo ſequeretur ſcientiam poſſe augeri: quia ipſe per unum & idem ſcit multa, & pauca, quod eſt primum, & per ſe obiectum ſcientiæ eius, ſcilicet eſſentiam ſuam, quæ eſt ſimilitudo eius.

Ad quartum dicendum, quod ea quæ non ſunt, Deus non ſcit ſcientia viſionis: & de hac tantum hic loquimur.

ARTICULUS III.

Utrum Deus ſciat infinita.

I. P. q. XIV. *art.* 1.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod Deus ſciat infinita. Scientia enim numeratur ſecundum ſcita. Sed in Pſal. (CXLVI. 5.) dicitur, quod *ſapientiæ eius non eſt numerus*. Ergo ſcita eius ſunt infinita.

2. Præterea. Deus non alio modo ſcit quaſdam ſpecies numerorum quam alias. Sed quaſdam ſcit actu, & determinata ſcientia quaſcumque aliquis homo ſcit. Cum igitur ſpecies numerorum ſint infinitæ, videtur quod ipſe ſciat infinita determinate.

3. Præterea. Particularia ſunt infinita. Sed Deus ſcit particularia, ut ſupra [diſt. XXXVI. quæſt. I. art. I.] dictum eſt. Ergo ſcit infinita.

4. Præterea. Potentia ſua dicitur infinita, & dicitur infinitorum ſimpliciter. Sed nihil poteſt facere niſi per ſcientiam. Ergo videtur quod ſcientia eius ſit infinitorum ſimpliciter.

5. Sed contra. Quidquid ſcitur, perfecte ſcientia comprehenditur. Sed quidquid comprehenditur, intellectus comprehenſione finitur, ut dicit Auguſtinus in Lib. de videndo Deum (cap. IX. ſeu epiſt. CXII.) & Philoſophus in II. Metaph. (text. XIX.) Cum igitur infinitum non poſſit finiri, videtur quod a nullo intellectu poſſit perfecte ſciri.

6. Si dicamus, quod quamvis ſit infinitum in ſe, tamen comparatum ad intellectum divinum (c), finitum eſt; contra. Quod dicitur de aliquo diverſimode reſpectu diverſorum, eſt in genere relationis: ex hoc enim probat Philoſophus [in prædicam. cap. de quantit.] magnum, & parvum relativa eſſe. Ergo quidquid prædicatur de aliquo abſolute, cuicumque comparetur, conveniet ſibi. Sed eſſe infinitum eſt prædicatum abſolutum. Ergo quod in ſe eſt infinitum, reſpectu nullius poteſt dici finitum.

7. Præterea. Infinitum finito infinitum eſt: quia non poteſt pertranſiri ab eo. Sed ſicut infinitum non pertranſitur a finito, ita non tranſitur ab infinito, ut probatur in IV. Phyſic. [text. XIX.] Ergo infinitum neque reſpectu finiti, neque reſpectu infiniti finitum eſt.

8. Præterea. Quidquid ſcitur in actu, actu eſt in ſciente. Sed infinita non poſſunt eſſe in actu. Ergo infinita ſciri non poſſunt.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod infinitum poteſt accipi dupliciter. Vel intenſive ad modum quantitatis continuæ; & ſic Deus non ſcit infinitum in actu: quia quantitas infinita continua neque eſt, neque eſſe poteſt; niſi dicatur ſcire infinitum, inquantum ſeipſum ſcit, qui infinitus eſt. Alio modo poteſt ſumi infinitum ſecundum quantitatem diſcretam; & ſic dicendum eſt, quod ſcientia ſimplicis intelligentiæ Deus ſcit infinita, quæ ſunt in potentia ipſius, non tantum ſecundum individua, ſed etiam ſecundum ſpecies. Poſſet enim infinitas alias ſpecies procreare, & ſcit ſe poſſe illas. Loquendo autem de ſcientia viſionis, ſecundum quod videt res non tantum in ſeipſo, ſed etiam unumquodque in proprio eſſe; ſic ſcientia ſua non eſt infinitorum. Hoc autem non eſt ex defectu ſcientiæ eius, ſed

ex

(a) *Al.* ad ſcibile. (b) *Al.* tamen. (c) *Al. additur* infinitum.

ex defectu rerum, quæ non ſunt infinitæ ſecundum omne tempus numeratæ. Unde ſi poneretur mundus ſemper fuiſſe, & numquam deficere, ſicut Philoſophi poſuerunt [ex VIII. Phyſic. text. xii.] ſcientia ſua eſſet infinitorum, etiam videndo ſingula in proprio eſſe: quod ſcientiæ noſtræ non poteſt convenire, quia non poteſt ſingula proprie cognoſcere, niſi per diverſas formas ab eis acceptas: unde oportet quod unum poſt aliud intelligat, ut ex prædictis [diſt. xxxv. quæſt. i. art. i.] patet: & ita ſi intelligeret infinita, ſequeretur quod infinita numeraret: quod eſt impoſſibile. Sed tamen intellectus noſter poteſt quodammodo intelligere infinita, inquantum intelligit formam univerſalem, quæ eſt in potentia ad infinita ſingularia. Unde etiam a Philoſophis [III. de Anim. text. xix.] probatur intellectus immaterialis eſſe, quia quodammodo eſt virtutis infinitæ: quod nullo modo virtuti in materia exiſtenti convenire poteſt. Intellectus autem divinus, uno, quod eſt eſſentia ſua, omnia quæ ſunt, vel poſſunt eſſe intelligit, non tantum univerſali cognitione, ſed etiam propria, & determinata, ut ex prædictis [diſt. xxxv. quæſt. i. art. 3.] patet: unde non oportet quod cognoſcat res diverſas aliquo tranſitu, ſed uno intuitu omnia videt: & propter hoc non prohibetur eſſe infinitorum.

Ad primum ergo dicendum, quod ſcientiæ Dei dicitur non eſſe numerus propter infinitam virtutem eius in comprehendendo, & non propter infinitatem ſcitorum ſcientia viſionis determinata, per quam res in propria natura cognoſcuntur.

Ad ſecundum dicendum, quod aliquas ſpecies numerorum ſcit Deus etiam ſcientia viſionis, ſed non omnes: quia poſito initio, & fine mundi, eſt aliqua ſpecies numeri, quam res in ſucceſſione temporum exiſtentes non prætergrediuntur: omnes tamen ſcit ſcientia ſimplicis intelligentiæ.

Ad tertium dicendum, quod numerus particularium non eſt infinitus ſimpliciter, niſi ſuppoſita æternitate mundi, quod eſt contra fidem.

Ad quartum dicendum, quod potentia reſpicit ſicut obiectum ens poſſibile, cuius ratio non dependet ab eſſe in actu: unde ſi numquam ponantur infinita reduci in actum ſucceſſione temporis, dicitur tamen potentia ſimpliciter infinitorum. Scientiæ autem obiectum eſt verum, quod cum ente convertitur: unde non poteſt dici ſcientia ſimpliciter eorum quæ non habent eſſe in actu ſecundum aliquod tempus, ſed ſecundum quid tantum, ſicut etiam ſecundum quid eſſe dicuntur in potentia cauſa.

Ad quintum dicendum, quod intellectus diſcurrens per rem, non poteſt comprehendere rem infinitam, quia finiret eam numerando partes eius; ſed ſcientia Dei ſine diſcurſu uniformiter eſt unius, & multorum, finitorum, & infinitorum.

Sextum concedimus.

Ad ſeptimum dicendum, quod intellectus divinus non intelligit res pertranſeundo: unde obiectio non procedit.

Ad octavum dicendum, quod omnia quæ Deus ſcit, ſunt in ipſo unum, & non diſtinguuntur niſi per diverſos reſpectus. Non eſt autem inconveniens relationes quæ ſequuntur operationem intellectus, eſſe infinitas, ut dicit Avicenna [tract. iii. Metaph. cap. x.].

QUAESTIO II.

Deinde quæritur de divina providentia: & circa hoc duo quæruntur.

Primo. Quid ſit.

Secundo. Utrum ſit omnium.

ARTICULUS I.

Utrum providentia pertineat ad ſcientiam.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod providentia pertineat ad ſcientiam. Sicut enim dicit Boetius in V. de Conſolatione [proſ. vi.] providentia Dei dicitur, quia porro videt quaſi a ſpecula æternitatis. Sed videre pertinet ad ſcientiam. Ergo videtur quod & providentia.

2. Item. Videtur quod ad omnipotentiam. Dicitur enim Sapient. xiv. 3. [a] *Tu autem Pater gubernas omnia providentia.* Sed gubernatio pertinet ad potentiam, ut habetur ad Hebr. i. 3. *Portanſque omnia verbo virtutis ſuæ.* Videtur ergo quod & providentia.

3. Item. Videtur quod ad voluntatem. Sicut enim dicit Damaſcenus [II. Fid. orth. cap. xix.] providentia eſt divina voluntas, ſecundum quam omnia in finem convenientem deductionem accipiunt; & ita videtur expreſſe quod ad voluntatem pertineat.

4. Item. Videtur quod ſit idem quod diſpoſitio. Sicut enim dicit Boetius [de Conſolat.

(a) Vulgata: *Tu autem, Pater, providentia gubernat.*

Digitized by Google

ſolat. Lib. IV. proſ. vi.] providentia eſt ratio in ſummo omnium Principe conſtituta, per quam cuncta diſponit. Sed diſponere eſt diſpoſitionis. Ergo videtur quod diſpoſitio divina, & providentia idem ſint.

5. Item. Videtur quod ſit idem quod fatum. Comparatio enim alicuius ad diverſa non diverſificat eius eſſentiam. Sed fatum, & providentia non differunt, niſi ſecundum comparationem ad diverſa: ſicut enim dicit Boetius [ubi ſup.] modus quo res geruntur, cum ad divinam cognitionem refertur, providentia dicitur; cum vero ad res ipſas quæ geruntur, fatum vocatur. Ergo videtur quod providentia, & fatum non differant per eſſentiam.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod iſta tria, diſpoſitio, ſcientia, & providentia, ſe habent per additionem unius ad alterum. Cum enim Deus de rebus creatis ſcientiam quaſi practicam habeat, ad modum ſcientiæ artificis, eius ſcientia conſideranda eſt. Sciendum eſt ergo, quod artifex præconcipiendo artificiatum ſuum, conſiderat finem primo: & deinde conſiderat ordinem rei quam facere intendit, ad finem illum, & ordinem etiam partium ad invicem, ſicut quod fundamentum ſit ſub pariete, & paries ſub tecto; & iſte ordo partium ad invicem ordinatur ulterius ad finem domus. Tertio oportet quod conſideret ea quibus promoveatur ad conſecutionem finis, & ut tollantur ea quæ poſſunt impedire finem: unde excogitat ſuſtentamenta domus per aliquas appendicias, & feneſtras, & huiuſmodi, quibus domus ſit apta ad habitationem. Iſta ergo excogitatio nominatur nomine ſcientiæ, ratione ſolius cognitionis, & non ratione alicuius operationis. Unde eſt & finis, & eorum quæ ſunt ad finem. Sed ratione ordinis excogitati in re operanda, vocatur nomine diſpoſitionis: quia diſpoſitio ordinem quemdam ſignificat, unde diſpoſitio dicitur generationis ordinatio. Sed ratione eorum quæ promovent in finem, dicitur providentia: providus enim dicitur qui bene coniectat de conferentibus in finem, & de his quæ impedire poſſunt. Unde etiam in Deo ſcientia dicitur, ſecundum quod habet cognitionem & ſui ipſius, & eorum quæ facit. Sed diſpoſitio dicitur ratione duplicis ordinis quem ponit in rebus, ſcilicet rei ad rem, ſecundum quod iuvant ſe invicem ad conſequendum finem ultimum, & iterum totius univerſi ad ipſum Deum: ſicut etiam Philoſophus ponit in XI. Metaph. (text. 111.) ubi etiam ponit exemplum de ordine partium exercitus ad invicem, & ad bonum ducis. Providentia autem dicitur, ſecundum quod rebus ita ordinatis attribuit ea quæ ordinem conſervent, & propellit omnium inordinationem.

Ad primum ergo dicendum, quod providentia, & diſpoſitio diverſimode conſiderata pertinent ad ſcientiam, voluntatem, & potentiam: quod ſic patet ex ſimili inducto. Poteſt enim aliquis artifex cognitionem habere de artificiatis ſpeculative tantum, ſine hoc quod operari intendat; & ſic providentia, & diſpoſitio eius pertinet tantum ad ſcientiam. Secundum autem quod ulterius ordinat in opus cum propoſito exequendi, pertinet ad ſcientiam, & voluntatem. Secundum autem quod exequitur in opere, ſic pertinet ad ſcientiam, voluntatem, & potentiam per quam operatur. Ita etiam & in Deo eſt. Patet etiam quod primis duobus modis accepta ſunt æterna, ſed tertio modo ſunt ex tempore. Et ipſa executio providentiæ, gubernatio dicitur.

Unde patet ſolutio ad ſecundum, & tertium, & ſimiliter ad quartum: quia providentia includit diſpoſitionem, & addit: & propter hoc etiam per providentiam diſponere dicitur.

Ad quintum dicendum, quod providentia, & fatum differunt per eſſentiam: ſicut enim forma domus eſt aliud per eſſentiam, ſecundum quod eſt in mente artificis, ubi nomen artis habet, & ſecundum quod eſt in lapidibus, & lignis, ubi artificium dicitur; ita etiam ratio gubernationis rerum, aliud eſſe habet in mente divina, ubi providentia dicitur, & aliud in cauſis ſecundis, quarum officio gubernatio divina expletur: ex quibus fatum dicitur a *for*, *faris*; vel quia eſt quoddam effatum divinæ ordinationis, ſicut verbum vocale eſt quoddam effatum interioris conceptus; vel ex eo quod ex harum conſideratione cauſarum fari ſolebant antiquitus de rebus futuris, ſicut ex conſideratione motus cæli præcipue.

ARTICULUS II.

Utrum providentia ſit omnium.

I. P. q. XXII. *art.* 2. *& de verit. q.* V. *art.* 4.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod non omnium ſit providentia.

Ad

Ad providentiam enim pertinet remotio eorum quæ impediunt a fine. Sed malum dicitur per deordinationem a fine. Cum igitur multa mala ſint in univerſo, videtur quod non omnia providentiæ divinæ ſubiaceant.

2. Præterea. Nihil quod caſu fit, eſt proviſum: quia caſus dicitur inopinatus rei eventus, & ſecundum Philoſophum in III. Phyſic. [text. lxii.] eſt in his quæ aguntur propter aliquid, cum aliud contingat præter id quod intendebatur. Sed multa ſiunt caſu in mundo, ut probat Philoſophus in VI. Metaph. [text. vi.] alias omnia ex neceſſitate contingerent, niſi cauſæ aliquæ deficerent ut in minori parte, quod caſum inducit. Ergo non omnia ſunt proviſa a Deo.

3. Præterea. Omne quod eſt proviſum, eſt ordinatum in unum. Sed liberum arbitrium non eſt ordinatum in unum, ſed ſe habet ad utrumlibet. Ergo ea quæ ſunt a libero arbitrio, providentiæ divinæ non ſubiacent.

4. Præterea. Omne quod eſt proviſum, conſequitur finem ut in pluribus, niſi ſit providentia errans. Sed malum invenitur ut in pluribus, quod eſt ſecundum exitum a fine. Ergo univerſum providentia non regitur.

5. Præterea. Providentiæ proprium eſt ordinare. Sed multa inordinate contingunt in univerſo, tam in rebus naturalibus, ſicut quod æſtates ſunt pluvioſæ, & hiemes ſiccæ, quam etiam in hominibus, ut quod iuſti ab impiis puniuntur, qui proſperitatibus affluunt, & multa huiuſmodi. Ergo videtur quod univerſum providentia non regatur.

6. Præterea. Habac. 1. 14. dicitur: *Numquid facies homines ut piſces maris?* & hoc dicit admirando ea quæ videntur inordinate in hominibus contingere. Ergo videtur quod ad bruta non ſe extendat Dei providentia.

Sed contra eſt quod habetur Sap. xii. quod eſt ei cura de omnibus. Sed nomine curæ, vel ſolicitudinis, providentia ſignatur. Ergo providentia eius ad omnia ſe extendit.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod hæc quæſtio fere ab omnibus ſapientibus ventilata eſt: & ideo oportet diverſorum poſitiones videre, ut erroribus evitatis, viam veritatis teneamus.

Sciendum eſt ergo primo, quod quidam poſuerunt, nullius rei eſſe providentiam, ſed omnia caſu contingere; & iſta fuit poſitio Democriti, & quaſi omnium antiquorum naturalium, qui negaverunt cauſam agentem, & poſuerunt tantum cauſam materialem. Sed hæc poſitio ſatis efficaciter in Philoſophia improbata eſt.

Alii poſuerunt providentiam eſſe quarumdam rerum, & non omnium: & hi dividuntur in duas vias. Quædam enim poſitio eſt, quod providentia Dei non ſe extendit niſi ad ſpecies, & non ad individua, niſi quæ neceſſaria ſunt: eo quod ponebant, illud quod exit curſum ſuum, providentiæ legibus non ſubiacere: & ideo ea quæ frequenter deficiunt a curſu ordinato, non ſunt proviſa, ſicut particularia corruptibilia, & generabilia: & iſta opinio imponitur Ariſtoteli; quamvis ex verbis ſuis expreſſe haberi non poſſit; ſed Commentator ſuus expreſſe ponit eam in XI. Metaphyſic (text. lii.) Dicit enim, quod non eſt fas divinæ bonitati habere ſolicitudinem de ſingularibus, niſi ſecundum quod habent communicationem in natura communi; ſicut quod aranea ſciat facere telam, & huiuſmodi. Sed hæc opinio expreſſe tollit iudicium Dei de operibus hominum.

Et ideo alia poſitio fuit, quod Deus providentiam habet de omnibus quæ dicta ſunt, & ulterius de individuis hominum, non tantum ſecundum quod communicant in ſpecie, ſed etiam ſecundum particulares actus eorum: & hanc ponit Rabbi Moyſes (Lib. III. cap. xviii. prop. fin.) & rationem aſſignat ex eo quod in homine etiam particulari invenitur natura intellectualis, per quam comprehendit intellectu ſuo formam ſpeciei, inquantum eſt ſpecies: quia intellectus attribuit intentionem univerſalitatis naturæ apprehenſæ, quam non habet in rebus extra animam: & ideo individuum hominis etiam non deſeritur a providentia quæ eſt ſpecierum, & præcipue quia communicat cum ſubſtantiis perpetuis, quarum etiam eſt per ſe providentia & ſecundum individua: & hoc quantum ad nobiliorem partem eius, quæ eſt intellectus. Sed quia divina cognitio æqualiter eſt ſingularium, & univerſalium, ut ſupra habitum eſt; & eius qui ſumme bonus eſt, eſt ordinare omnia ad finem, ſecundum quod nata ſunt: non videtur conveniens non omnium etiam ſingularium providentiam eſſe. Et præterea hoc eſt expreſſe contra ſententiam Domini, Matth. x. dicentis, quod unus ex

paſſe-

Digitized by Google

paſſeribus non cadit in terram ſine Patre cæleſti, ideſt ſine providentia eius.

Aliorum poſitio eſt, quod Deus omnium providentiam habeat. Sed horum quidam dicunt omnium providentiam æqualiter eſſe; & hos neceſſe eſt incidere in tres errores. Quidam enim æſtimantes ſimul eſſe providentiam bonorum, & malorum, cum hæc duo [a] non poſſint eſſe intenta ab uno agente, coacti ſunt ponere duos deos, quorum unus providet bona, alius mala, ſecundum hæreſim Manichæorum. Et hæc poſitio ſufficienter a Sanctis, & Philoſophis improbata eſt: quia malum non habet cauſam efficientem, nec poteſt eſſe intentum. Alii æſtimantes, quod ſimiliter ſit providentia contingentium, & neceſſariorum, coacti ſunt liberum arbitrium, & contingentiam negare, aſſerentes cuncta quæ providentiæ ſubiacent, ex neceſſitate evenire: quod ad ſenſum paret eſſe falſum. Alii æſtimantes ſimiliter eſſe providentiam rationabilium, & irrationabilium, coacti ſunt ponere quod nihil mali etiam brutis contingit, quod non ſit in pœnam eis proviſum, vel in occaſionem maioris præmii: unde ponunt quod peccatum eſt occidere brutum, ſicut & hominem: quod quidam hæretici noſtri temporis ſentire videntur.

Sed quia hæc omnia a fide aliena ſunt, ideo ſimpliciter dicendum eſt, quod omnia providentiæ ſubiacent, ſed non eodem modo: & qualiter hoc ſit, videndum eſt. Dictum eſt enim, quod providentia diſpoſitionem ſupponit, quæ ordinem in rebus determinat in diverſarum naturarum gradu ſalvatum. Cum igitur providentiæ non ſit deſtruere ordinem rerum, expletur effectus providentiæ in rebus ſecundum convenientiam rei prout nata eſt conſequi finem. Sicut enim dicit Dionyſius IV. cap. de div. Nomin. non eſt providentiæ naturas rei deſtruere, ſed ſalvare; & ideo quaſdam res ſic inſtituit ut ſecundum ſuam conditionem conſequantur finem per principium quod eſt natura; in aliquibus ſuper hoc principium addidit aliud, quod eſt voluntas. In his autem quæ conſequuntur finem per principium quod eſt natura, invenitur quidam gradus: eo quod quarumdam rerum natura impediri non poteſt a conſecutione effectus ſui, & iſte eſt gradus altior, ſicut eſt in corporibus cæleſtibus: unde in his nihil contingit non intentum a Deo ex defectu ipſorum: & propter hoc Avicenna dicit (tract. VIII. Metaph. cap. VI.) quod ſupra orbem lunæ non eſt malum. Alius autem gradus naturæ eſt quæ impediri poteſt, & deficere, ſicut natura generabilium, & corruptibilium: & quamvis iſta natura ſit inferior in bonitate, tamen etiam bona eſt; & melius eſt quod utraque ſit ſimul, quam quod altera tantum. Si autem Deus contuliſſet huic naturæ quod numquam deficeret, iam non eſſet hæc natura, ſed alia; & ſic non eſſet utraque natura, in quo univerſi perfectioni derogaretur. Unde hanc naturam condidit præſciens defectum contingentem, qui eſt malum naturæ; ſed non intendens. Sed ita providit ut ſi malum contingeret ex defectu alicuius naturæ, ordinaretur in bonum; ſicut videmus quod corruptio unius eſt generatio alterius: & iſte modus providentiæ extendit ſe etiam uſque ad bruta animalia, quæ potius aguntur inſtinctu naturæ quam electione voluntatis. Et ideo malum quod accidit in eis, recompenſatur per bonum naturæ, non per bonum præmii, ſicut quod mors muſcæ eſt victus araneæ. Sed in nobilioribus creaturis invenitur aliud principium præter naturam, quod eſt voluntas: quod quanto vicinius eſt Deo, tanto a neceſſitate naturalium cauſarum magis eſt liberum, ut dicit Boetius (V. de Conſol. proſa II.) & ideo ex conditione ſua ſequitur quod rectum ordinem tenere poſſit tendendo in finem, & etiam deficere. Si autem inevitabiliter in finem tenderet, per divinam providentiam tolleretur ſibi conditio ſuæ naturæ, ut dicit Dionyſius (ubi ſup.) & ideo taliter a Deo inſtituta eſt ut etiam deficere poſſet; ita tamen quod in poteſtate eius eſſet deficere, vel non deficere: quod non erat in defectu naturalis principii. Et iſtos defectus voluntatum contingentes præter intentionem providentiæ præſcivit Deus, & ordinavit eos in bonum non tantum naturæ, ſed etiam ſingularis gratiæ, ſicut in bonum iuſtitiæ [quod oſtenditur cum culpa per pœnam ordinatur] & in bonum voluntatis aliorum, qui per eorum nequitiam vel corriguntur de peccatis, (b) vel in meritis, & gloria creſcunt; & in multa alia, quæ humana ratio non ſufficit explicare. Unde patet quod bonum, & malum ſubiacent divinæ providentiæ; ſed malum tamquam præſcitum, & ordinatum, ſed non ut intentum a Deo; bonum vero quaſi intentum; ſed neceſſarium ita quod deficere non poſſit, & contingens ita quod deficere poſſit; & voluntarium ita quod pœnam, vel præ-

(a) *Nicolai omittit* non. (b) *Al.* & meritis.

præmium habeat, aut in præmium, vel in pœnam alicuius ordinetur; naturale autem ita quod conſequatur finem naturalem, ſi bonum eſt, & cedat in bonum alterius naturæ, ſi malum eſt.

Ad primum ergo dicendum eſt, quod providentiæ eſt dirigere unumquodque in finem, & ſubtrahere impedimenta, ſalvata tamen natura in finem directa, ex cuius conditione defectibili mala contingunt, & non ex divina intentione, quæ ipſa mala in bonum ordinat.

Ad ſecundum dicendum, quod effectus conſequitur conditionem cauſæ ſuæ proximæ: & ideo quamvis ſit aliquid a Deo proviſum, dicitur caſu fieri, ſi accidat præter intentionem naturæ operantis; vel fortuna, ſi accidit præter intentionem agentis a propoſito.

Ad tertium dicendum, quod liberum arbitrio per ſe ordinatum eſt ad unum, ſcilicet ad bonum, ita quod ad eo deficere poſſit, & quod in ipſo ſit. Si enim inevitabiliter in unum tenderet, tolleretur ratio voluntatis in tali natura.

Ad quartum dicendum, quod malum poteſt accipi vel in rebus naturalibus, vel in voluntariis. Et ſi accipiatur in naturalibus, conſtat quod malum eſt ut in paucioribus, tum ſecundum ſuppoſita, quia malum naturæ non contingit niſi in ſphæra generabilium, & corruptibilium, quæ eſt parvæ quantitatis reſpectu corporum cæleſtium in quibus malum eſſe non poteſt, quia incorruptibilia ſunt, & motus eorum inordinationem habere non poſſunt, cum ſemper eodem modo ſint: tum etiam conſiderando in eodem, quia cauſæ naturales conſequuntur effectus ſuos in maiori parte, & deficiunt in minori, & ex hoc malum incidit. Sed in voluntariis etiam quantum ad numerum invenitur malum ut in paucioribus in natura angelica: quia multo plures fuerunt remanentes quam cadentes; & forte etiam plures quam omnes damnandi, dæmones, & homines. Sed in natura humana bonum videtur eſſe ut in paucioribus: & huiuſmodi ratio poteſt aſſignari dupliciter. Una eſt propter corruptionem humanæ naturæ ex peccato originali, quam etiam Deus prævidit, & præordinavit, ſicut & alia mala; ſed non prohibuit, ut natura maneret in ſua libertate, qua ſubtracta naturæ ratio deperiret. Alia ratio ſumi poteſt ex ipſa natura conditionis humanæ. Sicut enim in naturalibus invenitur triplex gradus: aliquid enim eſt quod habet eſſe tantum in actu; & huic nullus defectus eſſendi advenire poteſt: aliquid autem eſt quod eſt tantum in potentia, ſicut materia prima; & hoc ſemper habet defectum, niſi removeatur per aliquod agens reducens eam in actum: eſt etiam aliquid quod habet actum admixtum privationi; & hoc propter actum dirigentem in opere recte operatur ut in maiori parte; deficit autem in minori, ſicut patet in natura generabilium, & corruptibilium: ita etiam eſt in intellectualibus. Eſt enim aliqua intellectualis natura quæ eſt actus completus ſine admixtione alicuius privationis, vel potentiæ; & ex hac non poteſt aliquid non rectum procedere, ſicut patet de Deo. Eſt etiam quædam natura cui admiſcetur potentia, ſed tamen in ipſa ſua natura habet aliquem actum dirigentem in operatione, ſicut eſt in Angelis; & ideo talis natura deficit a rectitudiue ut in minori parte. Sed in natura humana perfectiones ſecundæ, quibus diriguntur opera, non ſunt innatæ, ſed vel acquiſitæ, vel infuſæ. Unde Commentator in III. de Anima (text. com. XIV.) comparat intellectum potentialem humanum materiæ primæ, & Philoſophus tabulæ in qua nihil ſcriptum eſt: & ideo ipſa natura humana in ſe conſiderata æqualiter ſe habet indifferenter ad omnia vel intelligenda, vel facienda: & quia malum contingit multifariam ſecundum Dionyſium (IV. cap. de div. Nom.) & bonum uno modo; ideo ut in pluribus flectitur in malum. Sic enim conſiderata natura humana, nondum eſt ut agens perfectum, niſi reſpectu naturalium operationum; ſed tunc eſt agens perfectum quantum ad omnes ſuas operationes, quando iam perfecta eſt perfectionibus ſecundis, quæ ſunt virtutes: & ideo quando determinatur per perfectionem ſecundam vel infuſam, vel acquiſitam, tunc determinatur ad unum, vel ad quod tendat ut in maiori parte, ſicut in ſtatu viæ, vel ut ſemper, ſicut in ſtatu patriæ. Et ideo Tullius (* II. Tuſculanorum, & II. de Offic.) comparat virtutem naturæ, dicens, quod eſt habitus voluntarius in modum naturæ

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Partim Lib. II. de Inventione num. 159. ... partim III. Paradox. .... non ſicut prius II. Tuſcul. vel II. Offic.

Digitized by Google

turæ rationi conſentaneus : & ideo voluntas perfecta virtute iuſtitiæ ſe habet ad opera iuſta, ſicut ignis ad motum ſurſum. Et per hoc etiam patet quod magis ſervatur ordo providentiæ in bonis quam in malis.

Ad quintum dicendum, quod quidquid eſt in mundo, totum ordinatum eſt; quamvis ratio ordinis nobis non appareat in quibuſdam, & præcipue in voluntariis, cum malis quandoque bona, quandoque mala eveniant, & ſimiliter bonis. Sed ratio ordinis huius ſcitur a Deo; ſicut medicus ſcit quare quibuſdam ægris quandoque det calida, & quandoque frigida, & ſimiliter ſanis; quod tamen ignorans artem admiratur, ut dicit Boetius (V. de Conſol. proſa VI.) Iſta tamen inordinatio ſi diligenter advertitur, invenitur non in his ad quæ per ſe ordinantur humana opera, & quæ per ſe ſunt tantum bona, vel mala. Habet enim bonum opus ſemper ſibi adiunctum bonitatis præmium in perfectione virtutis, quæ eſt bonum humanum, & in conſecutione beatitudinis, ad quam opera humana ordinantur; & e contrario eſt de malis. Sed iſta (a) permixtio videtur accidere in his bonis quæ extra hominem ſunt, vel quæ non ſunt bona eius, inquantum eſt homo, ſicut in bonis corporalibus, & in onis fortunæ; cum tamen iſta permixtio ſemper ordinetur ad id quod eſt per ſe hominis bonum (b) vel gratiæ, vel gloriæ, ſecundum Apoſtolum Rom. VIII. 28. *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*: vel in iuſtitiæ divinæ manifeſtationem: frequenter enim impii proſperantur in hac vita, ut manifeſtior appareat in iudicio eorum animadverſio.

Ad ſextum dicendum, quod ex illa auctoritate innuitur quod non eſt ſimiliter providentia de brutis, & de hominibus: & hoc verum eſt, ut ex prædictis (in corp. art.) patet. (c)

DISTINCTIO XL.

An aliquis prædeſtinatorum poſſit damnari, vel reproborum ſalvari.

PRædeſtinatorum nullus videtur poſſe damnari, nec reproborum aliquis poſſe ſalvari. Unde Auguſtinus in Lib. de Correctione, & gratia (cap. XIII.) „ In Apocalypſi, “ inquit, „ dicitur (cap. III. 11.) Tene quod habes, ne alius „ accipiat coronam tuam. Si alius non eſt accepturus, niſi iſte perdiderit, certus eſt electorum numerus; “ ideſt, non poteſt augeri, vel minui. Ad hoc autem quidam obiiciunt, nitentes probare numerum electorum poſſe augeri, & minui, ſic. Poſſet Deus non apponere gratiam quibus apponit, & poſſet ſubtrahere quibus non ſubtrahit: quod ſi faceret, utique damnarentur. Poſſent ergo damnari iſti, qui tamen ſalvabuntur. Poſſet itaque minui electorum numerus; ita etiam poſſet augeri: quia poſſet apponi gratia quibus non apponitur, per quam ſalvarentur. Poſſent ergo ſalvari habita gratia, qui tamen ſine ea damnabuntur. Poſſet itaque augeri numerus electorum. Quibus reſpondemus, ex ea ratione dictum eſſe, & verum eſſe, numerum electorum non poſſe augeri, vel minui, quia non poteſt utrumque ſimul eſſe, ſcilicet ut aliquis ſalvetur, & non ſit prædeſtinatus, vel ut aliquis prædeſtinatus ſit, & damnetur. Intelligentia enim conditionis implicitæ, veritatem facit in dicto, & impoſſibilitatem (1) in vero. Si vero ſimpliciter intelligatur, impoſſibilitas non admittitur; ut cum dicitur: Prædeſtinatus poteſt, vel non poteſt damnari, & reprobus poteſt ſalvari. In his enim, & huiuſmodi locutionibus ex ratione dicti diiudicanda eſt ſententia dictionis: alia namque fit intelligentia, ſi per coniunctionem hæc accipiantur dicta, atque (2) alia, ſi per diſiunctionem, ut ſupra, cum de præſcientia agebatur, prætaxatum eſt. Si enim cum dicis, Prædeſtinatus non poteſt damnari, intelligas ita; ideſt, non poteſt eſſe ut prædeſtinatus ſit, & damnetur; verum dicis: quia coniunctim intelligis: falſum

(1) *Forte* in re. (2) *Al. deeſt* alia.

(a) *Al.* permiſſio. (b) *Al. deeſt* vel gratiæ. (c) *Deeſt expoſitio Textus: forte quia nullam, præter ea quæ in prædictis quæſtionibus explanata ſunt, ingerit difficultatem.*

ſum autem, ſi diſiunctim, ut ſi intelligas iſtum non poſſe damnari, quem dico prædeſtinatum: potuit enim non eſſe prædeſtinatus, & ita damnaretur.

Quomodo adhuc inſtant quæſtioni.

VErumtamen adhuc inſtant, & ſecundum coniunctionem argumentando ita procedunt. Non enim, inquiunt, poteſt eſſe ut aliquis prædeſtinatus ſit, & damnetur. Utrumque iſtorum ſimul eſſe non poteſt; ſed alterum horum non poteſt non eſse, ſcilicet quin iſte ſit prædeſtinatus: ab æterno enim prædeſtinatus eſt, & non poteſt modo non eſse prædeſtinatus. Cum ergo impoſſibile ſit ſimul utrumque eſse, & impoſſibile ſit alterum non eſse; videtur non poſse alterum eſſe, ſcilicet ut damnetur. Quod ſi eſt, ergo non poteſt eſse ut non ſalvetur. In huius quæſtionis ſolutione mallem alios audire quam docere. Dicimus tamen de præſcientia ſimilem poſse moveri quæſtionem. Ideoque tam hic quam ibi unam facimus reſponſionem, dicentes, determinandum fore illud cui innititur tota hæc quæſtio; ſcilicet, impoſſibile eſt alterum iſtorum non eſse, ſcilicet quin iſte modo ſit prædeſtinatus, ab æterno enim iſte prædeſtinatus eſt. Diſtinguendum enim eſt, cum ait: Iſte non poteſt modo non eſse prædeſtinatus, vel non poteſt modo eſſe quin ſit prædeſtinatus: hoc enim coniunctim, vel diſiunctim intelligi poteſt. Non enim poteſt eſse ut ab æterno ſit prædeſtinatus, & modo non ſit prædeſtinatus; nec poteſt eſse ſimul ut ſit prædeſtinatus, & non ſit prædeſtinatus; ſed tamen potuit eſse ab æterno quod non eſset prædeſtinatus, & potuit ab æterno non eſse prædeſtinatus. Et ſicut ab æterno Deus potuit eum non prædeſtinare, ita conceditur a quibuſdam quod & modo poteſt Deus eum non prædeſtinaſse. Ab æterno ergo poteſt Deus non prædeſtinaſse eum. Ergo poteſt iſte non fuiſse prædeſtinatus. Si vero non fuiſset prædeſtinatus, nec modo eſset prædeſtinatus. Ergo modo poteſt non eſse prædeſtinatus. Ita & de præſcientia, & de præſcitis dicunt: quod in actionibus, vel in operationibus Dei, & hominum nullatenus concedunt. Ex quo enim aliquid factum eſt, vel dictum, non concedunt quod poſſit non eſse, vel non fuiſse; immo impoſſibile eſt non eſse, vel non fuiſse quod factum eſt, vel dictum; referentes poſſibilitatem, vel impoſſibilitatem ad naturam rei exiſtentis. Cum vero de præſcientia, vel de prædeſtinatione Dei agitur; poſſibilitas, vel impoſſibilitas, ad potentiam Dei refertur, quæ ſemper eadem fuit, & eſt: quia prædeſtinatio, præſcientia, potentia, unum in Deo eſt.

Quid ſit reprobatio Dei, & in quibus conſideretur, & quis ſit prædeſtinationis effectus.

CUmque prædeſtinatio ſit gratiæ præparatio, ideſt divina electio, quia elegit quos voluit ante mundi conſtitutionem, ut ait Apoſtolus (Epheſ. I.) reprobatio e converſo intelligenda eſt præſcientia iniquitatis quorumdam, & præparatio damnationis eorumdem. Sicut enim prædeſtinationis effectus illa gratia eſt qua in præſenti iuſtificamur, atque ad recte vivendum, & in bono perſeverandum adiuvamur, & illa qua in futuro beatificamur; ita reprobatio Dei qua ab æterno non eligendo quoſdam reprobavit, ſecundum duo conſideratur: quorum alterum preſcit, & non preparat, ideſt iniquitatem; alterum preſcit, & preparat, ſcilicet æternam pœnam. Unde Auguſtinus * ad Proſperum, & Hilarium (Lib. VI. Hypognoſticon circa med.) „ Hæc, " inquit, „ regula inconcuſse tenenda eſt, pec-
„ cato-

* Nullibi ſub hac inſcriptione apud illum occurrit, cum nec in epiſtola eius ad Hilarium, quæ eſt lxxxix. reperiatur, nec ad Proſperum ulla ſeorſim eſt, nec in Lib. de Præd. ſanctorum, qui ad utrumque dirigitur, quidquam tale ſit; ſed ex Hypognoſticon Lib. VI. cap. VI. ſumptum eſt, quod non eſt eius opus, licet eius nomine inſignitum Tomo VII.

„ catores in peccatis præſcitos eſse, non præparatos, pęnam autem eſse præparatam. “ „ Præparavit enim Deus, “ ut ait Auguſtinus in Lib. de Dono perſeverantiæ (cap. XVII.) „ in præſcientia ſua quibus voluit bona ſua, & quibuſcumque donat, proculdubio ſe donaturum eſse pręſcivit. “ „ Pręparavit etiam „ Deus, “ ut ait Fulgentius (Lib. I. ad Monimum poſt med.) „ malis ignem „ ęternum, illis utique quos iuſte præparavit ad luenda ſupplicia; nec tamen præ„ paravit ad facienda peccata. Præparavit enim Deus quod divina æquitas red„ deret, non quod humana iniquitas admitteret. Non enim ſicut præparavit ſan„ ctos ad iuſtitiam percipiendam, ſic præparavit iniquos ad iniuſtitiam admitten„ dam: quia pravitatis præparator numquam fuit. “ Sicut ergo prædeſtinatio Dei proprie eſt præſcientia, & præparatio beneficiorum Dei, quibus certiſſime liberantur quicumque liberantur: (1) ita reprobatio Dei eſt præſcientia malitiæ in quibuſdam non finiendæ, & præparatio pœnæ non terminandæ. Et ſicut prædeſtinationis effectus eſt gratiæ appoſitio, ita reprobationis æternæ quodammodo effectus eſse videtur obduratio. Nec obdurat Deus, ut ait Auguſtinus ad Sixtum (epiſt. cv.) impartiendo malitiam, ſed non impartiendo gratiam, ſicut nec digni ſunt. Quibus enim non impartitur, nec digni ſunt, nec merentur: potius ut non impartiatur, hoc digni ſunt, hoc merentur. Unde Apoſtolus (Rom. IX. 18.) ait: „ Cuius vult miſeretur Deus, & quem vult indurat: “ miſericordiam appellans prædeſtinationem, & præcipue prædeſtinationis effectum, ideſt gratiæ appoſitionem, obdurationem vero gratię privationem. „ Non enim, “ ut ait Auguſtinus ad Simplicianum (Lib. I. quęſt. II. poſt med.) „ intelligendum eſt quod Deus ita in„ duret quaſi quemquam peccare cogat, ſed tamen quibuſdam peccatoribus mi„ ſericordiam iuſtificationis ſuę non largitur, & ob hoc eos indurare dicitur, „ quia non eorum miſeretur, non quia impellit ut peccent. Eorum autem non „ miſeretur quibus gratiam non eſse præbendam æquitate occultiſſima, & ab hu„ manis ſenſibus remotiſſima iudicat: quam non aperit, ſed miratur Apoſtolus „ dicens (Rom. XI. 33.) O altitudo divitiarum ſapientię, & ſcientię Dei! “

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam determinavit de ſcientia Dei in communi, hic ſpecialiter de prædeſtinatione determinat: & dividitur in partes duas. In prima determinat quid ſit prædeſtinatio; in ſecunda determinat de cauſalitate eius, utrum ſcilicet ſit cauſa prima, vel habeat aliam, diſt. XLI. ibi, *Si autem quærimus meritum obdurationis, & miſericordiæ; obdurationis meritum invenimus, miſericordiæ autem meritum non invenimus*. Prima in duas. In prima determinat de prædeſtinatione; in ſecunda de reprobatione, ibi, *Cumque prædeſtinatio ſit gratiæ præparatio .... reprobatio e converſo intelligenda eſt præſcientia iniquitatis quorumdam*. Prima in duas. In prima oſtendit quid ſit prædeſtinatio, & quorum ſit; in ſecunda determinat de prædeſtinationis certitudine, ibi, *Prædeſtinatorum nullus videtur poſſe damnari*. Circa quod tria facit. Primo oſtendit prædeſtinationis certitudinem; ſecundo ponit obiectionem in contrarium, ibi, *Ad hoc autem obiiciunt*; tertio ponit reſponſionem, ibi, *Quibus reſpondemus*. Circa quod etiam tria facit. Primo reſpondet ad primam obiectionem; ſecundo obiicit contra reſponſionem, ibi, *Verumtamen adhuc inſtant*; tertio ſolvit obiectum, ibi, *In huius quæſtionis ſolutione mallem alios audire quam docere*.

QUAESTIO I.

HIc eſt duplex quæſtio. Prima eſt de prædeſtinatione. Secunda de reprobatione.

Circa primum quæruntur tria.

Primo quid ſit prædeſtinatio. Secundo quorum ſit. Tertio de certitudine eius.

Circa primum quæruntur duo.

Primo. Utrum prædeſtinatio ſit aliquid in creatura, vel tantum in Deo.

Secundo. Quid in Deo nominet.

AR-

(1) *Addit Nicolai*: ut Auguſtinus dicit Lib. de Dono perſeverantiæ cap. XIV.

ARTICULUS I.

Utrum prædeſtinatio ſit aliquid in prædeſtinato.

I. P. q. XXIII. *art.* 2.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod prædeſtinatio ſit aliquid in re prædeſtinata. Omnis enim actio infert ex ſe paſſionem. Sed cum dicitur, Deus prædeſtinat, ſignificatur in verbo actus divinus. Ergo videtur quod reſpondeat ſibi aliqua paſſio in creatura, quæ ſit prædeſtinatio paſſive dicta, ſicut etiam de creatione eſt: invenitur enim creatio actio, & creatio paſſio.

2. Præterea. Omnis denominatio fit ſecundum aliquam formam inhærentem, ſicut ſecundum qualitatem dicimur quales. Sed prædeſtinatione aliquid denominatur, cum prædeſtinatus dicitur. Ergo videtur quod prædeſtinatio ſit aliquid in ipſo.

3. Præterea. Comparatio eſt eorum quæ ſunt unius generis. Sed in Gloſſa Ioan.1.* dicitur, quod *melius erat Nathanaeli duas naturas in Chriſto cognoſcere quam prædeſtinatum eſſe.* Cum igitur cognitio naturarum, cui comparatur prædeſtinatio, in ipſo aliquid ponat, videtur quod prædeſtinatio ſit aliquid in prædeſtinato.

4. Præterea. Nullum æternum diffinitur per temporale. Sed prædeſtinatio diffinitur per temporale: quia dicitur, quod eſt (*a*) præparatio gratiæ in præſenti, & gloriæ in futuro. Ergo non eſt æterna. Sed omnis actio quæ temporaliter de Deo dicitur, ponit aliquem effectum in creatura, ſicut regere, gubernare, & huiuſmodi. Ergo videtur quod prædeſtinatio ſit aliquid (*b*) etiam in prædeſtinato.

Sed contra. Non eliguntur niſi prædeſtinati. Sed eliguntur qui non ſunt, ut dicit Auguſtinus (** Lib. de Prædeſt. ſanct. cap. XVII.) Ergo videtur quod prædeſtinatio ſit non entium. Sed in non ente non poteſt aliquid eſſe. Ergo prædeſtinatio non eſt aliquid in prædeſtinato.

Præterea. Ut ſupra (diſt. XXXVIII.) dixit Magiſter, prædeſtinatio eſt quædam ſpecies ſcientiæ divinæ. Sed ſcientia nihil eſt in ſcito, ſed tantum in ſciente. Ergo videtur quod prædeſtinatio non ponat aliquid in prædeſtinato.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ponere aliquid in alio poteſt intelligi dupliciter. Aut quod ipſum ſignificatum per nomen in aliquo eſſe dicatur, ſicut albedo ponit aliquid in albo; & ſic dico, quod prædeſtinatio non ponit aliquid in prædeſtinato, ſed in prædeſtinante tantum. Aut ita quod ad ſignificatum quod eſt in uno, ſequitur aliquid eſſe in alio, ſicut paternitas ponit aliquid in filio, cum tamen ipſa ſecundum ſuum eſſe in patre tantum ſit; ſed dicitur ponere aliquid in filio, inquantum ad paternitatem ſequitur aliquid eſſe in filio. Sed hoc contingit dupliciter. Vel quia relinquatur illud eſſe in alio ſimul, ſicut paternitas relinquit filiationem: aut non neceſſario ſimul, ſed vel prius, vel poſterius, ſicut auditus ponit percuſſionem ſonantem ſimul, aut prius; & hoc modo dico, quod prædeſtinatio ponit aliquid in prædeſtinato: quia ad operationem hanc Dei ſequitur effectus prædeſtinationis ineſſe prædeſtinato non ſemper quandocumque eſt prædeſtinatio, ſed quandoque: & hic effectus eſt gratia, & gloria.

Ad primum ergo dicendum, quod, ut Philoſophus tradit in IX. Metaphyſic. (text. XVI.) actionum quædam tranſeunt in exteriorem materiam, circa quam aliquem effectum operantur, ut patet [in actionibus naturalibus, ſicut ignis calefacit lignum, & in artificialibus,] ſicut ædificator facit domum ex materia: & in talibus actio eſt recepta in eo quod fit per modum paſſionis, ſecundum quod motus eſt in moto ut in ſubiecto: & ideo in talibus eſt invenire actionem in re agente, & paſſionem in re patiente. Quædam vero ſunt quæ in exteriorem materiam non tranſeunt, ut effectum aliquem circa ipſam producant, ut patet in viſione, quæ cum ſit actio videntis, nullum effectum in re viſa efficit: & tales actiones, quæ proprie operationes dicuntur, in ipſis operantibus tantum ſunt. Unde non poteſt fieri converſio paſſionis.

(a) *Al.* imperatio. (b) *Al.* etiam prædeſtinatio.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Non explicite, ſed implicite tantum nomine Auguſtini, cum ex Beda potius, & Alcuino ſumpſit. ** Nempe ſerm. XI. de verbis Apoſtoli, non autem, ſicut prius, Lib. de Prædeſtin. ſanctorum cap. XVII.

Digitized by Google

nis ad actionem acceptam a re exteriori, ſecundum quod in ſe eſt, ſed ſolum ſecundum quod in operante eſt: etſi enim oculus videt lapidem, lapis tamen non videtur niſi ſecundum quod eſt in oculo per ſui ſimilitudinem. Secundum hoc ergo dico, quod creatio eſt talis actio quæ effectum exteriorem relinquit: unde oportet, paſſive ſumptam creationem aliquid in re creata eſſe, ſicut calefactionem in calefacto. Prædeſtinatio vero cum nominet operationem voluntatis, & intellectus exiſtentem ſolum in ipſo operante, ſicut viſio in vidente, & ſpeculatio in ſpeculante, ſi paſſive accipiatur, non erit aliquid in prædeſtinato, ſecundum quod in ſe conſideratur, ſed ſolum ſecundum quod in prædeſtinante eſt ſecundum ſuam ſimilitudinem, per quam ibi cognoſcitur, ſicut & ſcitum in ſciente: ex quo etiam patet quod prædeſtinatio non nominatur per aliquam paſſionem in ipſo exiſtentem, ſed per operationem ipſius prædeſtinantis, ſicut & res denominatur viſa per operationem videntis. Vel aliter dicitur, quod prædeſtinatio, proprie loquendo de actione, ſecundum quod in naturalibus ſumitur, non eſt actio, ſed operatio. Operatio enim agentis quædam eſt ut tranſiens in effectum, & hæc proprie actio, vel paſſio dicitur; & tali actioni ſemper reſpondet e converſo paſſio: unde invenitur (a) calefactio actio, & calefactio paſſio, & ſimiliter creatio actio, & creatio paſſio. Quædam vero operatio eſt quæ non ſignificatur ut procedens in aliquem effectum, ſed magis ſecundum quod eſt aliquid in ipſo: & ſi quidem hæc recipiatur in ipſo, illa receptio dicetur paſſio; & actio conſequens coniunctum ex recepto, & recipiente dicetur operatio: quia operatio ſemper eſt perfecti, ut patet in ſenſu: ſentire enim eſt quædam operatio ſentientis, nec procedens in effectum aliquem circa ſenſibile, ſed magis ſecundum quod ſpecies ſenſibilis in ipſo eſt: unde ſentire quantum ad ipſam receptionem ſpeciei ſenſibilis nominat paſſionem, ſimiliter & intelligere, quod etiam pati quoddam eſt, ut in III. de Anima (text. 11.) dicitur: ſed quantum ad actum conſequentem ipſum ſenſum perfectum per ſpeciem nominat operationem, quæ dicitur motus ſenſus, de quo dicit Philoſophus in III. de Anima (text. xi.) quod eſt actus perfecti. Sed in Deo eſt ſimilitudo rei cognitæ, non per receptionem, ſed per eſſentiam ſuam: unde ſuum intelligere nullo modo dicit paſſionem, ſed operationem tantum. Omnes igitur tales operationes non habent paſſiones reſpondentes, niſi per modum ſignificandi tantum; ſicut cum dicitur aliquid ſciri, non ponitur aliqua paſſio ſecundum rem in ſcito, ſed ſolum quidam reſpectus ad ſcientem ſecundum rationem, qui per modum paſſionis ſignificatur a Grammatico, ſicut & operatio per modum actionis: unde dicit, quod ſcire eſt activum, & ſciri paſſivum. Unde dico, quod prædeſtinatio eſt quædam operatio divina, & prædeſtinari non ponit aliquam paſſionem in prædeſtinato, ſed ſolum reſpectum quemdam ſecundum modum intelligendi, qui reſpectus relinquitur ex aſſimilatione ſciti quæ eſt in ſciente.

Ad ſecundum dicendum, quod in omnibus abſolutis denominatur aliquid per id quod ſibi ineſt; ſed in relativis quandoque denominatur aliquid per id quod in ipſo eſt, ſicut pater paternitate, quæ realiter in ipſo eſt. Quandoque autem denominatur eo quod ſolum in altero eſt, ſicut in illis in quorum alio eſt relatio ſecundum rem, & in alio ſecundum rationem tantum. Unde dicit Philoſophus in V. Metaphyſic. (text. xx.) quod ſcibile dicitur relativum, non quia ipſum referatur, ſed quia aliud refertur ad ipſum: & ita patet quod prædeſtinatio ſecundum rem nihil eſt niſi in intellectu divino.

Ad tertium dicendum, quod comparatio illa non attenditur abſolute cognitionis duarum naturarum in Chriſto ad prædeſtinationem, ſed cognitionis ſimul cum prædeſtinatione ad prædeſtinationem ſimul cum ſtatu veteris legis: prædeſtinatio enim ſtat cum utroque. Unde dicit, quod *melius eſt Nathanaeli cognoſcere duas naturas in Chriſto quam eſſe prædeſtinatum, & manere ſub umbra legis, & mortis*; ac ſi diceret: Melius eſt eſſe prædeſtinatum, & habere gratiam novi teſtamenti, quam eſſe prædeſtinatum, & non habere gratiam novi teſtamenti: quia prædeſtinatio currit cum utroque teſtamento.

Ad quartum dicendum, quod temporale non ponitur in diffinitione æterni in recto, quaſi denotans ſubſtantiam æterni; ſed in obliquo nihil prohibet poni, ut ſignificetur reſpectus æterni ad temporale: & ſic gratia, & gloria in diffinitione prædeſtinationis ponitur.

A R-

(a) *Al. tantum* calefactio paſſio.

ARTICULUS II.

Utrum prædeſtinatio pertineat ad ſcientiam.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod prædeſtinatio ad ſcientiam pertineat. Quia, ut dicitur in littera, prædeſtinatio ſine præſcientia non poteſt eſſe. Præſcientia autem ſcientiam nominat cum ordine ad futura. Ergo prædeſtinatio ad ſcientiam pertinet.

2. Item. Videtur quod ad voluntatem. Dicit enim Auguſtinus (* de Prædeſt. ſanct. cap. x. & Libr. VI. Hypog. circa med.) quod prædeſtinatio eſt propoſitum miſerendi. Proponere autem eſt actus voluntatis: quia videtur idem eſſe quod finem determinare. Ergo videtur quod prædeſtinatio ad voluntatem pertineat.

3. Item. Videtur quod ad potentiam. Quia præparare eſt actus potentiæ. Sed prædeſtinatio eſt præparatio beneficiorum Dei, ut in littera dicitur. Ergo &c.

4. Item. Videtur quod ſit idem quod providentia, vel diſpoſitio. Quia prædeſtinatio dicitur alicuius in finem directio. Sed ordo in finem pertinet ad providentiam, vel diſpoſitionem. Ergo videtur quod & prædeſtinatio.

5. Item. Videtur quod ſit idem quod liber vitæ. Vita enim animæ eſt per gratiam, & gloriam. Sed prædeſtinatio eſt præparatio gratiæ in præſenti, & gloriæ in futuro, ſecundum magiſtralem diffinitionem. Ergo ad librum vitæ pertinet.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod prædeſtinatio includit in intellectu ſuo providentiam, & aliquid addit. Addit autem ad minus tria. Unum ex parte ipſorum prædeſtinatorum: quia cum providentia Dei ſit reſpectu omnium, & ſpecialiter quodammodo ſit reſpectu habentium voluntatem, prædeſtinatio includit in ſe providentiam ſecundum illum ſpecialem modum quo eſt hominum, & habentium voluntatem. Secundum addit ex parte ipſius finis, & eorum quæ habentur ut promoventia ad finem cum enim providentia reſpiciat ordinem uniuſcuiuſque boni ad quemlibet finem, prædeſtinatio eſt tantum reſpectu eorum quæ ſunt elevata ſupra facultatem naturæ, ut gloriæ, quæ eſt in perfecta Dei fruitione, & gratiæ promoventis in ipſam: unde dicit Damaſcenus, quod prædeſtinatio eſt eorum quæ non ſunt in nobis. Tertium addit ex parte ipſius prædeſtinantis, ex cuius parte videtur duo addere. Primo quia providentia eſt idem quod ars gubernationis rerum, quę ſecundum rationem ſui nominis poteſt ſalvari in ſpeculatione tantum; ſed prædeſtinatio importat providentiam, ſecundum quod eſt ordinata ad executionem operis per voluntatem: & ideo diffinitur per propoſitum, & per præparationem. Secundo addit præſcientiam exitus ex parte eius quod providetur: unde (*a*) poteſt aliquid ab ordine providentiæ quantum ad id quod intentum eſt, exire, ſicut Deus vult omnes homines ſalvos fieri, licet non omnes ſalventur; non autem ab ordine prædeſtinationis. Dicit enim prædeſtinatio intentionem divinam de ſalute iſtius cum præſcientia eius quod ſalvabitur: & ideo dicitur, quod eſt præſcientia, & præparatio.

Unde patet ſolutio ad primum: quia non tantum ponitur præſcientia in eius diffinitione.

Ad ſecundum dicendum, quod propoſitum non ſimpliciter nominat actum voluntatis, ſed præſupponit actum cognitionis oſtendentis finem in quem voluntas tendit.

Ad tertium dicendum, quod præparatio quæ ponitur in diffinitione prædeſtinationis, non eſt ſecundum executionem in opus, ſed intelligitur ſecundum propoſitum divinæ voluntatis.

Ad quartum dicendum, quod prædeſtinatio eſt quidam modus providentiæ; ſed addit aliqua ſpecialia ſuper eam, ut dictum eſt [in corp. art.]

Ad quintum dicendum, quod liber vitæ metaphorice dicitur. Sicut enim in libro aliquid ſcribitur, ex quo in eo veritas rei intel-

(*a*) *Al.* propter aliquid.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Ut ex Lib. de Præd. ſanct. prius indicabatur ad marginem, & ſic etiam Lexicon theologicum notat, immo Albertus Magnus pari modo uſurpat in hunc locum; ſed implicite tantum colligi poteſt ex cap. III. ubi vocationem electorum quæ fit ſecundum propoſitum Dei, ad miſericordiam eius refert: ſimiliaque inſinuat cap. VI. & XVII. ubi electionem miſericordiæ commendat, ut & in epiſt. CV. iam ſuperius indicata, ubi miſericordiæ nomine prædeſtinationem ſignificari ait.

Digitized by Google

intelligitur; ita etiam in intellectu deſcribuntur ſimilitudines rerum, per quas res cognoſcuntur: unde intellectus poſſibilis ante intelligere comparatur tabulæ in qua nihil eſt ſcriptum, in III. de Anima (text. xiv.) Cum ergo dicitur liber vitæ in Deo, poteſt ſumi vita vel ex parte Dei intelligentis; & ſic præſcientia creaturarum dicitur liber vitæ, quia *quod factum eſt, in ipſo vita erat:* Ioan. I. 3. vel ex parte rei ſcitæ; & ſic dicitur liber vitæ præſcientia vitæ quæ eſt in conformitate ad Deum. Hæc autem eſt duplex, ſcilicet vita gratiæ, & vita gloriæ, quæ ad perfectam conformitatem accedit. Unde cuius talis vita repræſentatur in libro divinæ præſcientiæ, dicitur ſimpliciter ſcribi in libro vitæ; ſecundum quid autem, ſcilicet quantum ad præſentem iuſtitiam, dicitur ibi ſcribi, cuius vita gratiæ tantum ibi cognoſcitur. Et etiam quodammodo dicuntur ibi ſcribi oppoſita horum, ſcilicet gloriæ, & gratiæ, inquantum per hoc cognoſcuntur. Sic ergo patet quod liber vitæ eſt medium inter præſcientiam communiter ſumptam & prædeſtinationem: quia præſcientia eſt communiter omnium, ſed liber vitæ eſt tantum cognitio gratiæ, vel gloriæ; ſed prædeſtinatio eſt non tantum gratiæ, ſed gratiæ ſimul, & gloriæ. Unde nullus dicitur eſſe prædeſtinatus quantum ad præſentem iuſtitiam, ſicut dicitur ſcriptus in libro vitæ: & ſuper hoc addit prædeſtinatio propoſitum voluntatis.

QUAESTIO II.

Quorum ſit prædeſtinatio.

Deinde quæritur, quorum ſit prædeſtinatio.

1. Et videtur quod ſit tantum eorum qui ſunt. Prædeſtinatio enim ſignificat miſſionem quamdam. Sed nihil mittitur niſi quod eſt. Ergo prædeſtinatio eſt tantum entis.

2. Præterea. Quod non eſt, non poteſt ad aliquid præparari. Sed prædeſtinatio eſt præparatio quædam. Ergo videtur quod non ſit non entium.

3. Item. Videtur quod non ſit Angelorum. Quia, ſecundum Auguſtinum (loc. cit. art. præced.) prædeſtinatio eſt propoſitum miſerendi. Sed Angeli numquam fuerunt miſeri. Cum igitur miſericordia miſeriam reſpiciat, videtur quod eis prædeſtinari non competit.

4. Item. Videtur quod nec beatis, qui ſunt in gloria. Quia quod eſt in fine ultimo, non poteſt dirigi in illud. Sed beati ſunt in ſuo fine ultimo. Ergo eis non competit prædeſtinari.

5. Item. Videtur quod nec Filio Dei. Quia prædeſtinatio importat anteceſſionem quamdam, ſicut & præſcientia. Sed reſpectu Filii Dei, cum ſit æternus, non poteſt deſignari aliqua anteceſſio. Ergo Filio Dei prædeſtinari non competit.

6. Sed e contrario videtur quod prædeſtinatio ſit omnium hominum. Quia Deus ſecundum Dionyſium (cap. iv. de div. Nom.) æqualiter ſe habet ad omnia. Ergo ſi aliquibus ipſe præparat gratiam, & omnibus. Sed prædeſtinatio eſt gratiæ præparatio. Ergo ſi aliquos prædeſtinat, & omnes prædeſtinat.

7. Præterea. Sicut dirigimur in bona gratiæ a Deo, ita & in bona naturæ: quia omne bonum noſtrum ab ipſo eſt. Sed bona naturæ omnibus largitur, bonis, & malis, ut habetur Matth. v. Cum ergo prædeſtinatio ſit directio in finem, finis autem eſt bonum, videtur quod prædeſtinatio ſit omnium.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod prædeſtinatio dicitur eſſe aliquorum dupliciter: vel ſicut finis, & conferentium ad finem; & ſic dicitur eſſe gratiæ, & gloriæ: vel eorum qui finem conſequuntur; & ſic eſt omnium qui gloriam per Dei gratiam adipiſcuntur. Utrumque autem ex nomine prædeſtinationis accipi poteſt, in quo coniungitur actus deſtinationis cum hac præpoſitione *præ* per compoſitionem advenientem. Deſtinare autem ſignificat directionem alicuius in aliquid, ſicut nuntii. Dicitur etiam alio modo deſtinare, ut habetur II. Machab. vi. 20. *Eleazarus deſtinavit non admittere illicita propter vitæ amorem.* Sed hæc ſignificatio videtur deducta ex prima: quod enim proponitur, dirigitur in executionem operis. Illud autem proprie dicitur dirigi in aliquid quod non habet in ſe unde in illud vadat: & ideo proprie in illa dicitur prædeſtinatio quæ homo ex naturalibus ſuis conſequi non poteſt, ſcilicet gratiam, & gloriam. Et ideo dicit Damaſcenus (ubi ſupra) quod prædeſtinatio eſt eorum quæ non ſunt in nobis. Et ideo quidquid non poteſt conſequi gratiam, & gloriam, illud non prædeſtinatur; ſed illi tantum prædeſtinari dicuntur qui conſecuturi ſunt gloriam per gratiam. Sed hæc præpoſitio *præ* importat anteceſſionem, quæ diverſimode diverſis convenit. Invenitur enim in prædeſtinatione homi-

hominis anteceſſio æternitatis ad naturam, & naturæ ad gratiam, & gratiæ ad gloriam. In Angelo autem invenitur anteceſſio æternitatis ad naturam, & naturæ ad gratiam, ſecundum eos qui ponunt Angelos tantum in naturalibus creatos, ſed (a) non gratiæ ad gloriam duratione. Secundum autem alios, qui ponunt Angelos in gratia creatos, non invenitur anteceſſio naturæ ad gratiam ſecundum durationem; ſed gratię ad gloriam. In Chriſto autem non invenitur anteceſſio æternitatis ad perſonam, ſed tantum ad alteram naturam, nec naturæ ad gratiam, nec gratiæ ad gloriam, quantum ad fruitionem, ſed ſolum quantum ad impaſſibilitatem animæ, & dotes corporis; & ſic diverſimode prædeſtinatio diverſis convenit.

Ad primum ergo dicendum, quod illi qui non ſunt, nec erunt, non prædeſtinantur; ſed illi qui erunt, quamvis non ſint, quos Deus ſcientia viſionis cognoſcit: & quamvis ipſi non dirigantur actu in aliquid, ut in propria natura exiſtentes, tamen prædiriguntur in finem, prout ſunt in Dei præſcientia.

Ad ſecundum dicendum, quod eſt duplex præparatio. Quædam materiæ, ſecundum quod diſponitur ad recipiendum formam: & ſic non præparatur niſi quod eſt. Quædam autem eſt præparatio agentis, ut ſit agens; & iſta ſicut eſt in naturalibus, inquantum agens acquirit diſpoſitionem per quam agat, ita eſt in artifice, ſecundum quod concipit formam artificiati, & proponit eam exequi in opere: & talis præparatio eſt in Deo etiam reſpectu futurorum.

Ad tertium dicendum, quod illa diffinitio data eſt de prædeſtinatione, inquantum reſpicit ſtatum præſentis miſeriæ, & non de ipſa abſolute. Vel poteſt dici, quod miſereri ſumitur hic non pro amotione miſeriæ prius habitæ, ſed pro collatione eorum ſine quibus miſeria eſſet, & præcipue quæ ſola gratuita voluntate conferuntur.

Ad quartum dicendum, quod prædeſtinatus poteſt accipi dupliciter. Vel participialiter ſecundum quod conſignificat tempus præteritum; & ſic exiſtentes in patria ſunt prædeſtinati: quia quod ſemel eſt præteritum, ſemper erit præteritum. Vel alio modo poteſt ſumi neutraliter; & ſic non proprie poſſunt dici prædeſtinati niſi ſecundum quod diriguntur in continuitatem beatitudinis: quod tamen (b) non proprie dicitur, quia extenſionem ſucceſſionis non habet.

Ad quintum dicendum, quod quamvis non poſſit deſignari aliqua anteceſſio ad perſonam Filii Dei abſolute, poteſt tamen deſignari ad naturam humanam, vel ad perſonam, ſecundum quod in tali natura ſubſiſtit. Sed hoc habet quæri magis in III. (diſt. II. art. 3.)

Ad ſextum dicendum, quod quamvis Deus, quantum in ſe eſt, æqualiter ſe habeat ad omnes, non tamen æqualiter ſe habent omnes ad ipſum: & ideo non æqualiter omnibus gratia præparatur.

Ad ſeptimum dicendum, quod prædeſtinatio eſt proprie eorum quæ ſunt elevata ſuper facultatem naturæ, ut dictum eſt (in corp. art.) & ideo non oportet quod omnium ſit prædeſtinatio qui a Deo bona naturalia percipiunt, ſed eorum quibus gratia, & gloria præparatur.

QUAESTIO III.

Utrum prædeſtinatio ſit certa.

I. P. q. XXIII. *art.* 6. *& de ver. q.* VI. *art.* 3. *& quodl.* XII. *art.* 3.

Deinde quæritur de certitudine prædeſtinationis.

1. Et videtur quod non ſit certa. Dicitur enim Apoc. III. II. *Tene quod habes*, (c) *ne alius accipiat coronam tuam*. Aut hoc intelligitur de corona præſentis iuſtitiæ, aut de corona gloriæ. Sed non de corona præſentis iuſtitiæ: quia gratia quam quis habet, eo peccante deſtruitur, nec de ſubiecto in ſubiectum mutatur. Ergo intelligitur de corona gloriæ. Sed gloria non eſt alicuius in ſtatu viæ, niſi quia eſt ſibi prædeſtinata. Ergo videtur quod unus poſſit accipere hoc quod alii prædeſtinatum eſt: & ita prædeſtinatio certitudinem non habet.

2. Præterea. Gregorius in Moralibus (Lib. XXV. cap. X.) dicit, quod aliis cadentibus, in eorum locum alii ſuccedunt. Sed locus gloriæ non poteſt dici eorum, niſi quia eſt eis prædeſtinatus. Ergo idem quod prius.

3. Præterea. In Pſal. (LXVIII. 12.) dicitur: *Deleantur de libro viventium*. Sed non poteſt deleri de libro quod ibi ſcriptum non eſt. Cum ergo prædeſtinatio ſit liber vitæ, ut dictum eſt, videtur quod aliquid a prædeſtinatione poſſit deficere; & ita non erit certa.

4. Præ-

(a) *Al. additur* ſecundum eos. (b) *Al. deeſt* non. (c) Vulgata *ut nemo accipiat*.

4. Præterea. Eorum quæ non ſunt determinata nec in ſe, nec in cauſis ſuis, non poteſt eſſe certitudo. Sed motus liberi arbitrii, quod eſt cauſa ad utrumlibet, non ſunt determinati nec in ſe, nec in ſuis cauſis, antequam ſint. Ergo cum effectus prædeſtinationis expleatur motibus liberi arbitrii, quæ ſunt opera meritoria, videtur quod prædeſtinatio nullam certitudinem habeat.

5. Præterea. Omnis certa cognitio poſita de neceſſitate concludit cognitum. Sed illud quod eſt æternum, cum ſit in omni tempore, poteſt in quocumque tempore poni. Cum igitur prædeſtinatio ſit æterna, poteſt poni aliquis prædeſtinatus antequam ſalvetur. Ergo poteſt concludi, *Iſte ſalvabitur*, ſicut verum. Sed ſi futurum contingens eſſet verum, tunc accideret de neceſſitate, ut probat Philoſophus (I. Perih. cap. ult.) Ergo ſequeretur quod iſte ex neceſſitate ſalvaretur, & quod non poſſet non ſalvari: & ſic liberum arbitrium periret: quod eſt impoſſibile; & impoſſibile non ſequitur niſi ex impoſſibili. Ergo videtur quod impoſſibile ſit prædeſtinationem certitudinem habere: quia alia probata ſunt poſſibilia eſſe.

Sed contra. Prædeſtinatio in ſui ratione includit præſcientiam. Sed ipſe Deus habet certam cognitionem de omnibus quæ cognoſcit, ut ſupra (diſt. xxxvi. quæſt. 1. art. 3.) habitum eſt. Ergo videtur quod prædeſtinatio ſit certa.

S O L U T I O.

Reſpondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod Deus non cognoſcit futura contingentia, niſi ſecundum quod ſunt, ſcilicet ſciens ea eſſe contingentia, ſicut neceſſaria eſſe neceſſaria. Sed hoc improbat Boetius (de Conſol. Lib. V. proſa ult.) quia ſecundum hoc ſequeretur quod Deus non plus cognoſceret de ſalute hominum futura quam homo, qui ſcit etiam eam contingentem.

Unde alii dixerunt, quod prædeſtinatio habet certitudinem, ita quod numerus ſalvandorum apud Deum eſt certus, accipiendo numerum quo numeramus, ſcilicet quod ſalvabuntur centum, vel mille, & ſic de aliis. Non autem certus eſt numerus materialiter ſumptus, ſcilicet quo ad ſuppoſita: quia iſti homines poſſunt & ſalvari, & non ſalvari. Sed hoc eſt attribuere Deo imperfectam cognitionem. Si enim cognoſcit quod tot ſalvabuntur, & non quod iſti; imperfecta eſt eius cognitio, & in univerſali tantum. Si autem cognoſcit quod etiam iſti, oportet hoc certum eſſe: quia cognitio eius incerta eſſe non poteſt, ſicut nec falſa.

Et ideo dicendum eſt, quod numerus prædeſtinatorum utroque modo acceptus, ſcilicet & formaliter, & materialiter, certus eſt Deo, ſed incertus eſt nobis. Nec tamen iſta certitudo neceſſitatem ſalvandis imponit: quod patet ex his quæ dicta ſunt. Prædeſtinatio enim includit in ſuo intellectu præſcientiam, & providentiam ſaluris omnium. Providentia autem, ut dictum eſt, quamvis ſit omnium, non tamen omnia neceſſario contingunt, ſed ſecundum conditionem cauſarum proximarum, quarum naturas, & ordinem providentia, & prædeſtinatio ſalvat. Præſcientia etiam non imponit neceſſitatem rebus, nec inquantum eſt cauſa, cum ſit cauſa prima, cuius conditionem effectus non habet, ſed cauſæ proximæ; nec ratione adæquationis ad rem ſcitam, quæ ad rationem veritatis, & certitudinis ſcientiæ exigitur: quia adæquatio iſta attenditur ſcientiæ Dei ad rem, non ſecundum quod eſt in cauſis ſuis, in quibus eſt ut poſſibile futurum tantum, ſed ad ipſam rem, ſecundum quod habet eſſe determinatum, prout eſt præſens, & non futurum: & hoc ſupra (diſt. xxxviii. quæſt. 1. art. 5.) expoſitum eſt: & ita patet quod certitudo prædeſtinationis nullam neceſſitatem ſalvandis imponit.

Ad primum ergo dicendum, quod utroque modo poteſt exponi. Si enim intelligatur de corona præſentis iuſtitiæ, dicitur coronam eius alius accipere, dum opera ipſius in caritate facta, quæ ſibi, & aliis proderant, ſecundum quod ſpiritus caritatis facit communia merita ſanctorum, ipſo peccante ſibi prodeſſe deſinunt ad meritum vitæ æternæ: eorum tamen fructus in illis manet qui in gratia perſeverant: non autem ita quod eadem numero gratia quæ eſt in uno, ipſo peccante, in altero fiat. Et ſimiliter exponitur, ſi intelligitur de corona futuræ gloriæ: quia ſancti in patria exiſtentes gaudent de omnibus meritis ſanctorum qui in mundo ſunt. Unde aliquo peccante, cuius multa merita præceſſerunt, gaudium illorum meritorum in æternum manebit in beatis, quod ipſe peccando amiſit; non ita quod gloria quæ prædeſtinata eſt uni, alteri detur. Dicitur tamen: *Ne alius accipiat coronam tuam*: non ad excludendum prædeſtinationis certitudinem, ſed ad oſtendendam arbitrii libertatem.

Ad ſecundum dicendum, quod dictum

Gregorii non intelligitur de loco qui ſanctis prædeſtinatus eſt, ſed de loco quem tenent in Eccleſia per ſtatum præſentis iuſtitiæ: quia Eccleſia numquam deſtituitur exiſtentibus in gratia: unde peccantibus quibuſdam, alii in gratiam a Domino advocantur.

Ad tertium dicendum, quod prædeſtinatio eſt liber vitæ ſecundum quod dicitur in eo aliquid ſcribi non ſolum quantum ad præſentem iuſtitiam, ſed etiam quantum ad futuram gloriam: & ſic nullo modo poteſt dici aliquis deleri de libro vitæ; ſed illud quod eſt ibi ſcriptum quantum ad præſentem iuſtitiam tantum, dicitur deleri, non mutatione facta ex parte libri, ut aliquid in eo fuerit, quod poſtmodum non ſit; ſed ex parte illius qui in libro ſcriptus dicitur, inquantum ſcilicet ipſe mutatur a ſtatu præſentis iuſtitiæ; & ſic vita eius non repræſentatur ut præſens, ſed ut præterita.

Ad quartum dicendum, quod contingens futurum, ut motus liberi arbitrii, quamvis non ſit determinatum in cauſa ſua, eſt tamen determinatum in eſſe ſuo ſecundum quod eſt actu; & ſic ſubiacet certitudini præſcientiæ, ſicut ſupra dictum eſt de futuris contingentibus, diſt. XXXVIII. (quæſt. I. art. 5.)

Ad quintum dicendum, quod illud quod menſuratur æternitate, eſt ſimul cum omni tempore, ita tamen quod nullo eorum menſuratur: & ideo actus divinæ præſcientiæ non poteſt poni ita eſſe nunc, quaſi menſuretur per præſens tempus, ut ordinem præſentis ad futurum ad ſuum ſcitum habeat; ſed ad omne tempus, & ad omne ſcitum habet ordinem præſentis ad præſens. Unde cum dicitur, Deus præſcit hoc, non intelligitur quod hoc ſit futurum reſpectu divinæ ſcientię, ſed reſpectu huius temporis in quo profertur: & ideo oportet huiuſmodi verba, & participia dicta de Deo, a determinatione temporis abſolvere, ut conſignificent nunc æternitatis, & non temporis: alias inevitabiliter ſequitur error.

QUAESTIO IV.

DEinde quæritur de reprobatione: & circa hoc duo quæruntur.

Primo. Quid ſit.

Secundo. Utrum Deus ſit cauſa obdurationis, & excæcationis, quæ reprobationi quodammodo reſpondet.

ARTICULUS I.

Utrum reprobatio addat aliquid ſupra præſcientiam.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod reprobatio nihil addat ſupra præſcientiam. Reprobatio enim malorum eſt. Sed horum non habet Deus niſi ſcientiam ſimplicis notitiæ, ut ſupra [*diſt.* XXXVIII. *quæſt.* I. *art.* 4.] habitum eſt. Ergo reprobatio ſupra præſcientiam nihil addit.

2. Præterea. Illud quod addit aliquid ſupra commune, non appropriat ſibi nomen communis; ſicut convertibile, quod non indicat ſubſtantiam rei, appropriat ſibi nomen proprii: quia non addit aliquid, ſicut diffinitio addit. Sed reprobatio appropriat ſibi nomen præſcientiæ: dicimus enim communiter malos præſcitos, & bonos prædeſtinatos. Ergo videtur quod reprobatio nihil ſupra præſcientiam addat.

3. Præterea. Magiſter ſupra XXXV. diſt. poſuit rationes eorum quæ aliquid ſupra præſcientiam, & ſcientiam addunt, ut diſpoſitionis, providentiæ &c. Ergo cum non fecerit ibi de reprobatione mentionem, videtur quod nihil ſupra præſcientiam addat.

Sed contra. Præſcientia eſt omnium tam bonorum quam malorum. Sed reprobatio non eſt niſi damnandorum. Ergo aliquid ſupra rationem præſcientiæ addit.

Præterea. Reprobatio opponitur approbationi. Sed approbatio dicit aliquid in voluntate. Cum ergo oppoſita ſint eiuſdem, videtur quod reprobatio ponat aliquid in voluntate, & non in præſcientia tantum.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod reprobatio addit ſupra præſcientiam rationem providentiæ. Cum enim providentia divina ſit communiter omnium, tamen quodam ſpeciali modo, & privilegiato eſt eorum in quibus invenitur voluntas, per quam æternæ gloriæ capaces ſunt: unde ſpecialis quidam modus providentiæ divinæ attenditur, ſecundum ordinem talis naturæ in finem [*a*], & ſecundum collationem eorum quæ in finem illum promovent. Et quia ex conditione talis naturæ eſt ut a conſecutione finis deficere poſſit, ideo per providentiam divinam ordinatum eſt ut talis defectus in bonum iuſtitiæ cedat, dum culpæ pœna

(a) *Al. additur* gloriæ.

Digitized by Google

pœna adhibetur : & ideo ſicut providentia divina reſpectu ipſius boni , quod eſt per conſecutionem gratiæ, & gloriæ, cum præſcientia eventus dicitur prædeſtinatio ; ita providentia divina reſpectu mali oppoſiti cum præſcientia defectus dicitur reprobatio. Et quia bonum ſubiacet providentiæ , ut cauſatum, & ordinatum, ideo dicitur, quod quod prædeſtinatio eſt cauſa gratiæ, & gloriæ ad quam ordinatur. Sed quia malum non ſubiacet providentiæ ut intentum, vel cauſatum, ſed ſolum ut præſcitum , & ordinatum ; ideo reprobatio eſt tantum præſcientia culpæ , & non cauſa ; ſed pœnę , per quam culpa ordinatur, eſt præſcientia, & cauſa.

Ad primum ergo dicendum , quod malorum , ut fiant, Deus habet ſcientiam ſimplicis notitiæ; ſed ut ordinentur, habet etiam horum ſcientiam approbationis : & hoc importat reprobationis nomen.

Ad ſecundum dicendum , quod reprobatio non addit ex parte reprobati ſupra præſcientiam , quia nihil cauſatur in ipſo per quod malus fiat : & ideo appropriat ſibi nomen commune ; addit tamen aliquid ex parte Dei reprobantis, ſcilicet voluntatem ordinis pœnæ ad culpam. Unde etiam in abſtracto non ita appropriat ſibi nomen commune ſicut in concreto : unde magis dicitur reprobatus præſcitus , quam præſcientia reprobatio.

Ad tertium dicendum , quod reprobatio opponitur prædeſtinationi ; & ideo per oppoſitum datur intelligi poſita prædeſtinatione.

ARTICULUS II.

Utrum Deus ſit cauſa obdurationis.

I.II. q. lxxix. *art.* I. *& infra II. diſt.* xxxvii. *q.* II. *art.* I. *& de mal. q.* III. *art.* I. *& cont. Gent. Lib. I. cap.* clxii.

I. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod obdurationis, & excæcationis cauſa ſit Deus, per id quod habetur II. Corinth. IV.4. *Deus huius ſæculi excæcavit mentes infidelium :* & una Gloſſa (ordinaria) exponit de Deo vero. Ergo videtur quod ipſe ſit cauſa obdurationis, & excæcationis.

2. Præterea. Excæcatio , & obduratio ſunt quędam pœnæ (*a*) iuſtæ. Sed omnis pœna iuſta a Deo eſt. Ergo excæcatio , & obduratio a Deo ſunt.

3. Præterea. Secundum Philoſophum in Poſterioribus [Lib. I. text. xxx.] ſi affirmatio eſt cauſa affirmationis, & negatio eſt cauſa negationis. Sed velle divinum eſt cauſa quod iſte habeat gratiam, quia ſcilicet ipſe vult. Ergo videtur quod non velle Dei ſit cauſa quare iſte gratiam non habeat. Sed hoc eſt obduratio. Ergo ex parte Dei accipienda eſt cauſa obdurationis.

4. Præterea. Sicut dicit Philoſophus in II. Phyſic. [text. xxx.] id quod per ſui præſentiam eſt cauſa ſalutis navis , ſcilicet gubernator, per ſui abſentiam eſt cauſa periculi. Sed Deus per ſui præſentiam in anima eſt cauſa gratiæ. Ergo per ſui abſentiam eſt cauſa obdurationis.

Sed contra eſt quod dicunt ſancti communiter, Dionyſius (cap. IV. de div. Nom.) Auguſtinus * [de Spiritu, & anim. cap. XVII.] Anſelmus [Lib. de concord. gratiæ & lib. arb. anr. med.] ſcilicet quod cauſa quare iſte non habet gratiam , eſt quia ipſe noluit accipere, & non quia Deus noluit dare : quia lumen ſuum omnibus offert, quod tamen ab omnibus non percipitur, ſicut nec lumen ſolis a cæco. Sed obduratio eſt ipſa carentia gratiæ . Ergo obdurationis cauſa non eſt ex parte Dei.

Præterea. Nullus culpatur , vel punitur de eo cuius cauſa in ipſo non eſt. Sed homo punitur, & culpatur pro obduratione , vel pro carentia gratiæ. Ergo huiuſmodi cauſa eſt ipſe.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum , quod obduratio dicitur quandoque actus voluntatis obſtinatæ in malum, cui pertinaciter adhæret : & ſic conſtat quod obdurationis cauſa non eſt Deus, ſed homo ; ſicut nec alicuius actus peccati, inquantum deformis eſt. Quandoque vero obduratio dicitur ipſa privatio gratiæ , quæ etiam excęcatio dicitur: quia gratia eſt quoddam lumen animæ, & perfectio

(a) *Al. deeſt* iuſtæ.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* In Pſal. xxxv. ad illa verba, *Noluit intelligere, ut bene ageret* ,ubi omne hominum genus argui ait, quod non intelligendo ut bene vivant, ſibi adverſentur, *non quia non poſſunt* (bene vivere) *ſed quia nolunt*: pro quo prius indicabatur Lib. de Spiritu, & de anima, qui non eſt eius, cum Boetium eo poſteriorem citet, ubi aliquid huc pertinens cap. XVII. videre eſt.

Digitized by Google

ſectio quædam habilitans ipſam ad bonum. Iſtum autem carere gratia ex duobus contingit: tum quia ipſe non vult recipere: tum quia Deus non ſibi infundit, vel non vult ſibi infundere. Horum autem duorum talis eſt ordo, ut ſecundum non ſit niſi ex ſuppoſitione primi. Cum enim Deus non velit niſi bonum, non vult iſtum carere gratia niſi ſecundum quod bonum eſt. Sed quod iſte careat gratia, non eſt bonum ſimpliciter: unde hoc abſolute conſideratum, non eſt volitum a Deo. Eſt tamen bonum ut careat gratia, ſi eam habere non vult, vel ſi ad eam habendam negligenter ſe præparat: quia iuſtum eſt, & hoc modo eſt volitum a Deo. Patet ergo quod huius defectus abſolute cauſa prima eſt ex parte hominis qui gratia caret; ſed ex parte Dei non eſt cauſa huius defectus, niſi ex ſuppoſitione illius quod eſt cauſa ex parte hominis. Et per hunc modum invenitur dici Deus quandoque cauſa excæcationis, vel obdurationis, non quidem immittendo malitiam, ſed non impartiendo gratiam, quod in ipſo eſt. Si enim non neceſſario impartitur gratiam, in ipſo eſt & non impartiri: unde eius quod eſt non impartiri, aliquo modo cauſa eſt. Iſte autem defectus poteſt dupliciter conſiderari, ſicut etiam quilibet alius. Cum enim defectus incidat ex defectu cauſæ ſecundæ, & non ex defectu cauſæ primæ; quem tamen defectum Deus non impedit, tamen impedire poſſet, ne impedimentum naturæ cedat: ſi iſte defectus gratiæ comparetur ad voluntatem, quæ eſt ſicut cauſa proxima, invenitur voluntas habere cauſalitatem ad ipſum, quæ bonum propoſitum non accipit, cum accipere poſſit: & ex hoc eſt culpabilis, & vituperabilis: quia malum, cuius principium eſt voluntas, eſt huiuſmodi. Si autem comparetur ad ipſum Deum, non invenitur cauſatus ab ipſo; ſed tantum permiſſus, & ordinatus, ut ſcilicet ſit in pœnam ipſius voluntatis deficere: unde dicit Auguſtinus in I. Confeſs. (cap. ult.) *Iuſſiſti Domine, & ſic eſt, ut omnis inordinatus animus ſibi ipſi ſit pœna*: & talis ordinatio a Deo eſt. Unde reſpectu ipſius defectus nullam cauſalitatem habet, ſed reſpectu ordinationis tantum: & hoc ſignificatur cum obdurare dicitur.

Et per hoc patet reſponſio ad primum. Quidam tamen dicunt, quod Deus eſt cauſa obdurationis, ſicut natura cauſa quietis: quod expreſſe falſum eſt: quia quies naturalis eſt finis motus naturalis, & per ſe intenta a natura, quod hic dici non poteſt: & ideo dicendum, quod Deus dicitur excæcare per intendo defectum, & ordinando.

Ad ſecundum dicendum, quod obduratio dicitur pœna, prout dicit defectum iam ordinatum; & ſic reducitur in divinam cauſalitatem non ratione defectus, ſed ratione ordinis, qui eſt a Deo.

Ad tertium dicendum, quod effectus non conſequitur niſi concurrentibus omnibus cauſis; ſed ex defectu unius conſequitur negatio effectus. Dico ergo, quod cauſa gratiæ ſicut agens eſt ipſe Deus, & ſicut recipiens eſt ipſa anima per modum ſubiecti, & materiæ: & ideo quia formæ inductæ non eſt cauſa materia, neque ſubiectum, niſi tale ex cuius principiis fluit accidens, quale accidens non eſt gratia: ideo non dicitur ſimpliciter anima cauſa gratiæ, ſed recipiens tantum; Deus autem cauſa. Nec oportet quod omnis defectus incidat ex parte agentis; ſed poteſt incidere ex parte recipientis: & ita eſt in propoſito.

Ad quartum dicendum, quod Deus, quantum eſt in ſe, nulli eſt abſens; ſed homo a Deo præſente ſe abſentat, ſicut a præſente lumine, qui claudit oculos: & ideo non eſt ſimile quod pro ſimili inducitur.

EXPOSITIO TEXTUS.

Intelligentia enim conditionis implicitæ veritatem facit in dicto, & impoſſibilitatem in vero. Hoc ſic exponi poteſt. Accipiantur duo dicta, quorum unum eſt verum, ſcilicet Petrum poſſe damnari; alterum falſum, ſcilicet Petrum non poſſe damnari. Si adiungatur conditio quæ implicite intelligitur in hoc participio *prædeſtinatus*, intellectus illius conditionis facit dictum, quod prius erat falſum, eſſe verum: quia ſi Petrus eſt prædeſtinatus, Petrum non poſſe damnari, eſt verum. Faciet etiam impoſſibilitatem in dicto, quod prius erat verum: Petrum enim poſſe damnari eſt impoſſibile, ſi eſt prædeſtinatus; ut tamen impoſſibilitas ad neceſſitatem conſequentiæ referatur.

Quod tamen in actionibus, vel operationibus Dei, & hominum nullatenus concedunt. Operationes Dei nominat quas explet nulla creatura mediante, ſicut intelligere, velle, & huiuſmodi: & quia tales operationes æternitate menſurantur, & non tempore; ideo non ſequuntur neceſſitatem præteriti, ſed manent in libertate præſentis; ita tamen quod immobilitas non tollatur: non enim poteſt Deus nunc velle, & quod nunc vult,

poſ-

poſtea non velle; ſed ſuum æternum velle ſemper eſt in libertate voluntatis eius: & ideo ex veritate prædeſtinationis non ſequitur aliqua neceſſitas ex parte prædeſtinantis, ſicut nec ex parte prædeſtinati. Poteſt enim & prædeſtinare, & non prædeſtinare. Operationes autem Dei, & hominum nominantur quæ a Deo, mediante creatura, vel in creatura explentur: & quia ex parte creaturæ tempore menſurantur, ideo tranſeunt in præteritum, & neceſſitatem acquirunt.

Ita reprobationis æternæ quodammodo effectus eſſe videtur obduratio. Hoc ideo addit, quia non eſt ſimpliciter concedendum, quod reprobatio obdurationis ſit cauſa, ſed ſolum permiſſionis, & ordinationis, ut dictum eſt (in corp. art.)

DISTINCTIO XLI.

Utrum aliquod ſit meritum obdurationis, & miſericordiæ.

SI autem quærimus meritum obdurationis, & miſericordiæ; obdurationis meritum invenimus, miſericordiæ autem meritum non invenimus: quia nullum eſt miſericordiæ meritum, ne gratia evacuetur, ſi non gratis donetur, ſed meritis redditur. Miſeretur itaque ſecundum gratiam quæ gratis datur, obdurat autem ſecundum iudicium quod meritis redditur. Unde datur intelligi, ut ſicut reprobatio Dei eſt nolle miſereri; ut non ab illo irrogetur aliquid quo ſit homo deterior, ſed tantum quo ſit melior, non erogetur. Ex his aperte oſtenditur, quid miſericordiam, quid obdurationem intellexerit Apoſtolus (Rom. IX.) & quia miſericordia nullum advocat meritum, obduratio vero non eſt ſine merito: & miſericordiæ verbo hic accipitur prædeſtinatio, & præcipue prædeſtinationis effectus; obdurationis vero non ipſa Dei æterna reprobatio, quia eius nullum eſt meritum, ſed gratiæ privatio, ſive ſubtractio, quæ quodammodo eſt reprobationis effectus. Accipitur tamen aliquando reprobatio pro obduratione, ſicut & prædeſtinatio pro ſuo effectu, cui eſt gratia appoſita. Gratia enim quæ apponitur, effectus eſt prædeſtinationis. Cum ergo gratiæ quæ apponitur homini ad iuſtificationem, nulla ſint merita, multo minus & ipſius prædeſtinationis, qua ab æterno elegit Deus quos voluit, aliqua poſſunt exiſtere merita: ita nec reprobationis qua ab æterno quoſdam præſcivit futuros malos, & damnandos; ſicut elegit Iacob, & reprobavit Eſau: quod non fuit pro meritis eorum quæ tunc haberent, quia nulla habebant, quoniam nec ipſi exiſtebant; nec propter futura merita quæ prævideret, vel illum elegit, vel illum reprobavit.

Opinio quorumdam, in qua fuit aliquando Auguſtinus, ſed poſtea retractavit.

OPinati ſunt tamen quidam, Deum ideo elegiſſe Iacob, quia talem futurum præſcivit qui in eum crederet, & ei ſerviret: quod aliquando Auguſtinus ſe ſenſiſſe dicit in Lib.I.Retract. (cap.XXIII.) ubi aperte oſtendit quod ſi propter futura merita electus eſſet, iam non ex gratia eſſet electio (non ergo ideo electus eſt a Deo, quia talis futurus erat; ſed ex tali electione talis eſt factus) ita dicens: „ Diſputans (1) ergo quid elegerit Deus in nondum nato, cui dixit ſerviturum „ eſſe maiorem; & quid in eodem maiore ſimiliter nondum nato reprobaverit: „ ad hoc perduxi ratiocinationem ut dicerem: Non ergo elegit Deus opera cu„ iuſquam in præſcientia, quæ ipſe daturus eſt; ſed fidem elegit in præſcientia, „ & quem ſibi crediturum eſſe præſcivit, ipſum elegit, cui Spiritum ſanctum da„ ret, ut bona operando, etiam æternam vitam conſequeretur. “ Ecce hic aperte dicit, non propter opera eum elegiſſe, ſed propter fidem, qua cum prævidit credi-

(1) *Al. deeſt* ergo.

crediturum. Sed quia & in fide meritum eſt, ſicut & in operibus; hoc retractavit*, dicens (cap. III.) „Nondum diligentius quæſiveram, nec adhuc inve-
„ neram qualis ſit electio gratiæ, de qua dicit Apoſtolus (Rom. XI. 5.) Reliquiæ
„ per electionem gratiæ ſalvæ fient: quæ utique non eſt gratia, ſi ex meritis
„ procedit, ut iam quod datur, non ſecundum gratiam, ſed ſecundum debitum
„ reddatur potius meritis quam donetur. Perinde quod continuo dixi: Dicit enim
„ idem Apoſtolus (I. ad Corinth. XII. 6.) Idem Deus, qui operatur omnia
„ in omnibus: numquam autem dictum eſt: Deus credit omnia in omnibus: ac
„ deinde ſubiunxi: Quod ergo credimus, noſtrum eſt; quod vero bonum opera-
„ mur, illius eſt qui credentibus dat Spiritum ſanctum: (1) profecto non dice-
„ rem, ſi iam ſcirem etiam ipſam fidem inter Dei munera reperiri, quæ dantur
„ in eodem Spiritu. Utrumque ergo noſtrum eſt propter arbitrium voluntatis,
„ & utrumque datum eſt per Spiritum fidei, & caritatis. Et quod paulo poſt di-
„ xi: Noſtrum enim eſt credere, & velle; illius autem dare credentibus, &
„ volentibus facultatem bene operandi per Spiritum ſanctum, per quem caritas
„ Dei diffunditur in cordibus noſtris: verum eſt quidem; ſed eadem regula eſt:
„ & utrumque ipſius eſt, quia ipſe præparat voluntatem; & utrumque noſtrum,
„ quia non fit niſi volentibus nobis. Ergo & meritum fidei de miſericordia Dei
„ venit." Non ergo propter fidem, vel aliqua merita, elegit Deus aliquos ab æterno, vel appoſuit gratiam iuſtificationis in tempore, ſed gratuita bonitate ſua elegit, ut boni eſſent. Unde Auguſtinus Lib. de Prædeſt. ſanct. (cap. XVIII.)
„ Non quia futuros nos tales eſſe præſcivit, ideo elegit; ſed ut eſſemus tales
„ per ipſam electionem gratiæ ſuæ, qua gratificavit nos in dilecto Filio ſuo."

His videtur contrarium quod alibi ait Auguſtinus.

His tamen adverſari videtur quod dicit Auguſtinus * (quæſt. II. ad Simplicianum) ſuper Malachiam Prophetam, ubi ſcriptum eſt (cap. I.) „ Iacob dilexi, Eſau autem odio habui." „Cui vult," inquit, „miſeretur Deus,
„ & quem vult indurat. Sed hæc voluntas Dei iniuſta eſſe non poteſt. Venit
„ enim de occultiſſimis meritis: quia & ipſi peccatores cum propter generale
„ peccatum unam maſſam fecerunt, tamen nonnulla inter eos eſt diverſitas. Præ-
„ cedit ergo aliquid in peccatoribus, quo quamvis nondum ſint iuſtificati, digni
„ efficiantur iuſtificatione. Et item præcedit in aliis peccatoribus, quo digni ſunt
„ obtuſione." Ecce hic videtur Auguſtinus dicere, quod & ipſa Dei voluntas, qua alios elegit, alios reprobavit, ex meritis proveniat, ſed occultiſſimis; ideſt, pro meritis alios voluerit eligere, alios reprobare; & quod pro meritis aliis apponitur gratia iuſtificationis, aliis non, unde obtunduntur: Sed quid intelligere voluerit, ignoratur; niſi forte hoc dicatur intellexiſſe, quod ſupra diximus eum retractaſſe. Nam ibidem etiam quædam alia continue ſubdit, quæ in Lib. Retractat. (I. cap. XXIII.) aperte retractat: quod utrumque legenti patebit. Unde veriſimile eſt, in præmiſſis etiam hoc retractaſſe. Quidam tamen ex eo ſenſu accipiunt fore dictum, non quia aliquis prædeſtinetur pro meritis, ut iuſtificationis gratiam mereatur; ſed quia aliqui non adeo mali ſunt ut mereantur ſibi gratiam non impartiri. Nullus enim Dei gratiam mereri poteſt per quam iuſtificatur; poteſt tamen mereri ut non apponatur, ut penitus abiiciatur. Et quidem aliqui in tantum profundum iniquitatis devenerunt ut hoc mereantur, ut hoc digni ſint; alii vero ita vivunt ut etſi non mereantur gratiam iuſtificationis, non tamen mereantur omnino repelli, & gratiam ſibi ſubtrahi. Ideoque dixit, in quibuſdam peccatoribus præcedere

(1) *Al.* Sed ad hoc profecto &c.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Lib. LXXXIII. Qq. quæſt. LXVIII.

dere quo digni ſint iuſtificatione, & in aliis quo digni ſint obtuſione. Sed hoc frivolum eſt.

Opinio quorumdam falſa, de occultis Dei differentium carnaliter.

MUlti vero de iſto profundo quærentes reddere rationem, atque ſecundum coniecturas cordis ſui inſcrutabilem altitudinem iudiciorum Dei cogitare conantes, in fabulas vanitatis abierunt, dicentes, quod animæ ſurſum in cælo peccant, & ſecundum peccata ſua ad corpora pro meritis diriguntur, & dignis ſibi quaſi carceribus includuntur. Ierunt hi tales poſt cogitationes ſuas, & volentes diſputare de Dei profundo, verſi ſunt in profundum, dicentes, animas in cælo ante converſatas, & ibi aliquid boni, vel mali egiſſe, & pro meritis ad corpora terrena detruſas eſſe. Hoc autem reſpuit catholica fides propter evidentem Apoſtoli ſententiam, qua ait (Rom. IX. 17.) „ Cum nondum nati eſſent, „ aut aliquid boni, vel mali egiſſent.... non ex operibus, ſed ex vocante di„ ctum eſt ei, quia maior ſerviet minori. " Melior eſt ergo fidelis ignorantia quam temeraria ſcientia. Elegit ergo eos quos voluit gratuita miſericordia, non quia fideles futuri erant, ſed ut fideles eſſent; eiſque gratiam dedit, non quia fideles erant, ſed ut fierent. Ait enim Apoſtolus (I.Timoth. I.16.) „ Miſericor„ diam conſecutus ſum, ut fidelis eſſem. " Non ait, Quia fidelis eram. Datur quidem & fideli, ſed data eſt etiam prius ut eſſet fidelis. Ita etiam reprobavit quos voluit, non propter futura merita quæ præviderat, veritate tamen rectiſſima, & a noſtris ſenſibus remota. (1)

Quæſtio.

SEd quæritur, utrum ſicut dicitur elegiſſe quoſdam ut boni fierent, & fideles; ita etiam concedi debeat reprobaſſe quoſdam, ut mali eſſent, & infideles, & obdurare, ut peccent. Quod nullatenus concedi oportet. Non enim reprobatio ita eſt cauſa mali, ſicut prædeſtinatio eſt cauſa boni; neque obduratio ita facit hominem malum, quemadmodum miſericordia facit bonum.

An ea quæ ſemel ſcit Deus, vel præſcit, ſemper ſciat, vel præſciat, & ſemper ſcierit, vel præſcierit.

PRæterea conſiderari oportet, utrum ea omnia quæ ſemel ſcit, vel præſcit Deus, ſemper ſciat, & ſcierit, ac præſciat, & præſcierit; an olim ſcierit vel præſcierit quod modo non ſcit, vel præſcit. De præſcientia primo reſpondemus, dicentes, multa eum præſciſſe quæ modo non præſcit: cum enim eius præſcientia non ſit niſi de futuris, ex quo illa quæ futura erant, præſentia fiunt, vel prætereunt, ſub Dei præſcientia eſſe deſinunt; ſub ſcientia vero ſemper ſunt. Præſcivit ergo Deus omnia ab æterno quæ futura erant; neque præſcire deſinit, niſi cum futura eſſe deſinunt; neque cum præſcire deſinit aliqua quæ ante præſciebat, minus ea noſcit quam ante cognoſcebat. Non enim dicitur ex defectu ſcientiæ Dei, quod aliqua præſcierit aliquando, quæ modo non præſciat; ſed ex ratione verbi, quod eſt præſcientia. Præſcire enim eſt ante ſcire aliquid quam fiat. Ideoque non poteſt dici Deus præſcire niſi ea quæ futura ſunt.

(1) *Colliguntur hæc ex Auguſtino partim ſerm.* VII. *de verb. Apoſt. partim Lib.* I. *Retract. cap.* XXIII. *partim ex Lib. de Prædeſt. Sanct. tum cap.* III. *tum* XVII. XVIII. XIX. *&* XX. *partim ex epiſt.* CV.

Digitized by Google

Hic de ſcientia, dicens, Deum ſemper ſcire quæ ſemel ſcit.

DE ſcientia autem aliter dicimus. Scit enim Deus ſemper omnia quæ aliquando ſcit: omnem enim ſcientiam quam aliquando habet, ſemper habuit, & habet, & habebit. Ad hoc autem opponitur ita. Olim ſcivit hunc hominem naſciturum, qui natus eſt; modo non ſcit eum naſciturum. Scivit ergo aliquid quod modo non ſcit. Item ſcivit mundum eſſe creandum; modo non ſcit eum eſſe creandum. Aliquid ergo ſcivit quod modo non ſcit; & alia huiuſmodi infinita dici poſſunt. Sed ad hoc dicimus, quod idem de nativitate huius hominis, & mundi creatione nunc etiam ſcit quod ſciebat antequam fierent; licet tunc, & nunc hanc ſcientiam eius diverſis exprimi verbis oportet. Nam quod tunc futurum erat, nunc præteritum eſt: ideoque verba commutanda ſunt ad ipſum deſignandum. Sicut diverſis temporibus loquentes, eamdem diem modo per hoc adverbium cras deſignamus, dum adhuc futura eſt; modo per hodie, dum præſens eſt; modo per heri, dum præterita eſt: ita antequam crearetur mundus, ſciebat Deus hunc creandum; poſtquam creatus eſt, ſcit eum creatum. Nec eſt hoc ſcire diverſa, ſed omnino idem de creatione mundi. Sicut antiqui patres crediderunt Chriſtum naſciturum, & moriturum; nos autem credimus eum natum, & mortuum; nec tamen diverſa credimus nos, & illi, ſed eadem. Tempora enim, ut ait Auguſtinus (ſuper Pſalm. l. circa illud „ Redde mihi lætitiam ") variata ſunt; & ideo verba ſunt mutata, non fides. Indubitanter ergo teneamus, Deum ſemper omnia ſcire quæ aliquando ſcit.

DIVISIO TEXTUS.

HIc determinat Magiſter de cauſalitate prædeſtinationis, & reprobationis, excludens errorem eorum qui utriuſque cauſam ex parte noſtra aſſignabant: & dividitur in partes duas. In prima oſtendit, utrumque ex parte noſtra cauſam non habere; in ſecunda oſtendit, ſcientiam Dei numquam diminui, ibi, *Præterea conſiderare oportet, utrum ea omnia quæ ſemel ſcit, vel præſcit Deus, ſemper ſcit, & ſcierit, ac præſciat, & præſcierit*. Prima in duas. In prima oſtendit veritatem; in ſecunda excludit errorem, ibi, *Opinati ſunt tamen quidam, Deum ideo elegiſſe Iacob, quia talem futurum præſcivit qui in eum crederet*. Et hæc dividitur in duas. In prima excludit errorem illorum qui ponebant opera noſtra, ſecundum hoc quod ſunt a Deo præſcita, eſſe cauſam utriuſque; in ſecunda errorem illorum qui ponebant, opera præcedentia, etiam in rerum natura, eſſe cauſas prædeſtinationis, & reprobationis, ibi, *Multi vero de iſto profundo quærentes reddere rationem .... in fabulas vanitatis abierunt*. Prima in duas. In prima ponit opinionem quæ auctoritate Auguſtini videtur muniri: quam tamen auctoritatem Magiſter ſimul cum opinione ab Auguſtino retractatam oſtendit. In ſecunda ponit obiectionem eorum ex alia auctoritate ſumptam, quam etiam retractatam dicit; licet quidem ſolvere conentur eam inſufficienti ſolutione, ibi, *His tamen videtur adverſari quod dicit Auguſtinus*.

Præterea conſiderare oportet, utrum ea omnia quæ ſemel ſcit, vel præſcit Deus, ſemper ſciat, & ſcierit, ac præſciat, & præſcierit. Hic oſtendit ſcientiæ divinæ immutabilitatem, & circa hoc duo facit. Primo movet quæſtionem; ſecundo determinat eam, ibi, *De præſcientia primo reſpondemus*. Circa hoc duo facit. Primo determinat quantum ad præſcientiam; ſecundo quantum ad ſcientiam, ibi, *De ſcientia autem aliter dicimus*. Ubi tria facit. Primo determinat quæſtionem; ſecundo ponit obiectionem in contrarium, ibi, *Ad hoc autem opponitur ita*; tertio ſolvit eam, ibi, *Sed ad hoc dicimus*.

QUAESTIO I.

HIc quæruntur quinque.

Primo. Utrum electio Deo ab æterno conveniat.

Secundo. De ordine prædeſtinationis ad electionem.

Tertio. Utrum præſcientia meritorum ſit

ſit cauſa prædeſtinationis, & reprobationis.

Quarto. Utrum prædeſtinatio iuvetur meritis, & orationibus ſanctorum.

Quinto. Utrum Deus ſciat nunc omne quod olim ſcivit.

ARTICULUS I.

Utrum in Deo ſit electio.

I. P. q. II. *art.* 4.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod electio nullo modo in Deo ſit. Electio enim, ſecundum Philoſophum in III. Ethic. (cap. VII.) ſequitur conſilium ſicut concluſio eius. Conſilium autem, ut ibidem dicit, eſt quæſtio quædam. Cum igitur Deo non competat inquiſitiva cognitio, videtur quod Deo non competat electio.

2. Præterea. Electio ponit diſcretionem quamdam. Sed Deus æqualiter ſe habet ad omnes: quia (*a*) Dionyſius in IV. cap. de divin. Nom. dicit: *Sicut enim ſol non ratiocinans, neque præeligens radios ſuos diffundit in omnia corpora, ita & divina bonitas in omnes creaturas*. Ergo videtur quod Deo eligere non competat.

3. Præterea. Electio requirit multitudinem in eis quorum eſt electio. Sed ab æterno omnia non fuerunt niſi unum in Deo. Ergo videtur quod electio non ſit æterna. Sed quidquid eſt in Deo, eſt æternum. Ergo electio nihil ponit in Deo.

4. Præterea. Operationi eligentis aliquid intelligitur præexiſtere in re quæ eligitur. Sed operationi divinæ nihil præexiſtit in creatura. Ergo videtur quod electio Deo non competat.

Sed contra. Ad Epheſ. 1. 4. dicitur: *Elegit nos in ipſo ante mundi conſtitutionem, ut eſſemus ſancti*. Ergo videtur quod Deo conveniat electio.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod electio importat ſegregationem quamdam. Hæc autem ſegregatio non poteſt eſſe niſi aliquorum quæ habent aliquam permixtionem, vel convenientiam; & ideo illius quod in ſe determinatum eſt, & diſcretum, non poteſt eſſe electio. Et ideo electio, ut dicitur in III. Ethic. (cap. VI.) non eſt finis ultimi, qui unicuique naturaliter eſt determinatus, ſed tantum eorum quæ ſunt ad finem, ad quem per plura media devenire poteſt; licet quædam ſint convenientiora, quæ eliguntur. Hæc autem ſegregatio poteſt eſſe tantum in conceptione alicuius operantis, vel etiam in executione operis. Ex his tria poſſumus accipere circa electionem de Deo dictam. Primo quod electio non convenit Deo reſpectu ſui ipſius: non enim eſt electio finis, ſed eorum quæ ſunt ad finem. Secundo poteſt accipi a quibus eliguntur, quia ſcilicet ab his qui nati ſunt participare eumdem finem: unde non dicitur, quod homines qui eliguntur ad gloriam, eligantur ab irrationabilibus, ſed ab hominibus, qui nati ſunt gloriam aſſequi. Tertio poteſt accipi quod electio uno modo eſt æterna, alio modo temporalis. Si enim accipiatur ſecundum quod eſt in propoſito ipſius Dei, ſic æterna eſt: quia ab æterno voluit bonos a malis ſegregare in gloriam. Si autem ſumatur ſecundum quod eſt in executione operis, ſic eſt temporalis; ſicut quando aliquis ſegregatur a culpa originali, vel actuali in gratiam, vel a communi ſtatu in prælationis officium, & ſic de aliis quæ divino munere aliquibus ſpecialiter conferuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod accidit electioni quod ſequatur inquiſitionem, ex eo ſcilicet quod eſt in tali natura quæ eorum quæ ſunt ad finem, ſine inquiſitione cognitionem non habet, ſicut eſt in nobis: quod omnino Deo non competit, qui omnium certam cognitionem habet.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis ipſe, quantum in ſe eſt, æqualiter ſe habeat ad omnia, non tamen omnia eamdem idoneitatem habent ad recipiendum largitionem bonitatis eius: & huius diverſitatis cognitionem, & ordinationem habet, & ideo convenit ſibi electio. Quod autem dicit Dionyſius (ubi ſup.) de comparatione divinæ bonitatis ad ſolem, intelligendum eſt eſſe ſimile, quantum ad univerſalitatem communicationis, & non quantum ad privationem electionis. Sicut enim ſol nulli radios ſuos ſubtrahit, ita nec Deus munera bonitatis ſuæ, quæ tamen non eodem modo in omnibus recipiuntur: & huius diverſitatis Deus eſt cognitor, & ordinator; quod ſoli corporali non competit.

Ad tertium dicendum, quod Deus ab æterno non tantum cognovit de rebus illud

(a) *Al. additur* ſicut.

Digitized by Google

eſſe quod tunc in ipſo habebant, ſed eſſe quod in propria natura habituræ erant, ſecundum quod eſſe unitatem non habent, ſed magnam diſtantiam ad participandam divinam bonitatem: & ita convenit ſibi ab æterno electio.

Ad quartum dicendum, quod operationi creationis non præexiſtit aliquid in re; & ideo non proprie dicuntur eligi, ea quæ terminantur ad eſſe; ſed operationi divinæ qua iuſtificat, & glorificat, præexiſtit natura vel in proprio eſſe, vel in divina cognitione.

ARTICULUS II.

Utrum electio præcedat ſecundum rationem prædeſtinationem.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod electio prædeſtinationem non præcedat ſecundum rationem. Electio enim addit aliquid ſupra præſcientiam, alias etiam eſſet malorum. Addit autem actum voluntatis, ut patet ex Philoſopho III. Ethic. (cap. v.) & VI. (cap. 11.) Cum ergo prædeſtinatio nihil addat ſupra præſcientiam niſi voluntatem ſalutis quorumdam, videtur quod electio prædeſtinationem non præcedat ſecundum rationem, ſed ſit idem ſibi.

2. Præterea. Electio præſupponit diverſitatem in eis inter quæ eſt electio. Sed diverſitas quæ eſt in hominibus ad conſecutionem finis, eſt per effectum prædeſtinationis, ideſt per gratiam. Ergo videtur quod electio etiam prædeſtinationem ſequatur ſecundum rationem.

3. Præterea. Vocatio ſequitur prædeſtinationem, ut habetur Rom. VIII. 30. *Quos prædeſtinavit, hos & vocavit*. Sed vocatio videtur idem eſſe electioni: quia quod eligitur ad aliquid, videtur quodammodo vocari in illud. Ergo videtur quod electio prædeſtinationem ſequatur.

Sed contra. Dilectio præſupponit electionem, ſicut ipſum nomen oſtendit. Sed prædeſtinatio ſequitur dilectionem: quia non præparantur bona niſi eis qui diliguntur. Ergo videtur quod prædeſtinatio electionem ſequatur.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod prædeſtinatio, & electio addunt aliquid ſupra præſcientiam, ſicut diſpoſitio, & providentia; ut intelligatur quod ſicut diſpoſitio, & providentia ſe habent reſpectu omnium communiter, ita electio, & prædeſtinatio reſpectu hominum: unde ſicut providentia addit ſupra diſpoſitionem, ita prædeſtinatio ſupra electionem. Quod ſatis patet ex his quæ ſupra dicta ſunt (diſtinct. xl. quæſt. 1. art. 2.) Dictum eſt enim, quod diſpoſitio divina attenditur in ordinatione partium univerſi ad invicem, & ad finem, ſecundum quod una natura alii præfertur ex ordine divinæ ſapientiæ. Similiter eſt in electione. Ipſa enim divina ordinatio qua quidam aliis præferuntur ad conſequendam beatitudinem, electio dicitur. Providentia autem attenditur in collectione eorum per quæ res attingunt finem, & in applicatione ad finem. Similiter prædeſtinatio attenditur in hoc quod electis præparantur bona gratiæ, & bona gloriæ, quibus applicantur ad finem: & hoc patet etiam ex modo loquendi conſueto. Sicut enim dicimus diſponi res, provideri autem tam res ipſas, quam etiam ea quæ rebus conferuntur in finem ordinantia; ita etiam electio proprie eſt hominum, ſed prædeſtinatio tam hominum quam etiam eorum quæ eis conferuntur: non enim dicitur, quod gratia eligatur homini; dicitur tamen, quod gratia prædeſtinatur homini.

Ad primum ergo dicendum, quod electio non eſt actus voluntatis abſolute, ſed in ordine ad intellectum ordinantem, ſicut Philoſophus ibidem innuit. Prædeſtinatio autem dicit actum voluntatis abſolute, qui conſequitur ordinem iſtum. Electio enim divina eſt qua aliqui ex ordine ſuæ ſapientiæ ordinantur ad finem beatitudinis; ſed prædeſtinatio eſt ſecundum quod præparantur eis ea quæ perducunt in finem: & ideo ſicut voluntas ordinans in finem, præcedit actum voluntatis præparantis ea quæ ducunt in finem; ita electio prædeſtinationem præcedit.

Ad ſecundum dicendum, quod electio divina non præexigit diverſitatem gratię, quia hoc electionem conſequitur; ſed pręexigit diverſitatem naturę in divina cognitione, & facit diverſitatem gratię, ſicut diſpoſitio diverſitatem naturę facit.

Ad tertium dicendum, quod vocatio ſemper eſt temporalis, quia ponit adductionem quamdam ad aliquid. Et ideo eſt quædam vocatio ad eſſe per creationem, cui, ut dictum eſt [diſt. xxxix. quæſt. II. art. I.] non reſpondet ęterna electio: unde dicitur Rom. IV. 17. *Qui vocat ea quæ non ſunt, tamquam ea quæ ſunt*. Et eſt quędam vocatio-

catio temporalis ad gratiam, cui reſpondet & electio temporalis, & ęterna. Hæc autem vocatio eſt vel interior per infuſionem gratię, vel exterior per vocem prædicatoris. Interior autem vocatio, & temporalis electio ad gratiam, ſemper ſunt ſimul; ſed differunt ſecundum rationem: quia electio, inquantum dicit ſegregationem, reſpicit terminum a quo, vocatio autem terminum ad quem magis; ſed differt a iuſtificatione ſecundum rationem: quia vocatio pertinet ad motum naturæ proficiſcentis in gratiam; ſed iuſtificatio reſpicit eſſe conſequens terminum motus, ſecundum quod gratia facit iuſtum eſſe. De dilectione autem quomodo ſe habeat ad electionem, & prędeſtinationem, pertinet ad III. Librum, ubi agitur de dilectione qua Deus diligit creaturam XXXII. diſtinct. [quęſt. I. art. 2.]

ARTICULUS III.

Utrum præſcientia meritorum ſit cauſa prædeſtinationis.

I. P. q. XXIII. *art.* 5. *& de ver. q.* VI. *art.* 2. *& III. cont. Gent. cap. ult.*

1. DEinde quęritur, utrum pręſcientia meritorum ſit cauſa prędeſtinationis. Et videtur quod ſic. Primo per Gloſſam Ambroſii [Ambroſiaſtri] quę habetur ſuper Epiſtolam ad Rom. [cap. IX.] ubi hęc verba ex perſona Dei proponit: *Dabo illi gratiam quem ſcio ad me toto corde poſt errorem reverſurum.* Sed propoſitum dandi gratiam dicitur prędeſtinatio. Ergo videtur quod pręſcientiam meritorum pręſupponat.

2. Pręterea. Voluntas Dei prędeſtinantis, iniuſta eſſe non poteſt. Sed ad iuſtitiam diſtributivam pertinet ut inęqualia non niſi inęqualibus tribuantur. Cum ergo homines non ſint inęquales ad perceptionem gratię, niſi per aliqua opera ipſorum, vel aliorum, cum ex natura omnes habeant capacitatem gratię, videtur quod præſcientia operum ſit cauſa prędeſtinationis.

3. Pręterea. In pręſcientia operum duo ſunt: unum ęternum, ſcilicet Dei ſcientia; & unum temporale, ſcilicet opera pręſcita. Similiter in prędeſtinatione duo ſunt: unum ęternum, ſcilicet voluntas divina; & alterum temporale, ſcilicet collatio gratię. Sed ęternum quod eſt in pręſcientia, eſt prius ratione, & quodammodo cauſa eius quod eſt in prędeſtinatione, quia voluntas pręſcientiam pręſupponit. Similiter temporale eſt aliquo modo cauſa temporalis, quia opus quo iſte ſe pręparavit ad gratiam, eſt aliqua cauſa, ad minus ſicut diſpoſitio materialis ad acceptionem gratię, & opus informatum gratia, eſt cauſa meritoria gloriæ. Ergo videtur quod pręſcientia operum ſit cauſa prędeſtinationis.

4. Præterea. Prædeſtinatio præſupponit electionem. Sed electio alicuius ab aliquo non eſt niſi propter aliquam idoneitatem maiorem ad conſecutionem finis. Hoc autem non poteſt eſſe niſi per maiorem præparationem ad gratiam, quæ per opera fit. Ergo videtur quod prædeſtinatio præſupponat præſcientiam operum.

5. Præterea. Prædeſtinatio eſt voluntas ſalutis hominis, non tantum ut intelligatur de voluntate antecedente: quia hac voluntate vult omnes homines ſalvos facere, ut dicit Damaſcenus [II. Fid. orth. cap. ult.] ſed de voluntate conſequente. Cum igitur voluntas conſequens reſpiciat merita, videtur quod præſcientia meritorum ſit cauſa prædeſtinationis.

Sed contra. Omne illud quod reſpicit meritum, eſt aliquo modo debitum, & non omnino gratuitum. Sed prædeſtinatio eſt ex gratuita voluntate, quam nulla merita advocant, ut dicit Auguſtinus [in epiſtola CV. ad Sixtum.] Ergo videtur quod præſcientia meritorum non ſit cauſa prædeſtinationis.

Præterea. Ad idem eſt totum quod in littera adducitur.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod præſcientia meritorum, vel aliquorum operum, nullo modo eſt cauſa prædeſtinationis divinæ: quod patet, ſi conſideretur totum id quod in prędeſtinatione eſt de eſſentia ipſius. Sed nihil prohibet illud quod eſt effectus prædeſtinationis, ſcilicet gratia, & gloria, quæ oblique ponuntur in eius diffinitione, habere aliquam cauſam ex parte noſtrarum operationum. De eſſentia enim prædeſtinationis eſt præſcientia, & voluntas ſalutis aliquorum. Scientia autem de ſalute eorum non cauſatur a ſcientia operum aliquorum: quia ipſe non venit in cognitionem effectus per cauſam, ſed per ſeipſum. Unde non poteſt dici in eo, quod ipſe ſcit hoc, quia ſcit cauſam huius; ſed inquantum intuetur eſſentiam ſuam, quæ eſt omnium ſimilitudo, videt unumquodque in ſe, tam cau-

ſam,

ſam, quam cauſatum. Similiter etiam voluntas ſua cum ſit libera, magis etiam quam aliqua voluntas, non habet cauſam niſi finem voluntatis ſuæ. Finis autem voluntatis ſuæ eſt ſua bonitas, quæ eſt ipſemet: unde dicitur communiter, quod Deus vult hoc propter bonitatem ſuam, non quia ſcivit hoc, vel quia hoc factum eſt. Sed tamen effectus voluntatis eius, ſcilicet ipſum volitum ordinatum ad bonitatem ſuam, poteſt procedere ex aliqua cauſa quam Deus præſcivit ab æterno: & iſtum ordinem cauſæ ad cauſatum Deus vult, & vult quod effectus ſit, quia cauſa eſt: non autem ita quod cauſalitas referatur ad voluntatem, ſed ad volitum: & iſta cauſa voliti, non volendi, dicitur ratio quædam voluntatis ex parte effectus. Sed hęc cauſa in quibuſdam habet completam rationem cauſæ, & ſufficienter inducit effectum; quandoque vero eſt tantum diſpoſitio. Ita etiam ad duplicem effectum prædeſtinationis diverſimode ſe habet noſtra operatio: quia opus meritorium informatum gratia, eſt cauſa meritoria gloriæ; ſed opus bonum præcedens gratiam, non eſt cauſa meritoria eius, ſed ſolum diſpoſitio quædam. Unde patet quod prædeſtinatio cauſam non habet, ſed habet rationem ex parte effectus, ſecundum quam rationalis, & iuſta dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod in illis verbis Ambroſii non deſignatur quod opus noſtrum ſit cauſa voluntatis divinæ, neque etiam quod ſit cauſa ipſius dationis gratiæ, ſed ſolum diſpoſitio quædam; ut hoc intelligatur non de opere ſequente gratiam, quod virtutem merendi habet a gratia, & neque cauſa eius eſt, neque diſpoſitio ad ipſam; ſed de opere præcedente, quod eſt diſpoſitio ad gratiam. Illi enim Deus proponit gratiam infundere quem pręſcit ſe ad gratiam præparaturum; non tamen propter præparationem, quæ non eſt ſufficiens cauſa gratiæ, nec finis voluntatis eius, ſed propter bonitatem ſuam. Vult tamen quod iſte habeat gratiam, quia prępαravit ſe, ſecundum modum loquendi quo dicitur, quod dat ſibi gratiam, quia prępαravit ſe; ut coniunctio denotet diſpoſitionem, & non cauſam. Sed reſpectu actus volendi non poteſt deſignare neque diſpoſitionem, neque cauſam: non enim ideo voluit, quia iſte præparavit ſe, ſed ſolum quia bonum eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod etiam in iuſto homine cauſa eliciens actum volendi eſt finis voluntatis; ſed ex parte effectus accipit cauſam ex opere hominum, quod diſcretionem in eis facit: ut ſi quęreretur a iuſto iudice: Quare vis huic plus dare quam illi? ſi vellet reddere cauſam voluntatis, diceret: Propter bonum iuſtitię, quod in hoc opere relucet. Si autem vellet aſſignare cauſam operis, diceret: Eo quod iſte magis dignus eſt. Sed tamen ſciendum, quod prędeſtinatio, reſpectu [a] ultimi effectus, habet rationem iuſtitiæ [b] diſtributivę, ſcilicet reſpectu gloriæ: & ideo poſſumus dicere, quod Deus dat iſti gloriam, & non illi, quia iſte meruit, & non ille: & ſimiliter vult quod iſte habeat, & non ille, quia iſte dignus eſt, & non ille. Sed reſpectu primi effectus, ſcilicet gratię, habet rationem magis liberalitatis quam iuſtitię: quia gratia datur gratis, & non redditur meritis. Unde ex parte recipientis non eſt aſſignare cauſam, quare dignus ſit gratia, ſed ſolum diſpoſitionem quamdam.

Ad tertium dicendum, quod præſcientia non eſt cauſa voluntatis, quia voluntas libera eſt. Poſſum enim illud quod ſcio, non velle: & ideo ratio non procedit: quia cauſa eliciens actum voluntatis, non eſt niſi finis eius.

Ad quartum dicendum, quod electio divina requirit diverſitatem in electis; non tamen quæ ſit cauſa voluntatis eligentis, immo potius e converſo: ſic enim diſpoſitio eius cauſat rerum diverſitatem in naturis.

Ad quintum dicendum, quod in intellectu prædeſtinationis includitur voluntas conſequens, quæ reſpicit opera, non quaſi cauſam voluntaris, ſed ſicut cauſam meritoriam gloriæ, & ſicut prępαrationem ad gratiam.

ARTICULUS IV.

Utrum prædeſtinatio iuvetur aliquo opere humano.

1. P. q. XXIII. *art.* 8. *& de ver. q.* VI. *art.* 6.

1. QUarto quæritur, utrum prædeſtinatio iuvetur aliquo opere humano. Et videtur quod non. Cauſa enim quæ per ſe inducit effectum ſine adiutorio alterius, perfectior eſt quam quæ adiuvatur ad effectum inducendum. Sed prædeſtinatio eſt cauſa perfectiſſima. Ergo non iuvatur aliquo ad effectum ſuum.

2. Prę-

(a) *Al.* huius. (b) *Al.* diffinitive.

Digitized by Google

2. Præterea. Illud quo poſito, vel remoto, nihilominus manet effectus, non videtur iuvare ad conſecutionem effectus. Sed ex quo prædeſtinatio ponitur eſſe alicuius, ſive aliquis oret pro eo, ſive non oret, ſalvabitur: quia prædeſtinatio irrita eſſe non poteſt. Ergo videtur quod omnino nihil iuvet ad ſalutem eius.

3. Præterea. Effectus prędeſtinationis eſt gratia, & gloria, quorum utrumque a ſolo Deo eſt. Ergo nihil aliud iuvat ad prędeſtinationis effectum.

Sed contra. Eſt quod Gregorius dicit in Dial. [Lib. I. cap. VIII.] quod prędeſtinatio orationibus ſanctorum iuvatur, quod probat per id quod habetur Gen. XXV. quod Iſaac oravit pro uxore ſua Rebecca, eo quod ſterilis eſſet; & Dominus dedit ei conceptum: & tamen Iacob qui de illo conceptu natus eſt, prædeſtinatus erat ad vitam.

Præterea. Si prædeſtinatio non iuvatur ex operibus noſtris, ergo non oportet orare pro aliquo ut ſalvetur; & eadem ratione neque pro ſeipſo; neque aliquod opus bonum operari: & ita lex divina vana eſt, quæ ad bonum operandum nos inducit.

Præterea. Potentiæ naturales, & habitus gratuiti in vanum erunt, ex quo non oportet nos operari ad conſecutionem finis: quæ omnia inconvenientia ſunt. Ergo prædeſtinatio orationibus ſanctorum iuvatur.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod iſta quæſtio dependet a prædicta [artic. antec.] eo enim modo prædeſtinatio iuvatur quo cauſam habet. Unde ſicut dictum eſt, quod prædeſtinatio, inquantum eſt actus divinus, qui eſt velle, vel ſcire, non habet aliquam cauſam ex parte noſtra; ita etiam nec ex parte iſta adiutorium habet: quia hunc actum, qui eſt velle, Deus nulla creatura cooperante operatur. Sed effectus prædeſtinationis hoc modo habet adiutorium quo & cauſam habet. Unde ſecundum hoc omnis cauſa cuius operatione interveniente completur effectus prædeſtinationis, dicitur prędeſtinationem iuvare, vel per modum cauſæ meritoriæ, vel ex condigno, ſicut aliquis habens gratiam meretur ſuo actu vitam æternam; vel ex congruo, ſicut aliquis orando pro aliquo alio meretur ei primam gratiam, vel etiam perſuadendo ad bonum: unde I. Corinth. III. 9. dicitur: *Dei enim adiutores ſumus:* vel per modum diſpoſitionis, ſicut quando quis pręparat ſe ad habendam gratiam: vel etiam naturali operatione, ſicut motus celi, & omnes cauſæ naturales iuvant prædeſtinationem, inquantum eorum officio perficitur generatio, & ſuſtentatio electorum.

Ad primum ergo dicendum, quod adiutorium iſtud non eſt propter indigentiam prędeſtinationis, ſed ut ſalvetur ordo quem in rebus divina ſapientia conſtituit, ut ſcilicet effectus procedat a cauſa prima mediantibus cauſis ſecundis.

Ad ſecundum dicendum, quod in argumento ſupponitur falſum. Si enim Stephanus pro perſecutoribus non oraſſet, forte Paulus ſalvus non fuiſſet; ſicut ſi aliquis non faceret opera meritoria, non acciperet coronam, quæ prædeſtinata eſt ſibi. Nec tamen prædeſtinatio fruſtrari poteſt: quia præſcitum eſt a Deo quod iſte tali cauſa, & tali ordine ſalvabitur. Unde ſicut eſt incompoſſibile prędeſtinationi quod iſte non ſalvetur, ita eſt etiam ſibi incompoſſibile quod non fuerit oratum pro eo; quamvis utrumque in ſe ſit poſſibile non eſſe.

Ad tertium dicendum, quod cauſa infundens gratiam eſt ſolus Deus; ſed diſpoſitio ad gratiam poteſt eſſe ex ipſo eodem qui gratiam recipit: ſed meritum gratię ex congruo poteſt eſſe etiam alterius iuſti; ſed ex condigno eſt etiam ipſius hominis Chriſti, cuius merita efficaciam habuerunt in totam humanam naturam, quia ipſe caput Eccleſiæ eſt.

ARTICULUS V.

Utrum quidquid olim Deus ſcivit, modo ſciat.

I. P. q. XIV. *art.* 14. *& de ver. q.* 11. *art.* 7. *& I. cont. Gent. cap.* LIX.

1. Quinto quæritur, utrum quidquid Deus ſciverit olim, modo ſciat. Et videtur quod ſic. Scientia enim Dei, ut ſupra habitum eſt, eſt invariabilis. Sed omnis ſcientia quæ deſinit eſſe alicuius cuius prius fuerat, variatur. Ergo videtur quod quidquid Deus olim ſcivit, modo ſciat.

2. Præterea. Omne ſcitum a Deo, aut accipitur ut res quædam, aut ut enuntiabile ſignificans eſſe rem. Sed quamcumque rem Deus ſcivit, modo ſcit: quia una & eadem res eſt quæ modo eſt præſens, & prius fuit futura, & cras erit præterita: & ſimiliter videtur eſſe una veritas, quia veritas enuntiabilis reducitur ad veritatem rei ſicut

ſicut ad cauſam. Ergo videtur quod quidquid Deus olim ſcivit, modo ſciat, ſive ſit res, ſive enuntiabile.

3. Præterea. Conſignificatio ſe habet propinquius ad dictionem quam ad orationem. Sed diverſus modus ſignificandi non impedit unitatem nominis: unde dicitur a Grammaticis, *albus*, *alba*, *album* eſſe unum nomen, & ſic de aliis. Cum ergo hęc enuntiabilia, Sortem currere, & cucurriſſe, ad unum inſtans relata, in diverſis temporibus prolata, non differant, niſi per diverſam conſignificationem temporis, videtur quod ſit unum enuntiabile; & ſic idem quod prius.

4. Pręterea. Aut unitas temporis pertinet ad unitatem enuntiabilis, aut non. Si pertinet ad unitatem enuntiabilis, ergo cum dicta enuntiabilia referantur ad unum tempus, videtur quod ſit unum enuntiabile. Si autem non pertinet, ergo cum dicta enuntiabilia non diſtinguantur niſi per diverſam conſignificationem temporis, videtur quod ſint unum enuntiabile.

5. Præterea. Enuntiabile etiam res quædam eſt rationis. Sed quamcumque rem Deus ſcivit, ſcit. Ergo ex hoc etiam videtur ſequi quod quodcumque enuntiabile Deus ſcivit, ſcit.

Sed contra. Omne ſcitum a Deo eſt verum. Sed quondam verum erat Chriſtum eſſe moriturum. Ergo fuit ſcitum a Deo.

Item. Quidquid eſt ſcitum a Deo eſt verum. Ergo cum modo non ſit verum Chriſtum eſſe moriturum, non eſt ſcitum a Deo. Non ergo quidquid Deus ſcivit, ſcit.

Si dicas, quod in proceſſu eſt figura dictionis, quia mutatur quid in quando; contra. Iſta ſolutione poſita, remanet eadem difficultas: quia mutabitur propoſitio, & dicetur: Non quodcumque enuntiabile Deus ſcivit, ſcit, ut concluſum eſt. Sed enuntiabile eſt aliquod ſcitum. Ergo non quidquid Deus ſcivit, ſcit.

S O L U T I O.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt [diſt. XXXVIII. quæſt. 1. art. 3.] ſcientia Dei non tantum eſt rerum, ſed etiam enuntiabilium. Si ergo ſcientia Dei referatur ad res, ſic nulli dubium eſt quin omnem rem quam Deus ſcivit, ſciat: & ſic optime procedit ſolutio Magiſtri in littera. Una enim & eadem res eſt quę ſignificatur, cum diverſis temporibus profertur: Sortes currit, & cucurrit: ſcilicet curſus Sortis. Si autem referatur ad enuntiabilia, tunc ſuper hoc fuit duplex opinio. Quidam enim dixerunt, quod ad unitatem rei ſignificatę ſequitur unitas enuntiabilis, quamvis etiam cum diverſa conſignificatione temporis proferatur: & ſecundum hoc ſequitur quod enuntiabile quod ſemel eſt verum, ſemper fuit, & eſt verum; & ita quod ſemel eſt ſcitum a Deo, ſemper erit ſcitum ab eo. Sed iſta poſitio expreſſe contrariatur dictis Philoſophi in Prędicamentis [cap. de ſubſtantia] qui dicit, quod eadem propoſitio, ſcilicet Sortes ſedet, quæ prius erat vera Sorte ſedente, eodem ſurgente efficitur falſa. Et pręterea ſi ab unitate rei enuntiabile haberet unitatem, eadem ratione ex diverſitate haberet diverſitatem; & ita hoc enuntiabile, Sortem currere, diverſis temporibus prolatum, non eſſet unum; nec aliquod nomen ſignificans diverſas res unum eſſet: & ſic periret tam æquivocatio, quam univocatio, quarum utraque requirit unitatem nominis quod pluribus convenit. Unde ab omnibus modernis conceditur, quod ſunt duo diverſa enuntiabilia, Sortem currere, & cucurriſſe, etiam ſi ad eumdem curſum referantur. Et ſecundum hoc diſtinguendum eſt de enuntiabili. Quia vel poteſt ſumi inquantum eſt res quędam rationis quaſi materialiter; & ſic quodcumque enuntiabile ſcivit, ſcit: ſemper enim ſcit hoc enuntiabile, Sortem currere, habere talem naturam, & tales partes. Vel poteſt ſumi ſignificative, prout per ipſum deſignatur eſſe rei cum ſuis conditionibus quæ dantur intelligi ex conſignificatione verbi; & ſic non quodcumque enuntiabile Deus ſcivit, ſcit. Scivit enim hoc enuntiabile eſſe verum, Chriſtum crucifigi, cum crucifigebatur; ſed non ſcit modo eſſe verum, ſed fuiſſe verum.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc non contingit ex aliqua mutatione facta circa ſcientiam Dei, ſed circa rem ipſam. Sicut enim cum dicimus, Deus præſcivit Chriſtum moriturum, deſignatur reſpectus ad futurum: unde quando deſinit eſſe futurum, Deus iam non pręſcit illud, nulla tamen mutatione in eius pręſcientia facta: ita etiam cum dicitur, Deus ſcivit Chriſtum moriturum, deſignatur reſpectus futuri in participio. Unde re in pręteritum tranſeunte, non manet idem reſpectus: quo remoto, Deus neſcit rem ſub tali reſpectu eſſe. Unde non variatur eius ſcientia, qui uno intuitu omnia conſpicit, ſed variatur reſpectus in natura rei. Contingit enim, ut ſupra dictum eſt [diſt,

[diſt. xxxvi. quæſt. 1. art. 3.] quod in relativis prædicationibus fiat mutatio, altero extremorum mutato, altero invariabili manente.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis veritas enuntiabilis cauſetur ab eſſe rei, non tamen oportet quod propter unitatem rei enuntiabile unitatem habeat, ſed veritatem. Unitatem autem habet, & diverſitatem ex his ex quibus eſſentialiter conſtituitur, ſcilicet ex partibus ſuis: unde cum diverſæ ſint partes horum enuntiabilium, Sortem currere, & cucurriſſe, diverſa ſunt enuntiabilia.

Ad tertium dicendum, quod diverſus modus ſignificandi facit etiam diverſum nomen; ſed quod dicatur idem nomen a Grammatico, hoc non eſt, quia ſimpliciter ſit unum, cum ſint plures voces, *albus*, *alba*, *album*, & multiplicato genere, quod eſt vox, neceſſe ſit multiplicari ſpeciem, quod eſt nomen: unde ubi multæ voces, & multa nomina; ſed dicuntur unum nomen, quia pertinent ad idem condeclinium.

Ad quartum dicendum, quod tempus ſignificatum eſt extra eſſentiam enuntiabilis: & ideo ab eo enuntiabile non concipit unitatem, vel diverſitatem, ſed a tempore conſignificato: quia propter diverſam conſignificationem temporis ſunt diverſæ terminationes verborum, & diverſæ voces, unde & diverſa enuntiabilia.

Ad quintum dicendum, quod accipiendo enuntiabile, ut eſt res quædam, ſic procedit argumentatio; ſed ſic non eſt ad propoſitum.

EXPOSITIO TEXTUS.

SEd *hoc frivolum eſt*. Hoc pro tanto dicit quod nimis eſt extorta expoſitio, ut dicatur, illos eſſe dignos gratia, quia non ſunt ita indigni ut alii.

Sicut antiqui patres crediderunt, Chriſtum naſciturum, & moriturum; nos autem credimus eum natum, & mortuum. Diverſitas enuntiabilis non impedit unitatem rei creditæ: quia vel obiectum fidei eſt res, & non enuntiabile, ut quidam dicunt; vel enuntiabile, ſecundum quod abſtrahit ab omni differentia temporis: & tempus determinatum non eſt de ſubſtantia fidei, ſed fidei advenit, ſecundum quod determinatur per doctrinam, prout fides ex auditu eſt.

DISTINCTIO XLII.

De omnipotentia Dei, ubi prius conſideratur, quare dicatur omnipotens.

NUnc de omnipotentia Dei agendum eſt, ubi prima conſideratio occurrit, quomodo vere Deus dicatur omnipotens, an quia omnia poſſit, an tantum quia ea poſſit quæ vult. Quod enim Deus omnia poſſit, pluribus auctoritatibus comprobatur. Ait enim Auguſtinus * in Lib. Quæſt. veteris ac novæ legis (quæſt. xcvii.) „ Omnia quidem poteſt Deus, ſed non facit niſi quod convenit veritati eius, & iuſtitiæ. “ Item in eodem (quæſt. cvi.) „ Potuit Deus cuncta facere ſimul; ſed ratio prohibuit, “ ideſt voluntas. Rationem nempe ibi voluntatem Dei appellavit, quia Dei voluntas rationabilis eſt, & æquiſſima. Fatendum eſt ergo Deum omnia poſſe.

Quomodo dicatur Deus omnia poſſe, cum nos multa poſſimus quæ ipſe non poteſt.

SEd quæritur, quomodo omnia poſſe dicatur, cum nos quædam poſſimus quæ ipſe non poteſt. Non poteſt enim ambulare, loqui, & huiuſmodi, quæ a natura Divinitatis ſunt penitus aliena; cum horum inſtrumenta nullatenus habere queat incorporea, & ſimplex ſubſtantia. Quibus id reſpondendum arbitror, quod hu-

* Seu in Lib. Qq. veteris ac novi teſtamenti; ſed ſuppoſititium opus eſt, & Auguſtino plane indignum propter abſurditates quas continet, ut Bellarminus notat; quamvis innoxia ſunt quæ hic ex eo referuntur.

huiuſmodi actiones, ambulatio ſcilicet, & locutio, & huiuſmodi, a Dei potentia alienæ non ſunt, ſed ad ipſam pertinent. Licet enim huiuſmodi actiones in ſe Deus habere non poſſit (non enim poteſt ambulare, vel loqui, & huiuſmodi) eas tamen in creaturis poteſt operari: facit enim ut homo ambulet, & loquatur, & huiuſmodi. Non ergo per iſtas actiones divinæ potentiæ detrahitur aliquid, quia & hoc poteſt facere omnipotens.

De aliis obiicitur.

SEd ſunt alia quædam quæ Deus nullatenus facere poteſt; ut peccata: non enim poteſt mentiri, non poteſt peccare. Sed non ideo omnipotentiæ Dei in aliquo detrahitur, vel derogatur, ſi peccare non poſſe dicitur: quia non eſſet hoc potentiæ, ſed infirmitatis. Si enim hoc poſſet, omnipotens non eſſet. Non ergo impotentiæ, ſed potentiæ imputandum eſt, quod iſta non poteſt. Unde Auguſtinus in XV. Lib. de Trinit. (cap. xv.) „ Magna, " inquit, „ Dei potentia eſt, „ non poſſe mentiri. Sunt enim quædam quæ in aliis rebus potentiæ deputanda „ ſunt, in aliis vero minime; & quæ in aliis laudabilia ſunt, in aliis vero re- „ prehenſibilia ſunt. Non ergo ideo Deus minus potens eſt, quia peccare non „ poteſt; cum omnipotens nullatenus poſſit eſſe qui hoc poteſt. "

Item de aliis opponitur.

SUnt etiam & alia quædam quæ Deus non poteſt: unde videtur non omnia poſſe. Non enim poteſt mori, vel falli. Unde Auguſtinus in Lib. de Symbolo (Lib. I. de Symb. ad catech. cap. 1.) „ Deus omnipotens non poteſt falli, „ non poteſt miſer fieri, nec poteſt vinci. Hæc utique, & huiuſmodi abſit ut poſ- „ ſit omnipotens. Si enim huiuſmodi paſſionibus, atque defectibus ſubiici poſſet, „ omnipotens minime foret. Et inde monſtratur omnipotens, quia ei hæc propin- „ quari non valent. Poteſt tamen hæc in aliis operari. "

Quod omnipotentia Dei ſecundum duo conſideratur.

HIc ergo diligenter conſiderantibus omnipotentia eius ſecundum duo apparet, ſcilicet quod omnia facit quæ vult, & nihil omnino patitur. Secundum utrumque Deus omnipotens veriſſime prædicatur: quia nec aliquid eſt quod ei ad patiendum corruptionem inferre valeat, nec aliquid ad faciendum impedimentum afferre. Manifeſtum eſt itaque Deum omnino nihil poſſe pati, & omnia facere poſſe, præter ea ſola quibus eius dignitas læderetur, eiuſque excellentiæ derogaretur: in quo tamen non eſt minus omnipotens: hoc enim poſſe, non eſset poſſe, ſed non poſse. Nemo ergo Deum impotentem in aliquo dicere præſumat, qui omnia poteſt quæ poſse potentiæ eſt, & inde vere dicitur omnipotens.

Quibuſdam auctoritatibus traditur, quod ideo dicitur omnipotens, quia poteſt quidquid vult.

EX quibuſdam tamen auctoritatibus traditur, ideo vere dici omnipotens, quia quidquid vult poteſt. Unde Auguſtinus in Enchir. (cap. xcvi.) „ Non ob „ aliud veraciter vocatur omnipotens, niſi quoniam quidquid vult poteſt, nec „ voluntate cuiuſpiam creaturæ, voluntatis omnipotentis impeditur effectus. " Idem * in Lib. de Spiritu & littera (cap. v.) „ Non poteſt Deus facere iniuſta, „ quia

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Nihil expreſſe tale ibi, nec ex cap. v. quod prius ad marginem indicabatur, colligi poteſt .... ſed ex cap. xxxi. aliquatenus colligitur.

Digitized by Google

„ quia ipſe eſt ſumma iuſtitia, & bonitas. Omnipotens vero eſt, non quod poſ- „ ſit omnia facere, ſed quia poteſt efficere quidquid vult; ita ut nihil valeat eius „ voluntati reſiſtere quin compleatur, aut aliquo modo impedire eamdem. " Ioannes Chryſoſtomus in homil. quadam de expoſitione Symboli (homil. II.) ait: „ Omnipotens dicitur Deus, quia poſse illius non poteſt invenire non poſse, „ dicente Propheta (Pſalm. CXIII. II.) Omnia quæcumque voluit, fecit. Ipſe „ eſt ergo omnipotens, ut totum quod vult poſſit. Unde Apoſtolus (Roman. „ IX. 19.) Eius, inquit, voluntati quis reſiſtit? " His auctoritatibus videtur o-ſtendi quod Deus ex eo tantum dicatur omnipotens, quod omnia poteſt quæ vult, non quia omnia poſſit.

Determinatio præmiſſarum auctoritatum.

SEd ad hoc poteſt dici, quod Auguſtinus ubi dicit (Lib. I. de Symb. cap. I.) „ Omnipotens non dicitur, quod omnia poſſit &c. " tam ample, & generaliter accipit omnia, ut etiam mala includeret, quæ Deus non poteſt, nec vult. Non ergo negavit eum poſse omnia quæ convenit ei poſse. Similiter cum dicit (in Enchirid. cap. XCVI.) „ Non ob aliud veraciter dicitur omnipotens, niſi quo- „ niam quidquid vult poteſt, " non negat eum poſse etiam ea quæ non vult; ſed adverſus illos qui dicebant Deum multa velle quæ non poterat, affirmat eum poſse quidquid vult, & ex eo vere dici omnipotentem, non ob aliud, quam quia poteſt quidquid vult. Sed cave quomodo intelligas, Poteſt quidquid vult: an quidquid vult ſe poſse, an quidquid vult facere, an quidquid vult fieri. Si enim dicas, ideo omnipotentem vocari, quia poteſt quidquid vult ſe poſse: ergo & Petrus ſimiliter omnipotens dici poteſt, vel quilibet ſanctorum beatorum, quia poteſt quidquid vult ſe poſse, & poteſt facere quidquid vult facere. Non enim vult facere niſi quod facit, nec poſse niſi quod poteſt. Sed non poteſt facere quidquid vult fieri: vult enim ſalvos fieri qui ſalvandi ſunt, verumtamen eos ſalvare non valet. Deus autem quidquid vult fieri, poteſt facere. Si enim vult aliquid fieri per ſe, poteſt illud facere per ſe, & per ſe facit; ſicut cælum, & terram per ſe fecit, quia voluit. Si autem vult fieri per creaturam, & per eam operatur; ſicut per homines facit domos, & huiuſmodi artificialia. Et Deus quidem ex ſe, & per ſe poteſt; homo autem, vel Angelus, quantumcumque beatus eſt, non eſt potens ex ſe, vel per ſe.

Oppoſitio.

SEd forte dicent: Nec Dei Filius poteſt a ſe, nec Spiritus ſanctus, ſed ſolus Pater. Ille enim poteſt a ſe qui eſt a ſe: Filius autem, quia non eſt a ſe, ſed a Patre, non poteſt a ſe, ſed a Patre, & Spiritus ſanctus ab utroque. Ad quod dicimus, quia licet Filius non poſſit a ſe, nec operetur a ſe, poteſt tamen, & operatur per ſe: ſic & Spiritus ſanctus. Unde Hilarius in XI. Lib. de Trinit. (poſt med.) „ Naturę, " inquit, „ cui contradicis, hæretice, hæc unitas eſt, „ ut ita per ſe agat Filius, ne a ſe agat; & ita non a ſe agit, ut per ſe agat. " Per ſe autem dicitur agere, & potens eſse, quia naturalem habet potentiam eamdem quam & Pater, qui potens eſt, & operatur: ſed quia illam habet a Patre, non a ſe; ideo a Patre, non a ſe, dicitur poſse, & agere. Homo autem, vel Angelus gratuitam habet potentiam, qua potens eſt. Ideo ergo vere ac proprie Deus Trinitas omnipotens dicitur: quia per ſe, ideſt naturali potentia, poteſt quidquid vult fieri, & quidquid vult ſe poſse. Nihil enim vult fieri quod non poſſit facere per ſe, vel per creaturas; & nihil vult ſe poſse quod non poſſit; & omne quod vult fieri, vult ſe poſse, ſed non omne quod vult ſe poſse, vult fieri. Si enim vellet, fieret: quia voluntati eius nihil reſiſtere poteſt.

DIVISIO TEXTUS.

DEterminato de ſcientia Dei, hic Magiſter ſecundo determinat de potentia eius: & dividitur in partes duas. In prima Magiſter oſtendit univerſalitatem potentiæ ipſius, ſecundum quam omnipotens dicitur; in ſecunda excludit quorumdam errorem, potentiam Dei limitantium, XLIII. diſt. *Quidam tamen de ſuo ſenſu glorianteſ, Dei potentiam ſub menſura coarctare conati ſunt*. Prima in duas. In prima inquirit, quare Deus omnipotens dicatur; in ſecunda quæſtionem determinat, ibi, *Quod enim Deus omnia poſſit, pluribus auctoritatibus comprobatur*. Et dividitur in duas. In prima determinat quæſtionem tenendo alteram partem; in ſecunda ſolvit ea quæ pro parte reliqua inducuntur, ibi, *Ex quibuſdam autem auctoritatibus traditur, ideo vere dici omnipotens, quia quidquid vult, poteſt*. Circa primum tria facit. Primo oſtendit veritatem, ſcilicet quod Deus omnia poſſit. Secundo excludit quaſdam inſtantias, tres ſcilicet, quarum prima eſt de actibus corporalibus, ſecunda de peccatis, tertia de paſſionibus, ibi, *Sed quæritur, quomodo omnia poſſe dicatur, cum nos quædam poſſimus quæ ipſe non poteſt*. Tertio ex dictis concludit perfectam omnipotentiæ rationem, ibi, *Hic ergo diligenter conſiderantibus omnipotentia eius ſecundum duo apparet*.

Ex quibuſdam tamen auctoritatibus traditur, ideo vere dici omnipotens, quia quidquid vult poteſt. Hic inducit ea quæ ad alteram partem quæſtionis facere videntur, quod ſcilicet dicatur omnipotens, quia omnia poteſt facere quæ vult: & dividitur in partes tres. In prima inducit auctoritates ad partem illam; in ſecunda ſolvit eas, ibi, *Sed ad hoc poteſt dici*; in tertia aſſignat relationis multiplicitatem, ut videatur qualiter hoc etiam Deo ſit proprium, ibi, *Sed cave quomodo intelligas, Poteſt quidquid vult*.

QUAESTIO I.

HIc eſt duplex quæſtio. Prima eſt de potentia Dei ſecundum ſe. Secunda de his quæ ſuæ potentiæ ſubiacent.

Circa primum quæruntur duo.

Primo. Utrum potentia Deo conveniat.

Secundo. Utrum in eo ſit una potentia, vel plures.

ARTICULUS I.

Utrum in Deo ſit potentia.

I. P. q. XXV. *art.* I. *& quodl.* III. I. *& de pot. q.* I. *art.* I. *& I. cont. Gent. cap.* XI. *& ſeq.*

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod potentia Deo non conveniat. Sicut enim potentia ſe habet ad actum, ita habet ſe primus actus ad potentiam. Sed primę potentię, quæ eſt materia, non eſt aliquis actus qui ſit de eſſentia eius. Ergo nec primi actus, qui eſt Deus, eſt aliqua potentia.

2. Præterea. Omne quod agit per eſſentiam ſuam, non agit mediante aliqua potentia: quia potentia eſt medium inter eſſentiam & operationem. Sed Deus cum ſit primum agens, non participatione alicuius, ſed per eſſentiam ſuam agit, ut Dionyſius dicit IV. cap. de div. Nom. & Avicenna [tract. XV. Metaph. cap. VII.] probat. Ergo non convenit ſibi aliqua potentia per quam agat.

3. Præterea. Omnis potentia vel eſt activa, vel paſſiva, ſecundum Philoſophum in V. Metaph. [text. XVII.] Sed Deo non convenit potentia paſſiva, quia nihil poteſt pati, ut in littera dicitur: nec iterum activa, quia, ſicut ibidem dicitur a Philoſopho, potentia activa eſt principium transmutationis in aliud, ſecundum quod eſt aliud; Deus autem in agendo non requirit materiam in quam agat. Ergo videtur quod nullo modo ſibi potentia conveniat.

4. Præterea. Omnis potentia eſt principium alicuius operationis. Sed Deo non convenit operatio, niſi quæ ſit ſua eſſentia. Cum ergo ſuæ eſſentiæ nihil ſit principium, quia eſſentia neque eſt genita, neque procedens, videtur quod potentia ſibi non conveniat.

5. Præterea. Dei potentia aut eſt ſemper coniuncta actui, aut non. Si primo modo; omnis autem potentia coniuncta actui inducit effectum quandocumque ipſa eſt; potentia autem Dei ab æterno fuit; ergo & effectus eius, ſcilicet creaturæ, ab æterno ſunt: quod hæreticum eſt. Si ſecundo modo; omnis autem potentia non coniuncta actui, & coniungibilis, eſt imperfecta, & perficitur per actum; ergo aliquid imperfectum erit in Deo: quod cum ſit inconveniens, videtur potentia omnino in Deo non eſſe.

Sed

Digitized by Google

Sed contra eſt quod habetur Luc. 1. 49. *Fecit mihi magna qui potens eſt*. Et in Pſalm. [LXXXVIII. 10.] *Potens es, Domine, & veritas tua in circuitu tuo*.

Præterea. Omnis effectus producitur per potentiam cauſæ efficientis. Sed Deus eſt cauſa efficiens rerum. Ergo in ipſo oportet potentiam ponere.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod nomen potentiæ primo impoſitum fuit ad ſignificandum poteſtatem hominis, prout dicimus aliquos homines eſſe potentes, ut Avicenna dicit (tract. IV. Metaph. cap. II.) & deinde etiam translatum fuit ad res naturales. Videtur autem in hominibus eſſe potens qui poteſt facere quod vult de aliis ſine impedimento; & ſecundum quod impediri poteſt, ſic minuitur potentia eius. Impeditur autem potentia alicuius vel naturalis agentis, vel etiam voluntarii, inquantum poteſt pati ab aliquo. Unde de ratione potentiæ, quantum ad primam impoſitionem ſui eſt, non poſſe pati. Unde etiam illud quod non poteſt pati, etſi nihil poſſit agere, dicimus potens; ſicut dicitur durum quod habet potentiam ut non ſecetur. Et ex hoc concluditur perfecta ratio potentiæ in Deo: tum quia omnia agit, quod convenit ſibi inquantum eſt actus primus, & perfectus (nihil enim agit niſi ſecundum quod eſt actu ens) tum quia nihil patitur, quod convenit ſibi inquantum eſt actus purus ſine permixtione alicuius materię: unumquodque enim patitur ratione alicuius materialis in ipſo.

Ad primum ergo dicendum, quod eſſe primam potentiam non convenit materiæ ſecundum principalem ſignificationem potentiæ: quia, ut dictum eſt [in corp. art.] potentia primo impoſita eſt ad ſignificandum principium actionis; ſed ſecundo translatum eſt ad hoc ut illud etiam quod recipit actionem agentis, potentiam habere dicatur, & hęc eſt potentia paſſiva; & ſicut potentiæ activæ reſpondet operatio, vel actio, in qua completur potentia activa; ita etiam illud quod reſpondet potentiæ paſſivæ, quaſi perfectio, & complementum actus dicatur. Et propter hoc omnis forma actus dicitur, etiam ipſe formæ ſeparatæ; & illud quod eſt principium perfectionis totius, quod eſt Deus, vocatur actus primus, & purus, cui maxime illa potentia convenit.

Ad ſecundum dicendum, quod potentia importat, ut dictum eſt (in reſponſ. ad primum) rationem principii actionis: unde quidquid ſit illud quod eſt principium agendi, potentia dicitur, ſicut calor, & frigus, & huiuſmodi: & ſic etiam ipſa eſſentia divina, ſecundum hoc quod eſt principium operationis, potentia vocatur, non quod potentia ſit aliud ab eſſentia in Deo.

Ad tertium dicendum, quod Deo nullo modo potentia paſſiva convenit, ſed activa tantum. Potentiæ autem activæ accidit quod requirat ſubiectam materiam in quam agat, inquantum eſt imperfecta, non potens in totam rei ſubſtantiam: quæ imperfectio a divina potentia removetur. Vel dicendum, quod ſecundum Avicennam [tract. VI. Metaph. cap. 1.] agens aliter dicitur in naturalibus, & in divinis: agens enim naturale agit per motum; & quia omnis motus eſt actus exiſtentis in potentia, ideo requiritur materia, quæ motui ſubſternatur; divinum autem agens agit in eo quod dat eſſe non per motum: unde potentia activa eſt principium operationis in aliud ſicut in effectum productum, non ſicut in materiam transmutatam.

Ad quartum dicendum, quod Deus non agit operatione media, quæ ſit aliud ab eſſentia ſua; ſed ſuum eſſe eſt ſuum operari, & ſuum operari eſt ſua eſſentia: nihilominus tamen eſſentia ſignificatur ut principium eſſendi, & eadem ratione poteſt ſignificari potentia ut principium operandi, & præter hoc ut principium operati.

Ad quintum dicendum, quod operatio ſua eſt idem quod potentia ſua ſecundum rem; & ideo non poteſt operationi ſuæ potentia non eſſe coniuncta. Nec tamen ſemper conſequitur effectus quandocumque operatio eſt, quia operatio quodammodo regulatur voluntate, & ſapientia ordinante: unde effectus non ſequitur niſi ad nutum voluntatis divinæ, ſecundum cuius diſpoſitionem ex operatione æterna ſequitur effectus temporalis.

ARTICULUS II.

Utrum in Deo ſit tantum una potentia.

I. P. q. XXV. *art.* I. *& quodl.* III. *art.* I. *& de pot. quæſt.* I. *art.* I. *& II. cont. Gent. cap.* XI.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod non ſit tantum una potentia in Deo. Non enim poteſt eſſe unum & idem proprium uni, & pluribus commune. Sed

pot-

Digitized by Google

potentia creandi communis eſt tribus perſonis; poſſe autem generare proprium eſt Patri. Ergo eſt alia & alia potentia.

2. Præterea. In nobis inveniuntur quidam actus naturales, ut generare, & huiuſmodi; & quidam voluntarii, ut ædificare domos, & huiuſmodi; & quidam animales, ut intelligere, ſcire, & huiuſmodi. Sed huiuſmodi actus reducuntur in nobis in diverſas potentias. Cum igitur (a) ſingulis prædictorum actuum reſpondeat ſimilis actus in Deo: quia dicimus ipſum ſcientem, creantem, & generantem: videtur quod ſit plures potentias in eo ponere, ad quas iſti actus reducantur.

3. Præterea. Secundum Philoſophos (ex Avicenna Lib. de intellig. cap. IV.) ſubſtantiæ ſeparatæ dividuntur in intellectum, & voluntatem. Non autem ſicut in diverſas naturas. Ergo ſicut in diverſas potentias. Ergo in Deo ad minus ſunt duæ potentiæ.

4. Præterea. Ratio potentiæ conſiſtit in hoc quod eſt eſſe principium operationis. Sed quodlibet attributum divinum, ſecundum propriam rationem, eſt principium operationis: quia ex bonitate eius fluit omnis bonitas, & ex vita eius fluit omnis vita, & ſic de aliis, ut Dionyſius tradit in Lib. de div. Nom. (cap. IV.) Ergo ſicut dicimus plura attributa, ſic debemus dicere plures potentias.

Sed contra. Secundum Auguſtinum (Lib. V. de Trin. cap. VIII.) quidquid in divinis abſolute dicitur, ſingulariter, & non pluraliter prædicatur. Sed potentia inter abſoluta continetur. Ergo non ſunt plures potentiæ in Deo, ſed una tantum.

Præterea. Secundum Philoſophum (Arabem quemdam) in Lib. de Cauſis [propoſ. XVII.] omnis virtus unita plus eſt infinita quam multiplicata. Sed virtus divina eſt maxime infinita. Ergo videtur quod ſit maxime una, nullam multiplicationem habens.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod in Deo ſimpliciter & abſolute dicendum eſt unam tantum potentiam eſſe. Cum enim potentia ſecundum modum intelligendi ſit medium inter eſſentiam & operationem, ex utraque parte poteſt eius unitas, & diverſitas penſari. Sed tamen ſimpliciter unitatem, & multiplicationem habet ex parte eſſentiæ: non quæ eſt ſubiectum eius, quia contingit in una eſſentia plures eſſe virtutes, vel potentias; ſed ex parte eſſentiæ quæ eſt immediatum principium actus: ſicut in igne alia eſt potentia qua fertur ſurſum, ſcilicet levitas, & alia qua diſſolvit, vel urit, ſcilicet caliditas. Ex parte autem operationis non dicitur una, vel plures ſimpliciter, ſed ſecundum quid: quia tunc magis dicitur eſſe una potentia plurium, quam plures potentiæ. Et ita cum immediatum principium cuiuslibet ſuæ operationis ſit ſua eſſentia, quæ ſimpliciter una eſt; ideo & potentia una eſt. Sed inquantum eſt principium operationum diſtinctarum, ſecundum rationem accipit aliam, & aliam rationem potentiæ, ſicut & eſſentia habet plures rationes attributorum. Nec tamen ex hoc eſt quod ſint plures, ſed tantum una potentia. Potentia enim activa, quæ ſola in Deo invenitur, poteſt dupliciter conſiderari: vel quantum ad eſſentiam potentiæ, vel quantum ad actiones quæ a potentia procedunt. Dico autem eſſentiam potentiæ illud quod eſt immediate principium actus, in quocumque genere ſit, ſicut calor principium calefactionis. Principium autem omnium divinarum operationum eſt ſua eſſentia, quia per eſſentiam ſuam agit. Unde ſicut eſſentia ſua eſt una re, pluralitatem quamdam rationum habens ſecundum diverſa attributa, ut ſupra dictum eſt (diſt. II. quæſt. unic. art. 2.) ita etiam potentia Dei re eſt una, ſed ſecundum diverſas rationes attributorum pluralitatem rationum accipit: cuilibet enim attributo convenit ratio potentiæ, ſecundum quod competit eſſe principium operationis. Et quia operatio Dei eſt eius eſſentia, ideo etiam ipſa eſt una ſecundum rem, diverſimode ſignificata ſecundum diverſas rationes diverſorum attributorum, & ſecundum diverſitatem effectuum, qui ſimpliciter plures ſunt. Patet ergo quod potentia, ſive ſecundum eſſentiam ſuam conſideretur, ſive etiam per comparationem ad divinam operationem, ſecundum quod in operante eſt, unitatem habet; ſed multitudo realis eſt tantum in effectibus qui ex operatione divina cauſantur. Et ideo patet quod abſolute dicendum eſt, potentiam divinam eſſe unam; ſed tamen quod eſt plurium: quia iudicium de unitate rei abſolute ſumendum eſt ſecundum eſſentiam eius, & non ſecundum id quod extra eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod potentia generativa nominat eſſentiale coniunctum notionali, ſicut cum dicitur, Deus generat.

(a) *Al.* in ſingulis.

nerat. Unde illud quod eſt eſſentiale pertinens ad rationem potentiæ, commune eſt tribus, ſicut eſt potentia eſſendi: eadem enim potentia Pater generat, & Filius naſcitur; ſed notio remanet propria Patri: & hoc plenius patet ex dictis ſupra (diſtinct. XXVI. quæſt. II. art. 3.)

Ad ſecundum dicendum, quod Deo idem eſt principium eſſendi, & operandi: unde ſicut Deus eodem eſt unus, ens, iuſtus, & ſic de aliis; ita ipſe eodem operatur actus diverſarum rationum, nos autem diverſis.

Ad tertium dicendum, quod in omnibus aliis ſubſtantiis ſeparatis non videtur omnino idem eſſe re voluntas, & intellectus; ſed quod in aliis eſt ſecundum diverſitatem realem, eſt in Deo ſecundum unitatem rei, & diſtinctionem rationis.

Ad quartum dicendum, quod attributa in Deo ſunt unum re, & diſtinguuntur tantum ratione: & ideo nomen potentiæ, & quidquid aliud eſt nomen rei, ſi ſit nomen primæ impoſitionis, non poteſt pluraliter prædicari, ut dicantur plura attributa eſſe plures potentiæ, vel plures bonitates, vel aliquid huiuſmodi; ſed nomina ſecundæ impoſitionis, ut attributum, & huiuſmodi, pluraliter prædicantur.

QUAESTIO II.

Deinde quæritur de his quæ ſubiecta ſunt divinæ potentiæ: & circa hoc quæruntur tria.

Primo. Utrum Deus poſſit quidquid eſt alteri poſſibile.

Secundo. Utrum poſſit facere impoſſibilia.

Tertio. Utrum ſit aliquid iudicandum ſimpliciter poſſibile, vel impoſſibile, ſecundum cauſas ſuperiores, vel inferiores.

ARTICULUS I.

Utrum Deus poſſit quidquid eſt alteri poſſibile.

I. P. q. XXV. *art.* 2. *& de pot. q.* I. *art.* I. *&* 2. *& de ver. q.* II. *art.* 10. *& II. cont. Gent. cap.* XXII.

1. Ad primum ſic proceditur. Videtur quod Deus poſſit quidquid alteri poſſibile eſt. Omnis enim potentia creata eſt exemplata a potentia ipſius, ſicut omne bonum a bonitate eius. Sed quidquid eſt in exemplato, verius, & perfectius invenitur in primo exemplati. Ergo potentia Dei ſe extendit ad omnia, in quæcumque creata potentia poteſt.

2. Præterea. Philoſophus dicit (IV. Top. cap. III. ant. med.) quod Deus, & etiam ſtudioſus poteſt prava agere. Sed nihil ita elongatur a potentia eius, ſicut malum. Ergo videtur quod ipſe omnia poſſit quæ creatura poteſt.

3. Præterea. De ratione voluntatis eſt, ut libertatem ad utrumlibet habeat. Sed in Deo veriſſime invenitur voluntas. Ergo poteſt utrumlibet, & bonum, & malum.

4. Præterea. Nihil quod eſt laudabilitatis, ei ſubtrahendum eſt qui magnus eſt, & laudabilis nimis. Sed poſſe facere malum, & non facere, eſt laudabilitatis: ſicut dicitur Eccli. XXXI. 10. in laudem unius viri iuſti: *Qui potuit tranſgredi, & non eſt tranſgreſſus: facere mala, & non fecit.* Ergo Deo convenit. Et ſic idem quod prius.

Sed contra. Sicut Deus non poteſt non eſſe Deus, ita non poteſt eſſe imperfectus. Sed quædam dicitur creatura poſſe ſua infirmitate, vel imperfectione, ſicut pati, mori, & huiuſmodi. Ergo videtur quod Deus non omnia poſſit quæ creatura poteſt.

Præterea. Summum bonum non poteſt eſſe cauſa alicuius mali, ſicut nec ſumme calidum cauſa alicuius frigoris. Sed Deus eſt ſumme bonus. Ergo nullum malum facere poteſt. Creatura autem hoc poteſt. Non ergo quidquid creatura poteſt, & ipſe Deus poteſt.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod quidquid perfectionis in creatura eſt, totum eſt exemplariter eductum ex perfectione Creatoris; ita tamen quod illam perfectionem imperfectius creatura habet quam in Deo ſit. Et ideo potentia creaturæ, inquantum deficit a repræſentatione divinæ potentiæ, deficit a perfecto poſſe. Unde quod attribuitur ſibi ſecundum quod eſt in tali gradu participata, non oportet quod divinæ potentiæ attribuatur. Sicut etiam dicimus eſſentiam lapidis exemplatam a divina eſſentia, nec tamen dicimus Deum eſſe lapidem; ita etiam non dicimus Dei potentiam eſſe potentiam ambulandi, vel patiendi, quaſi proximum principium ambulationis, & paſſionis, ita quod ipſe ambulet, vel patiatur.

Sciendum tamen, quod gradus potentiarum,

rum, ſicut & naturarum, divina diſpoſitione ordinati ſunt, ſecundum quod una plus vel minus deficit a perfectione divinæ potentiæ. Et ideo videndum eſt quod quamvis nullus actus proprius harum potentiarum ſecundum gradus determinatos conveniat potentiæ divinæ, ſicut principio proximo, tamen omnes actus proprii harum potentiarum egredientes ab eis ſecundum rationem ordinis in quo conſtitutæ ſunt, reducuntur in Deum ſicut in cauſam primam. Unde quamvis non dicamus, quod Deus poſſit ambulare, vel pati, dicimus tamen quod creat ambulationem, & paſſionem in aliis. Sed actus qui egrediuntur a determinatis potentiis præter dictam rationem ordinis, nullo modo in cauſalitatem divinæ potentiæ reducuntur: non enim dicimus, quod poſſit peccare, nec in aliis peccatum facere.

Et per hoc patet reſponſio ad primum.

Ad ſecundum dicendum, ſecundum quoſdam, quod ly *prava* accipiendum eſt materialiter, ut ſit ſenſus. Deus poteſt facere prava, ideſt quæ modo prava ſunt; quæ tamen ſi ipſe faceret, prava non eſſent. Vel dicendum, quod loquitur conditionaliter, ut intelligatur, ſi vellet; cuius conditionalis & antecedens eſt impoſſibile, & conſequens: & hoc non eſt inconveniens, ſicut hæc: Si centum ſunt minus quam quinque, ſunt minus quam decem.

Ad tertium dicendum, quod poſſe peccare, ſecundum Anſelmum (Lib. de lib. arbitr. cap. 1.] & Boetium (V. de Conſol. proſa 1.) non pertinet ad libertatem voluntatis; ſed magis eſt conditio voluntatis deficientis, inquantum eſt ex nihilo. Sed in hoc attenditur ratio libertatis, quod poſſit hoc facere, vel non facere, aut hoc, vel aliud facere.

Ad quartum dicendum, quod aliquid eſt laudabile inferiori naturæ, quod in ſuperiori vituperabile eſſet: ſicut eſſe ferox in cane, & leone eſt laudabile, ſed in homine vituperabile: ita & non peccare, cum poſſit, eſt laus hominis, ſed blaſphemia Dei, ſi de ipſo dicatur.

ARTICULUS II.

Utrum Deus poſſit quæ ſunt impoſſibilia naturæ.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod ea quæ naturæ ſunt impoſſibilia, Deus non poſſit. Sicut enim dicit Commentator in VIII. Metaph. (text. com. IV.) omnis alteratio eſt ab aliquo agente corporali. Sed Deus eſt agens incorporale. Ergo videtur quod nulla alteratio a Deo poſſit fieri in creatura inferiori, niſi mediante motu ſuperioris corporis, quod eſt primum alterans non alteratum. Sed mediante illo motu nihil impoſſibile naturæ fieri poteſt. Ergo Deus nihil naturæ impoſſibile facere poteſt.

3. Præterea. Omnis impoſſibilitas, vel neceſſitas quæ eſt in propoſitionibus, reducitur ad hoc primum principium, quod eſt impoſſibile ſimul affirmare, & negare, ſecundum Philoſophum in V. Metaphyſic. (text. IX.) Sed hoc dicitur Deus non poſſe, quod affirmatio, & negatio ſint ſimul vera. Ergo nullum impoſſibile naturæ facere poteſt.

3. Præterea. Magis eſt impoſſibile quod eſt impoſſibile per ſe, quam quod eſt impoſſibile per accidens. Sed impoſſibile per accidens Deus facere non poteſt. Ergo nihil eorum quæ per ſe ſunt impoſſibilia. Probatio mediæ. Deus non poteſt facere quod illud quod eſt præteritum non fuerit, ut probatur auctoritate Hieronymi qui dicit (epiſt. de cuſtodia virginitatis ad Euſtochium) quod *cum cetera Deus poſſit, non poteſt de corrupta facere virginem*: & per Auguſtinum in Lib. contra Fauſtum (XXVI. cap. V.) & per Philoſophum in VI. Ethic. (cap. 11.) ubi Agathonem commendat dicentem: *Hoc ſolo privatur Deus, ingenita facere quæ facta ſunt*. Sed præteritum non fuiſſe, non eſt impoſſibile niſi per accidens: quia hoc ipſum quod præteritum eſt, prius quam fieret, contingens erat non eſſe, ut Sortem currere. Ergo non poteſt facere illud quod eſt impoſſibile per accidens.

4. Præterea. Secundum Auguſtinum (Lib. VI. ſuper Gen. ad litteram cap. XIV.) Deus non poteſt facere aliquid contra rationes quas primitus indidit: & in quadam Gloſſa (* ordinaria verſ. 24.) ad Rom.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Id quidem ex Beda deſumptum eſt, quamvis eius nomine non expreſſo.

Rom. XI. dicitur, quod Deus cum ſit auctor naturæ, nihil contra naturam facit. Sed ea quæ ſunt naturæ impoſſibilia, videntur contra naturam eſſe. Ergo nihil horum Deus facere poteſt.

5. Sed contra. Qui omnia dicit, nihil excludit. Sed in littera dicitur, & probatur, quod Deus omnia poteſt. Ergo ab eius omnipotentia impoſſibilia non excluduntur.

6. Præterea. Hilarius dicit, quod plus poteſt Deus facere quam nos poſſumus dicere, ut habitum eſt ſupra XIX. diſt. quod probatur etiam ex hoc quod habetur Luc. 1. 37. *Non erit impoſſibile apud Deum omne verbum*. Sed nihil ita eſt impoſſibile quin nos dicere poſſimus, etiam contingere ſimul affirmare, & negare: quod quidam Philoſophi dixerunt in IV. Metaph. (text. XVI.) Ergo videtur quod omnia huiuſmodi Deus poſſit facere.

7. Præterea. Magis diſtat Deus, & homo, quam duo contraria. Sed Deus univit humanam naturam divinæ. Ergo multo magis poteſt facere quod duo contraria ſint ſimul in eodem: ex quo ſequitur quod affirmatio, & negatio ſint ſimul vera: & ſi hoc poteſt, omnia poteſt.

8. Præterea. Sicut cæcitas eſt contraria diſpoſitio viſioni, ita virginitas conceptui. Sed Deus fecit ut virgo manens virgo conciperet, & mater eſſet. Ergo poteſt facere ut cæcus manens cæcus viſum habeat; & ſic idem quod prius.

S O L U T I O.

Reſpondeo dicendum, quod poſſe importat reſpectum medium inter potentem & poſſibile, ſicut ſcire inter ſcientem & ſcibile: & ideo aliquid poſſe poteſt negari ex parte potentis, & aliquid ex parte poſſibilis. Nullum autem poſſe quod ſine imperfectione eſt, negatur de Deo ex parte ipſius Dei potentis; ſed negatur ab eo ex parte eius poſſe defectivum, quod non eſt pure poſſe, ſed admixtum cum non poſſe: quia potentia eius defectum habere non poteſt. Unde non conceditur quod ipſe poſſit peccare, vel aliquid huiuſmodi. Negatur etiam quandoque Deus aliquid poſſe ex parte ipſius poſſibilis, quod nullo modo rationem poſſibilis habere poteſt; & hoc dicimus impoſſibile eſſe per ſe. Et cuiuſmodi ſit hoc, inveſtigandum eſt.

Sciendum igitur, quod omnis potentia vel eſt ad eſſe, vel ad non eſſe, ſicut potentia quæ eſt ad corrumpendum. Unde quidquid non poteſt habere rationem entis, vel non entis, illud non poteſt eſſe poſſibile: & ideo hoc quod eſt idem ſimul eſſe, & non eſſe, eſt in ſe impoſſibile: quia quod eſt ens, & non ens, neque eſt ens, neque non ens. Et ideo dicitur Deus hoc facere non poſſe, non propter defectum potentiæ eius, ſed quia hoc deficit a ratione poſſibilis; ſicut dicitur non ſcire falſum quod a ratione ſcibilis deficit, & per conſequens dicitur non poſſe facere omne illud in quo contradictio implicatur: & propter hoc non poteſt facere quod illud quod præteritum eſt, non fuerit: quia quod eſt, neceſſe eſt eſſe dum eſt, & impoſſibile eſt non eſſe tunc dum eſt, & cum iſta neceſſitate, & impoſſibilitate in præteritum tranſit: & hoc eſt quod Auguſtinus dicit in Lib. XXVI. contra Fauſtum (cap. V.) *Si quis dicit: Deus, quia omnipotens eſt, faciat ut quæ facta ſunt, non fuerint: non videt ſe hoc dicere: Faciat ut quod verum eſt, eo ipſo quod verum eſt, non ſit*. Et ex hoc ſequitur ulterius quod nullum eorum poſſit in quibus contrarium prædicati eſt in diffinitione ſubiecti, ut quod faciat hoc, ſcilicet hominem non eſſe rationalem, vel triangulum non habere tres lineas. In hoc ipſo enim quod ponitur triangulus, ponitur tres lineas habere: unde hoc eſt ſimul habere tres, & non habere. Et ex hoc ulterius ſequitur quod non poſſit facere eſſe aliqua oppoſita ſimul in eodem: quia in diffinitione unius contrarii eſt privatio alterius, & in diffinitione privationis eſt negatio, ſicut prius eſt in poſteriori. Sed quidquid in ſe non repugnat rationi entis, vel rationi non entis, hoc Deus poteſt facere; ſicut cælum non eſſe, vel eſſe alium mundum, vel inducere viſum prius cæco, & huiuſmodi. Hæc enim non ſunt in ſe impoſſibilia, ſed alicui.

Ad primum ergo dicendum, quod poſſet exponi, quod hoc non poteſt fieri ſecundum ordinem naturalis operationis, quamvis poſſit eſſe per actionem agentis ſupra naturam, niſi eſſet contra intentionem eius qui hæc expreſſe de Deo inducit: & ideo in hoc erravit, nec eius auctoritas recipienda eſt: quia huius contrarium etiam Philoſophi tradunt. Dicit enim Avicenna (tract. II. Metaph. cap. III.) quod materia magis obedit principiis ſeparatis, & conceptionibus eorum, quam contrariis agentibus in natura. Sed quidquid ſit de aliis, hoc de Deo firmiſſime tenendum eſt, qui virtutem ſuam cęlo non alligavit.

Digitized by Google

Ad ſecundum dicendum, quod ſecundum hoc quod aliquid eſt impoſſibile, reducitur in illud principium: unde quod eſt impoſſibile per ſe, includit illud principium in ſe: & tale impoſſibile non poteſt ipſe Deus facere, ut ex dictis (in corp. art.) patet; & quod eſt impoſſibile alicui, includit dictum principium in ordine ſui ad illud, ſicut patet cum dicitur, quod impoſſibile eſt mortuum reviviſcere: vivere enim per ſe poſſibile eſt, ſed in corpore mortuo non eſt potentia ad hunc effectum inducendum, & ex hoc eſt impoſſibile. Unde ſi poneretur poſſe vivere ex ſua virtute, ſimul poneretur eiuſdem rei habere potentiam, & impotentiam: nec hoc facit Deus quando mortuum reſuſcitat, ut corpus per propriam potentiam vivendi vivat, ſed per potentiam quam ſibi confert.

Ad tertium dicendum, quod præterita non fuiſſe, poteſt accipi ut impoſſibile per accidens, & ut impoſſibile per ſe. Si enim accipiatur ipſa res quæ dicitur præterita, ut curſus Sortis, non habet impoſſibilitatem, niſi per accidens ſuum, quod eſt extra rationem eius, ſcilicet præteritionem: & ipſa res in ſe conſiderata non dicitur Deo impoſſibilis. Poteſt enim hanc rem facere, ſcilicet quod Sortes non currat. Si autem accipiatur ſecundum quod ſtat ſub hoc accidente quod eſt præteritio, ſic eſt impoſſibile per ſe: & hoc dicitur Deus facere non poſſe: & ſimile eſt de hoc quod dicitur: Sortem non currere dum currit eſt impoſſibile: quia ratione adiuncti habet impoſſibilitatem per ſe.

Ad quartum dicendum, quod Deus materiæ primæ indidit duplices rationes, ſcilicet cauſales, vel obedientiales, per quas omnes natæ ſunt obedire Deo, ut fiat ex eis quidquid ei placuerit. Indidit etiam rationes ſeminales, ſcilicet principia activa, per quæ effectus naturales exercentur: & contra has aliquando dicitur facere in miraculis quæ facit. Sed proprie loquendo tunc etiam contra eas non facit, ſed præter eas, vel ſuper eas. Super eas, quando inducit effectum in quem natura nullo modo attingere poteſt, ſicut forma gloriæ corporibus glorioſis. Præter eas facit, quando effectum quem natura inducere poteſt, ſine officio cauſarum naturalium producit, ut quando aquam in vinum convertit: Ioan. 11. Sed contra eas non facit: quia nec facit, nec facere poteſt, ut cauſa naturalis activa manens eadem ſecundum ſpeciem, effectum eſſentialem alium habeat, ſicut non poteſt eſſe quod ſimul ſit eadem, & alia. Sed bene poteſt deſtruere unam naturam, & facere aliam: abiicere unam formam a materia, & inducere aliam: ſic enim & contra naturam aeris facit ignis, quando ipſum corrumpit.

Ad quintum dicendum, quod ſub diſtributione omnium non poteſt accipi niſi ens, vel non ens. Sed ea quæ diximus Deum non poſſe, neque ſunt entia ſimpliciter, neque non entia.

Ad ſextum dicendum, quod dicta impoſſibilia quamvis ore proferri poſſint, tamen corde concipi non poſſunt, ut probat Philoſophus in V. Metaph. (text. XVI.) unde non proprie & perfecte ſunt verba.

Ad ſeptimum dicendum, quod Deus non coniunxit humanam naturam divinæ, ita quod eſſet eadem natura, vel quod una perſona ſecundum idem eſſet Deus, & homo, ſed ſecundum aliud, & aliud; & ſic non eſt dubium quod contraria in eodem coniungere poteſt: quia & natura hoc facit.

Ad octavum dicendum, quod non eſt ſimile. Quia cæcitas eſt privatio ipſius viſus, unde includit in ſe negationem eius: unde non poteſt facere Deus quod ſimul ſit cæcus, & videns. Sed in ratione virginitatis non includitur negatio maternitatis, ſed negatio coniunctionis ad virum; & ideo ratio non procedit.

ARTICULUS III.

Utrum aliquid ſit iudicandum impoſſibile, ſecundum cauſas inferiores.

De pot. q. 1. art. 4.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod aliquid non ſit iudicandum impoſſibile ſimpliciter ſecundum cauſas inferiores. Super illud I. ad Corinth. 1. 20. *Stultam fecit Deus ſapientiam huius mundi:* ita dicit Gloſſa (ordinaria: *) Sapientiam huius mundi, Deus ſtultitiam fecit, oſtendens poſſibile quod ipſa impoſſibile iudicabat.* Sed ſapientia huius mundi iudicat aliquid impoſſibile eſſe ſecundum cauſas inferiores. Ergo videtur quod hoc ſtultum ſit dicere.

2. Præterea. Conſtat quod cauſa inferior impium iuſtificare non poteſt. Sed tamen non dicimus hoc eſſe impoſſibile, & ſimiliter nec mundum fore antequam eſſet, quem natura facere non poteſt. Ergo videtur quod non ſit aliquid dicendum impoſ-

impoſſibile ex eo quod cauſæ inferiori eſt impoſſibile.

3. Præterea. Conſtat quod illuminare cæcum, & dare virgini conceptum, naturæ eſt impoſſibile; & tamen iſta fieri potuerunt, & facta ſunt. Ergo videtur quod ſecundum cauſas inferiores aliquid impoſſibile iudicandum non ſit.

Sed contra. Nihil Deo eſt impoſſibile, ut dicitur Luc. 1. Si ergo ſecundum cauſam ſuperiorem tantum aliquid impoſſibile diceretur, & poſſibile, nihil impoſſibile foret. Ergo videtur quod ſit iudicandum de impoſſibilitate ſecundum cauſas inferiores.

Præterea. Neceſſarium, & impoſſibile ſunt contraria. Sed aliquid non dicitur neceſſarium propter neceſſitatem cauſæ primæ, ut ſupra dictum eſt (diſt. XXXVIII. quæſt. unic. art. 5.) quia ſic omnia eſſent neceſſaria. Ergo nec poſſibile, & impoſſibile iudicandum eſt ſecundum ſuperiores cauſas.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod impoſſibile eſt dupliciter. Aliquid enim eſt ex ſe impoſſibile, ſicut dictum eſt (art. antec.) de his quæ contradictionem includunt; & hæc iudicantur impoſſibilia abſolute, non per reſpectum ad cauſas ſuperiores, vel inferiores. Aliquid autem eſt impoſſibile, quod quantum in ſe eſt non habet rationem impoſſibilis, ſed in ordine ad aliquid: & in iſtis diſtinguendum eſt: quia poſſibile poteſt dici ſecundum potentiam activam, & paſſivam; & utroque modo dicitur aliquid poſſibile, & impoſſibile ſimpliciter per comparationem ad ſuam cauſam proximam activam, vel materialem, cuius conditiones effectus ſequitur, ut prius dictum eſt (ibidem.) Verbi gratia: materia ſtatuæ remota, eſt terra, & aqua; materia proxima cuprum, & lignum. Dicimus autem ex cupro poſſe fieri ſtatuam, non autem ex terra: hoc enim ſolum dicimus eſſe in potentia in aliquo abſolute, quod poteſt educi de materia uno motore, ut in IX. Metaph. (text. XVI.) dicitur. Dicendum eſt ergo, quod omnes effectus, qui ſunt immediate ipſius Dei, non per cauſam ſecundam mediam, ut creatio mundi, creatio animæ, & glorificatio animæ, & huiuſmodi, iudicandi ſunt poſſibiles, vel impoſſibiles ſecundum cauſam ſuperiorem divinam. Poſſunt nihilominus aliqui eorum iudicari poſſibiles ſecundum cauſas paſſivas inferiores: quia cauſæ receptivæ ſe habent in inferioribus, ſicut anima ſe habet ad corpus præparatum per operationem naturæ, & ad gratiam per liberum arbitrium. Sed illi effectus qui nati ſunt ex cauſis eſſe in inferioribus proximis activis, & paſſivis, iudicandi ſunt poſſibiles, vel impoſſibiles, ſecundum cauſas inferiores; ſicut in viſione cæci, & in reſurrectione mortui, & huiuſmodi: vita enim, & viſio ſunt effectus immediati cauſarum inferiorum, ſcilicet formarum unitarum corpori.

Ad primum ergo dicendum, quod ſapientia mundi in hoc ſtulta reputata eſt, quia (a) iudicavit hæc impoſſibilia naturæ, ita eſſe impoſſibilia, quod etiam Deus ea facere non poſſet. Aliquid tamen poteſt dici ſimpliciter impoſſibile quod alicui eſt poſſibile; ſicut aliquid dicitur ſimpliciter album, quod ſecundum aliquid ſui non eſt album.

Et per hoc patet reſponſio ad alia.

EXPOSITIO TEXTUS.

Potuit Deus ſimul cuncta facere. Non ſolum ita quod conderet omnes ſpecies, ſed etiam omnia individua ſpecierum, quæ in toto tempore fiunt; ſed ratio prohibuit, non quidem per contrarietatem, ſed per incompoſſibilitatem: non enim poteſt eſſe quod Deus aliquid faciat, & illud rationale non ſit: unde ratio ſe habet ſicut determinans opus, & potentia ſicut exequens.

Quia non eſſet hoc (b) potentiæ, ſed infirmitatis. Et hoc etiam dicit Dionyſius in VIII. cap. de div. Nom. & ponit exemplum, ſicut cum aliquid dicitur eſſe non ens: hoc enim ipſum eſſe eſt non eſſe; ita & poſſe deficere ab eo quod eſt perfecte poſſibile, non eſt poſſe ſimpliciter.

Homo autem, vel Angelus, quantumcumque beatus eſt, non eſt potens ex ſe, vel per ſe. Sciendum, quod homo ex ſe, vel a ſe, nihil boni poteſt facere: quia iſtæ præpoſitiones *de*, & *ab* denotant cauſam efficientem: unde dicitur homo poſſe facere aliquid ab eo a quo potentiam habet, conſtat enim quod quidquid boni habet, ab alio habet. Sed *per* denotat cauſam formalem: unde quædam poteſt facere per ſe, ſcilicet quæ complentur principiis naturalibus; quædam autem non per ſe, ſicut ea

(a) *Al.* ita iudicavit. (b) Al. *poſſibile &c.*

quæ ſiunt per virtutem divinam, ut miracula, & huiuſmodi: & inde etiam eſt quod Filius dicitur omnia agere per ſe, ſed non a ſe.

DISTINCTIO XLIII.

Opinio quorumdam dicentium, Deum nil poſſe niſi quod facit.

QUidam tamen de ſuo ſenſu gloriantes, Dei potentiam ſub menſura coarctare conati ſunt. Cum enim dicunt: Hucuſque poteſt Deus, & non amplius: quid hoc eſt aliud quam eius potentiam, quæ infinita eſt, concludere, & reſtringere ad menſuram? Aiunt enim: Non poteſt Deus aliud facere quam facit, nec melius facere id quod facit, nec aliquid prætermittere de his quæ facit. Iſtamque primam ſuam opinionem veriſimilibus argumentis, cauſiſque commentitiis, nec non & ſacrarum auctoritatum teſtimoniis munire conantur, dicentes: Non poteſt Deus facere niſi quod bonum, & iuſtum eſt fieri. Non eſt autem iuſtum, & bonum fieri ab eo niſi quod facit. Si enim aliud iuſtum eſt, & bonum eum facere quam facit; non ergo facit omne quod iuſtum eſt, & bonum eum facere. Sed quis audeat hoc dicere?

Secunda ratio.

ADdunt etiam: Non poteſt facere niſi quod iuſtitia eius exigit. Sed non exigit eius iuſtitia ut faciat niſi quod facit. Non ergo poteſt facere niſi quod facit. Eademque iuſtitia exigit ut & id non faciat quod non facit. Non autem poteſt facere contra iuſtitiam ſuam. Non ergo poteſt aliquid eorum facere quæ dimittit.

Reſponſio ad prius dictum.

HIs autem reſpondemus, duplicem verborum intelligentiam aperientes, & ab eis involuta evolventes, ſic. Non poteſt Deus facere niſi quod bonum eſt, & iuſtum; ideſt, non poteſt facere niſi illud quod ſi faceret, bonum, & iuſtum eſset; verum eſt. Sed multa poteſt facere quæ non bona ſunt, nec iuſta: quia nec ſunt, nec erunt, nec bene ſiunt, nec ſient, quia numquam ſient. Item quod ſecundo oppoſitum fuit: Non poteſt facere niſi quod iuſtitia ſua exigit, & non poteſt id facere quod iuſtitia ſua exigit ut non fiat: dicimus, quia exactionis verbum de Deo congrue non dicitur, nec proprie accipitur; & in illis locutionibus duplex eſt ſenſus. Si enim intelligas: Non poteſt facere niſi quod ſua iuſtitia exigit; ideſt, niſi quod voluntas ſua iuſta vult; falſum dicis. Iuſtitia enim ipſius Dei æquiſſima voluntas accipitur, qualiter accipit Auguſtinus (* Lib. I. contra ſecundam epiſt. Gaudentii cap. XXII.) illa verba Domini in Geneſ. loquentis ad Lot: „ Non poſsum quidquam facere donec illo introeas: " quæ exponens, „ Non „ poſse, " inquit, „ ſe dixit quod ſine dubio poterat per potentiam, ſed non poterat per iuſtitiam; quaſi poterat quidem, ſed non volebat; & illa voluntas iuſta erat. " Si vero per hæc verba intelligis eum non poſse facere niſi illud quod ſi fieret, iuſtitiæ eius conveniret; verum dicis. Similiter diſtingue illud: Non poteſt facere quod ſua iuſtitia exigit ut non faciat; ideſt, non poteſt facere id quod ipſe, qui eſt ſumma iuſtitia, non vult facere; falſum eſt. Si autem his verbis intel-

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Lib. I. contra duas epiſt. Gaudentii cap. XXX. non ſicut prius falſo indice ad marginem Lib. I. contra ſecundam epiſt. Gaudentii cap. XXII. cum nullum locum textus indicaret.

telligas eum non poſse facere id quod iuſtitiæ eius convenire non poteſt ; verum dicis.

Tertia illorum ratio.

ADdunt quoque & alia, dicentes : Non poteſt Deus facere niſi quod debet . Non autem debet facere niſi quod facit. Si enim debet alia facere, non ergo facit omne quod debet. Si vero facit omne quod debet, nec poteſt facere niſi quod debet ; non ergo poteſt facere niſi quod facit . Item . Aut debet dimittere quod dimittit ne faciat, aut non debet. Si non debet, non recte dimittit . Si vero debet dimittere, ergo non debet facere. Si autem non debet , nec decet , non oportet eum facere. Et ſi non decet, nec oportet eum facere , ergo non poteſt facere. Non ergo poteſt facere niſi quod facit, nec poteſt illud dimittere quod facit quin faciat, quia debet illud facere; & quod debet facere, non poteſt illud dimittere. Sed, ut mihi videtur, hoc verbum, Debet, venenum habet. Multiplicem enim, & involutam continet intelligentiam; nec Deo proprie competit , qui non eſt debitor nobis, niſi forte ex promiſſo. Nos vero ei debitores ſumus ex commiſſo. Ut autem venenum evacuetur, diſtingue verbi ſenſum. Non poteſt Deus facere niſi quod debet; ideſt, niſi quod vult : falſum eſt. Sic enim poteſt ipſe dici debere aliquid, quia vult illud. Si autem dicatur, Non poteſt niſi quod debet; ideſt, non poteſt niſi illud quod ſi faceret, ei bene conveniret: verum eſt. Addunt quoque illi dicentes: Nihil facit, aut dimittit niſi optima, & rationabili cauſa , licet nobis occulta ſit, ſecundum quam oportet eum facere , aut dimittere quæ facit , vel dimittit. Ratio enim penes eum eſt, qua illa facit, & illa dimittit ; quæ ratio æterna eſt, & ſemper manens, præter quam non poteſt aliquid facere, vel dimittere. Illa ergo manente , non poteſt quod facit dimittere , nec quod dimittit facere ; & ita non poteſt facere niſi quod facit. Et ad hoc reſpondemus, ambiguitatem locutionis determinantes. Cum enim dicitur: Ratio , vel cauſa optima penes Deum eſt, qua facit cuncta quæ facit, & dimittit ea quæ dimittit: verum quidem eſt, quia in eo voluntas eſt æquiſſima, & rectiſſima , qua facit , & dimittit quæ vult; contra quam facere non poteſt, nec præter eam facere poteſt. Nec utique contra eam faceret, nec præter eam, ſi ea quæ facit dimitteret, vel quæ dimittit faceret; ſed eadem manente ratione, & cauſa, alia potuit facere, & iſta dimittere. Licet ergo ratio ſit penes eum qua alia facit , & alia dimittit; poteſt tamen ſecundum eamdem rationem & dimittere quæ facit, & facere quæ dimittit. Ipſi autem addunt: Ratio eſt eum facere quod facit, & non alia ; & non poteſt facere niſi quod ratio eſt eum facere ; & ita non poteſt facere niſi quod facit . Item. Ratio eſt eum dimittere quæ dimittit, & non poteſt non dimittere quod ratio eſt eum dimittere; & ita non poteſt non dimittere quod dimittit . Et ad hoc dicimus, locutiones ambiguas eſſe, & ideo determinandas . Si enim cum dicitur , Non poteſt facere niſi quod ratio eſt eum facere, intelligas eum non poſſe facere niſi ea quæ rationabilia ſunt , & ea quæ ſi fierent, rationabilia eſſent ; verus eſt ſenſus. Si autem intelligas eum non poſſe facere alia rationabilia , & bona , niſi ea quæ vult, & facit; falſus eſt intellectus. Item aliud adiungunt , dicentes : Si poteſt Deus aliud facere quam facit, poteſt ergo facere quod non præſcivit; & ſi poteſt facere quod non præſcivit, poteſt ſine præſcientia operari: quia omne quod facturum ſe præſcivit, facit, nec facit aliquid quod non præſcivit . Quod ſi præter præſcientiam eius aliquid fieri impoſſibile eſt , omne ergo quod præſcitum eſt, fieri neceſſe eſt. Ergo aliud fieri quam fit, nulla ratione poſſibile eſt. Non ergo poteſt a Deo fieri niſi quod fit. Hæc autem quæſtio de præſcientia facile determinari poteſt per ea quæ ſuperius dicta ſunt (diſt. XXXVIII. & XXXIX.) cum de præſcientia ageretur.

Aucto-

Digitized by Google

Auctoritatibus utuntur in aſſertionem ſuæ opinionis.

HIs autem illi ſcrutatores qui defecerunt ſcrutantes ſcrutinia, ſanctorum annectunt teſtimonia. Dicit enim Auguſtinus in Libro de Symbolo (ad catech. Lib. I. cap. I.) „ Hoc ſolum non poteſt Deus quod non vult: “ per quod videtur non poſſe facere aliquid niſi quod vult. Sed non vult niſi quod facit; & ita videtur non poſſe niſi quod facit. Illud autem ita intelligendum eſt. Id ſolum non poteſt Deus quod non vult, ſcilicet ſe poſſe. Idem in VII. Libro Confeſſ. (cap. IV.) ad Deum loquens, ait: „ Nec cogeris invitus ad aliquid: quia voluntas tua non eſt maior quam potentia. Eſſet autem maior, ſi teipſo tu ipſe „ maior eſſes. “ Ex hoc videtur quod Deus non poſſit plura quam vult, ſicut non vult plura quam poteſt. Sicut enim voluntas non eſt maior potentia, ita nec potentia maior eſt voluntate. Ideoque ſicut plura non vult quam poteſt, ita eum non plura poſſe quam velle dicunt. Sed ad hoc dicimus, quia nec voluntas potentia, nec potentia voluntate maior eſt: quia una & eadem res eſt potentia, & voluntas, ſcilicet ipſe Deus, qui eſſet maior ſeipſo, ſi voluntas maior eſſet potentia, vel potentia voluntate. Nec hac auctoritate negatur Deum plura poſſe quam velle: quia plura ſunt ſubiecta eius potentiæ quam voluntati. Fateamur itaque Deum plura poſſe facere quæ non vult, & poſſe dimittere quæ facit. Quod ut certius, firmiuſque teneatur, Scripturæ teſtimoniis aſſeramus, Deum plura poſſe facere quam faciat. Veritas ipſa ſecundum Matth. (cap. XXVI. 53.) ait: „ An putas quia „ non poſſum rogare Patrem meum; & exhibebit mihi modo plus quam duodecim legiones Angelorum? “ Ex quibus verbis patenter innuitur, quia & *Filius* poterat rogare quod non rogabat, & Pater exhibere quod non exhibebat. Uterque ergo poterat facere quod non faciebat. Auguſtinus etiam in Enchir. * (cap. XCV.) ait: „ Omnipotentis voluntas multa poteſt facere quæ non vult, nec facit. „ Potuit enim facere ut duodecim legiones Angelorum pugnarent contra illos qui „ Chriſtum ceperunt. “ Idem in eodem (Lib. cap. IX.) „ Cur apud quoſdam non „ factæ ſunt virtutes, quæ ſi factæ fuiſſent, egiſſent illi homines pœnitentiam, & „ factæ ſunt apud eos qui non erant credituri? Tunc non latebit quod nunc latet. Nec utique iniuſte Deus noluit ſalvos fieri, cum poſſent ſalvi eſſe, ſi vellent. Tunc in clariſſima ſapientiæ luce videbitur quod nunc piorum fides habet, „ antequam manifeſta cognitione videatur quam certa, & immutabilis, & efficaciſſima ſit voluntas Dei, quæ multa poſſit, & non velit; nihil autem quod non „ poſſit velit. “ Idem in Lib. de Natura, & gratia (cap. VII.) „ Dominus Lazarum ſuſcitavit in corpore. Numquid dicendum eſt: Non potuit Iudam ſuſcitare in mente? Potuit quidem, ſed noluit. “ His auctoritatibus, aliiſque multis aperte docetur, quod Deus multa poſſit facere quæ non vult: quod etiam ratione probari poteſt. Non enim vult Deus omnes homines iuſtificare; & tamen quis dubitat eum poſſe? Poteſt ergo Deus aliud facere quam facit; & tamen ſi aliud faceret, alius ipſe non eſſet. Et poteſt aliud velle quam vult; & tamen eius voluntas nec alia, nec nova, nec mutabilis aliquo modo poteſt eſſe. Quod etſi poſſit velle quod numquam voluit, nec tamen noviter, nec nova voluntate, ſed ſempiterna tantum voluntate velle poteſt: poteſt enim velle quod ab æterno poteſt voluiſſe: habet enim potentiam volendi & nunc, & ab æterno; quod tamen nec modo vult, nec ab æterno voluit.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Vel de Spiritu, & littera cap. 1. & XXXIV. ſeu XXXV.

D I-

Digitized by Google

DIVISIO TEXTUS.

Hic Magiſter excludit errorem quorumdam contra prædeterminata, qui Dei potentiam limitabant, dicentes, non ſimpliciter omnium eſſe Dei potentiam: & dividitur in partes duas. In prima improbat errorem eorum, inquantum limitabant Dei potentiam ad res quæ fiunt; in ſecunda inquantum limitabant ad qualitatem earum: dicebant enim, nec alia, nec meliora poſſe Deum facere quam quæ facit, xliv. diſt. ibi, *Nunc illud reſtat diſcutiendum, utrum melius aliquid poſſit facere quam facit*. Prima in tres. In prima narrat eorum poſitionem; in ſecunda ponit probationes eorum, & ſolvit eas, ibi, *Iſtamque primam ſuam opinionem veriſimilibus argumentis, cauſiſque commentitiis, nec non & ſacrarum auctoritatum teſtimoniis munire conantur*; in tertia inducit auctoritates ad veritatem probandam, ibi, *Fateamur ergo Deum plura poſſe facere quæ non vult, & poſſe dimittere quæ facit*.

Iſtamque ſuam primam opinionem veriſimilibus argumentis .... munire conantur. Hic ponit probationes eorum: & dividitur in partes tres. In prima ponit quædam probabilia argumenta quæ habebant; in ſecunda ponit quaſdam cauſas quas adinveniebant, ibi, (a) *Addunt quoque & alia*; in tertia ponit quaſdam auctoritates quas inducebant ad ſuæ opinionis confirmationem, ibi, *His autem illi ſcrutatores qui defecerunt ſcrutantes ſcrutinia, ſanctorum annectunt teſtimonia*. Probationes autem, & reſponſiones patent in littera.

QUAESTIO I.

Circa hanc opinionem oportet duo quærere, ſecundum quod duo ponebant. Primo ponebant, quod non poteſt facere aliquid eorum quæ non facit: & in hoc negabant infinitatem divinæ potentiæ. Unde prima quæſtio fit de infinitate divinæ potentiæ. Secundo ponebant Deum non poſſe non facere ea quæ facit: & in hoc inducebant Deum agere ex neceſſitate: & ideo ſecunda quæſtio erit, utrum Deus agat ex neceſſitate.

Circa primum quæruntur duo.

Primo. Utrum potentia Dei ſit infinita.

Secundo. Utrum omnipotentia ſua, quæ convenit ſibi ſecundum infinitatem potentiæ, ſit creaturæ communicabilis.

(a) Al. *Adiicientes*.

ARTICULUS I.

Utrum potentia Dei ſit infinita.

I. P. q. xxv. art. 2.

1. Ad primum ſic proceditur. Videtur quod potentia Dei non ſit infinita. Sicut enim dicit Philoſophus in III. Phyſ. (text. xxxvii.) infinitum habet rationem partis, & materiæ, & ita imperfecti. Sed potentia Dei eſt perfectiſſima. Ergo non debet dici infinita.

2. Præterea. Secundum Philoſophum in I. Phyſic. (text. xv.) finitum, & infinitum congruunt quantitati. Sed omne quantum eſt diviſibile. Cum igitur potentia divina ſit ſimplex, videtur quod neque finita, neque infinita dicenda ſit.

3. Præterea. Secundum Philoſophos (ex Ariſt. V. Metaph. text. xvii.) ſi eſſet aliqua potentia activa, cui non reſponderet aliqua potentia paſſiva in natura, illa eſſet fruſtra. Sed nulla potentia paſſiva eſt ad recipiendum effectum infinitum. Cum ergo potentia activa Dei non ſit fruſtra, videtur quod non ſit infinita.

4. Præterea. Nullum infinitum comprehendi poteſt: quia, ſecundum Auguſtinum in Lib. de videndo Deum (vel epiſt. cxii. ad Paulinum) illud comprehenditur cuius fines circumſpiciuntur. Sed intellectus divinus comprehendit potentiam ſuam, cum totam potentiam ſuam Deus cognoſcat. Ergo ſua potentia non eſt infinita.

5. Præterea. Omnis potentia poteſt reduci in actum. Si ergo potentia Dei ſit infinita, poterit actu infinita facere. Sed ſi actu infinita feciſſet, aut aliquid poſſet facere amplius, & ſic infinito eſſet aliquid maius; vel nihil amplius facere poſſet, & ſic impotens ex his quæ faceret redderetur, & ſua potentia ad opera eius finiretur, & infinita non eſſet: quæ omnia impoſſibilia ſunt. Ergo Dei potentia non eſt infinita.

Sed contra. In magnitudine infinita ſemper eſt virtus infinita, ſicut Philoſophi probant (ex VIII. Phyſic. text. lviii.) ſive ponatur magnitudo molis, quam tamen impoſſibile eſt eſſe infinitam, ſive magnitudo virtutis. Sed in Pſalm. (cxliv. 3.) dicitur, quod *magnitudinis eius non eſt finis*. Ergo virtus, vel potentia eius eſt infinita.

SO-

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod infinitum poteſt dupliciter ſumi. Vel privative, & ſic Deo non convenit: nihil enim, proprie loquendo, privative de ipſo dici poteſt, ut ſupra dictum eſt (diſt. VII. quæſt. II. art. 2.) Vel negative, & ſic Deus dicitur infinitus ſecundum Damaſcenum (I. Fid. orth. capp. II. IV. & VIII.) quia nullo modo finitur. Quod qualiter ſit, inveſtigandum eſt.

Quidam enim accipientes finitum, & infinitum ſolum ſecundum quod ſunt paſſiones quantitatis, non poterant in Deo invenire infinitatem, niſi ſecundum quod inveniebant in eo rationem quantitatis virtualis: unde dicebant Deum eſſe infinitum, quia virtus eius eſt infinita. Ideo accidit quod quidam negaverunt eſſentiam Dei eſſe infinitam in ratione eſſentiæ conſideratam; & ſic a ſanctis eam videri aſſerebant. Sed iſtud erroneum eſt.

Et ideo aliter dicendum, quod ſecundum Philoſophum in V. Metaph. [tet. XXII.] finis, vel terminus multipliciter dicitur. Uno modo terminus quantitatis, ſicut punctus lineæ; & hoc modo dicitur a poſitione, & a privatione talis finis, finitum, & infinitum, ſecundum quod eſt paſſio quantitatis; & ſic non ſunt in incorporeis. Dicitur alio modo finis quantum ad eſſentiam rei, ſicut ultima differentia conſtitutiva eſt ad quam finitur eſſentia ſpeciei. Unde illud quod ſignificat eſſentiam rei, vocatur diffinitio, vel terminus: & ſic dicitur unumquodque finiri per illud quod determinat, vel contrahit eſſentiam ſuam; ſicut natura generis, quæ de ſe eſt indifferens ad multa, finitur per unam differentiam; & materia prima, quæ de ſe eſt indifferens ad omnes formas (unde & infinita dicitur) finitur [a] per formam; & ſimiliter forma, quæ, quantum in ſe eſt, poteſt perficere diverſas partes materiæ, finitur per materiam in qua recipitur. Et a negatione talis finis eſſentia divina infinita dicitur. Omnis enim forma in propria ratione ſi abſtracte conſideretur, infinitatem habet; ſicut in albedine abſtracte intellecta, ratio albedinis non eſt finita ad aliquid; ſed tamen ratio coloris, & ratio eſſendi determinatur in ea, & contrahitur ad determinatam ſpeciem. Et ideo illud quod habet eſſe abſolutum, & nullo modo receptum in aliquo, immo ipſemet eſt ſuum eſſe, illud eſt infinitum ſimpliciter; & ideo eſſentia eius infinita eſt, & bonitas eius, & quidquid aliud de eo dicitur: quia nihil eorum limitatur ad aliquid, ſicut quod recipitur in aliquo, limitatur ad capacitatem eius. Et ex hoc quod eſſentia eſt infinita, ſequitur quod potentia eius infinita ſit: & hoc expreſſe dicitur in Lib. de Cauſis [propoſ. XVI.] quod ens primum habet virtutem ſimpliciter infinitam, quia ipſummet eſt ſua virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod illa obiectio procedit de infinito quod privative dicitur, quod ſcilicet natum eſt habere finem, & non habet: & ſic ratio eius conſiſtit in materia cum privatione: & hoc Deo non competit.

Ad ſecundum dicendum, quod obiectio illa procedit de infinito ſecundum quod dicitur a privatione finis, qui eſt terminus quantitatis.

Ad tertium dicendum, quod potentia Dei activa non eſt propter finem, ſed eſt finis omnium: & ideo quamvis nulla potentia paſſiva adæquet eam, non eſt fruſtra: quia fruſtra eſt, ſecundum Philoſophum in II. Phyſic. [text. lXII.] quod eſt ad finem quem non inducit; aliæ tamen potentiæ activæ, & paſſivæ accedunt ad eam quantum poſſunt.

Ad quartum dicendum, quod de ratione comprehenſionis ſunt duo. Unum eſt quod fines eius rei apprehendantur, vel contineantur; & ſic infinitum nullo modo comprehenditur neque a finito, neque ab infinito; nec ſic Deus ſeipſum comprehendit, quia fines non habet. Aliud eſt ratione eius, ſcilicet nihil comprehenſi eſſe extra comprehenſorem; & ſic infinitum ſeipſum comprehendit, & ſic etiam intellectus divinus eſſentiam ſuam, & potentiam comprehendit, cum nihil extra ipſum ſit.

Ad quintum dicendum, quod nullus effectus producitur per aliquam potentiam per modum qui eſt contra rationem ipſius, ſicut potentia motiva non facit omnes partes motus eſſe ſimul: iam enim non eſſet motus, cum de ratione motus ſit ſucceſſio: & talis actus (b) eſt infinitum, ſecundum Philoſophum in III. Phyſic. [text. lx.] qui ſcilicet ſemper eſt permixtus potentiæ; & ideo non reducitur in actum niſi ſucceſſive: & ideo non ſequitur quod Deus poſſit facere eſſe in actu omnia infinita quæ poteſt, quia iam infinita eſſent finita.

A R

(a) *Al. additur* autem. (b) *Forte* eſt in infinito.

ARTICULUS II.

Utrum omnipotentia Dei poſſit communicari creaturæ.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod omnipotentia Dei creaturæ communicari poſſit. Omnipotentia enim Dei non eſt dignior quam ſua bonitas. Sed bonitas eius communicatur creaturis. Ergo & omnipotentia.

2. Præterea. Sicut habere omnem potentiam eſt de perfectione divina, ita & habere omnium ſcientiam; & etiam ſcientia ad plura ſe extendit, quia ad bona, & mala. Sed habere omnium ſcientiam communicatum eſt animæ Chriſti. Ergo & habere omnipotentiam: & ſic omnipotentia videtur creaturæ communicabilis.

3. Præterea. Fides facit omnia poſſibilia: quia nihil impoſſibile eſt credenti, ſicut habetur Matth. XVII. Sed fides creaturæ infunditur. Ergo & omnipotentia communicatur.

4. Præterea. Sicut probatum eſt a Philoſophis (ut Lib. de Cauſis prop. VI.) omnis virtus ſeparata a materia, eſt infinita, quia non eſt accipere proportionem virtutis materialis ad virtutem ſubſtantiæ ſeparatæ. Sed Angeli, qui ſunt creaturæ, ſunt ſubſtantiæ a materia ſeparatæ, ſecundum Dionyſium (VII. cap. cæl. Hier.) Cum ergo Deus dicatur omnipotens propter infinitatem ſuæ potentiæ, videtur quod omnipotentia aliquibus creaturis communicari poſſit.

Sed contra. Creatio uniuſcuiuſque pertinet ad Dei potentiam. Sed nulli rei conferri poteſt ut ſibimet creando eſſe conferat. Ergo nulli rei creatæ omnipotentia conferri poteſt.

Præterea. Quidquid alicui creaturæ communicabile eſt de perfectionibus divinis, totum animæ Chriſti communicatum eſt. Sed ſibi non eſt communicata omnipotentia, ut in III. huius (nempe III. Sent. diſt. XIV. quæſt. 1. art. 4.) dicitur. Ergo nulli creaturæ communicabilis eſt.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod virtus, vel potentia ſemper conſequitur eſſentiam: unde impoſſibile eſt ut eſſentiæ finitæ ſit virtus infinita. Impoſſibile eſt autem aliquam eſſentiam creatam eſſe infinitam, eo quod eſſe ſuum non eſt abſolutum, & ſubſiſtens, ſed receptum in aliquo. Si enim eſſet eſſe abſolutum, non differret ab eſſe divino. Non enim poteſt eſſe pluralitas alicuius naturæ, ſicut albedinis, vel vitæ, niſi hoc modo quod unum ſit abſolutum, & aliud alteri coniunctum, vel utrumque in diverſis receptum, eo quod ſubſtantia uniuſcuiuſque rei eſt ſimul, ut ex V. Metaph. (text. XV.) patet. Unde ſicut nulli creaturæ poteſt communicari quod ſit Deus, ita non poteſt ſibi communicari quod ſit infinitæ eſſentiæ, & infinitæ potentiæ, & quod omnipotentiam habeat.

Ad primum ergo dicendum, quod quidquid perfectionis eſt in creatura, totum eſt exemplatum a perfectione divina; tamen perfectius eſt in Deo quam in creatura, nec ſecundum illum modum in creatura eſſe poteſt quo in Deo eſt: & ideo omne nomen quod deſignat perfectionem divinam abſolute, non concernendo aliquem modum, communicabile eſt creaturæ, ut potentia, ſapientia, bonitas, & huiuſmodi. Omne autem nomen concernens modum quo illa perfectio eſt in Deo, creaturæ incommunicabile eſt, ut eſt ſummum bonum eſſe, omnipotentem, & huiuſmodi.

Ad ſecundum dicendum, quod potentia ſignificatur per egreſſum ab eſſentia: unde ei quod habet eſſentiam finitam, potentia infinita communicari non poteſt. Sed ſcientia animæ eſt in recipiendo: unde poteſt ſecundum quod unitur alicui infinito ut obiecto, omnem ſcientiam habere; & ſic anima Chriſti in Verbo omnia videt.

Ad tertium dicendum, quod ibi eſt accommoda diſtributio. Non enim virtus fidei abſolute ad omnia ſe extendit, ſicut ad creationem cæli, & huiuſmodi; ſed tantum ad ea quæ faciunt ad confirmationem fidei, ut ſuſcitare mortuos, ſanare infirmos, & huiuſmodi. Nec iſta etiam efficiuntur aliqua virtute creata, quæ ſit in credente, ſed virtute increata ad preces fidelis: & ideo dictum eſt ſupra (in corp. art.) quod homo nec per ſe, nec a ſe iſta facit. Hoc autem attribuitur potius fidei quam aliæ virtuti, inquantum ea quæ creduntur, quodammodo miraculis probantur, ut habetur Marc. ult. 20. *Domino cooperante, & ſermonem confirmante, ſequentibus ſignis.*

Ad quartum dicendum, quod ibi, & in Lib. de Cauſis (propoſ. XVI.) dicitur, quod virtus intelligentiæ creatæ non eſt infinita ſimpliciter: & probatur per hoc quod ipſa virtus intelligentiæ non eſt per ſe ſubſiſtens, ſed eſt recepta in aliquo ſubſiſtente.

te. Nulla enim intelligentia eſt ſua virtus, ſicut nec aliqua creatura. Dicitur tamen ibi, quod eſt infinita inferius, & non ſuperius: quod ſic exponitur ibidem: quia ſi comparetur virtus intelligentiæ ad ſuperius ſuum, ſcilicet Deum, manifeſtatur finita, inquantum non recipit divinam virtutem in ſe, ſecundum ſuam totam infinitatem, ſed per modum poſſibilem ſibi; ſed in comparatione ad ea quæ ſub ipſa ſunt, dicitur infinita, inquantum in infinitum poteſt movere, & infinitos effectus producere per motum, ſecundum poſitionem Philoſophorum [ex Ariſt. XII. Metaph. text. xlvii.] qui ponunt intelligentias movere orbes; ſicut etiam virtus ſolis poteſt dici infinita inferius, inquantum ſcilicet per eam poſſent infinita generari, ſi mundus ſemper maneret.

QUAESTIO II.

Deinde quæritur de neceſſitate divinæ operationis: & circa hoc quæruntur duo.

Primo. Utrum operetur ex neceſſitate naturæ.

Secundo. Utrum operetur ex neceſſitate ſuæ iuſtitiæ.

ARTICULUS I.

Utrum Deus operetur de neceſſitate naturæ.

I. P. q. XIX. *art.* 3. *& de ver. q.* XXIII. *art.* 4. *& I. cont. Gent. cap.* XXVII. lxxxi. *&* lxxxii.

1. Ad primum ſic proceditur. Videtur quod Deus operetur per neceſſitatem naturæ. Dicit enim Dionyſius in IV. cap. de div. Nomin. *Sicut noſter ſol non ratiocinans, non eligens, radios ſuos diffundit in omnia corpora; ita & divina bonitas in omnia entia.* Sed operari ſine ratiocinatione, & electione, eſt operari per neceſſitatem naturæ. Ergo Deus per neceſſitatem naturæ operatur.

2. Præterea. Omne agens per eſſentiam ſuam, agit per neceſſitatem naturæ: quia quod conſequitur ad eſſentiam alicuius rei, inquantum eſt eſſentia, neceſſario ab ipſo conſequitur, ſi eſſe ponatur. Sed Deus agit per eſſentiam ſuam, cum ſit primum agens, ut ibidem etiam Dionyſius dicit. Ergo videtur agere ex neceſſitate naturæ.

3. Præterea. Sicut Deus per ſe eſt bonus, ita etiam eſt ens per ſe neceſſarium, cum omnia ab ipſo neceſſitatem habeant; & omne quod eſt per aliud, reducitur ad id quod eſt per ſe. Sed in per ſe bono nihil eſt niſi bonum. Ergo etiam in Deo per ſe neceſſario, nihil eſt niſi neceſſarium; & ita operatio eius neceſſaria eſt, & ex neceſſitate operatur.

4. Præterea. Impoſſibile eſt cauſam neceſſarii non eſſe neceſſariam. Sed omnia entia creantur per operationem divinam. Si igitur non eſſet neceſſaria, nihil in mundo eſſet neceſſarium, ſed totum contingens. Hoc autem eſt falſum, & contra ſenſum, & omnem ſcientiam. Ergo videtur quod Deus ex neceſſitate operetur.

Sed contra. Ab uno ſecundum neceſſitatem naturæ operante, non eſt niſi unum: quia ſecundum Philoſophum [II. de Generat. text. lvi.] idem ſemper facit idem. Ergo ſi Deus eſſet agens per neceſſitatem naturæ, ab ipſo non eſſet niſi unum immediate, & ab ipſo uno eſſet aliud, vel alia, & ſic deinceps. Hoc autem eſt falſum, & contra fidem, quæ Deum omnium entium creatorem confitetur, & nullum alium creatorem eſſe. Ergo non agit ex neceſſitate naturæ.

Præterea. Omnis agens per neceſſitatem naturę producit effectum coævum ſibi, niſi impediatur. Sed virtus Dei, quæ infinita eſt, impediri non poteſt. Si ergo res ex neceſſitate naturæ ageret, mundum ſibi coæternum creaſſet: quod etiam contra fidem eſt. Non ergo agit per neceſſitatem naturæ.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod omne quod eſt ex neceſſitate naturæ, vel eſt intentum, vel ordinatum ad finem, vel non. Et ſi quidem non eſt intentum, vel ordinatum ad finem, erit caſu: quia caſus nihil aliud eſt quam natura agens præter intentionem, ut in II. Phyſic. [text. lxi.] dicitur, & ſic monſtra in natura fiunt ex neceſſitate naturæ particularis huius individui, quamvis ſint ordinata in finem a natura univerſali, ut corruptio unius ſit generatio alterius. Sic autem non poteſt eſſe quod Deus agat ex neceſſitate naturæ: quia ſequeretur quod omnia caſu contingerent, quaſi ea quæ accidunt ex neceſſitate materiæ, & quod nulla natura intenderet finem: quod eſt contra Philoſophum in II. Phyſic. [text. xlix.] Non enim intendit natura creata finem, niſi inquantum a ſua cauſa eſt ordinata

Si

Si autem eſt ordinatum ad finem, oportet quod hoc ſit vel ab alio ordinante ſeparato, vel ab ordinante coniuncto. Ab ordinante ſeparato, operationes naturæ quæ ſunt ad finem certitudinaliter, tendunt in finem illum ex proviſione, & ordinatione alicuius cauſæ ſic ordinantis. Unde Themiſtius dicit [II. Phyſic. cap. IV.] quod natura agit quaſi eſſet mota ex cauſis ſuperioribus, id eſt inquantum eſt in ea quidam inſtinctus ab ordinatione ſubſtantiarum ſeparatum. Sic etiam non poteſt eſſe quod illud quod eſt a Deo, ſit hoc modo ordinatum in finem: quia ſic oporteret aliquid prius Deo eſſe, ex cuius directione, & ordinatione ſuum opus intenderet, & conſequeretur finem. Relinquitur ergo quod ea quæ aguntur virtute naturæ ſuæ, ſint ordinata in finem ab ordinante coniuncto ipſi agenti, quod eſt ſapientia eius; & ita ea quæ aguntur ab ipſo, procedunt ex ordine ſapientiæ eius, & per conſequens ex voluntate ipſius, qui amat hunc ordinem, & non ex neceſſitate naturæ: & hoc præcipue apparet in diſpoſitione cælorum, in quibus multa ſunt, ut numerus ſtellarum, & diſtantia earum, & quantitas orbium, & huiuſmodi, de quibus nulla poteſt ratio aſſignari niſi ex ordine ſapientiæ conditoris; quamvis forte alicuius diverſitatis quæ eſt in generabilibus, & corruptibilibus poſſit ratio aſſignari ex diverſitate materiæ: & propter hoc Dominus frequenter in Scripturis in oſtenſionem Divinitatis ſuæ remittit ad conſiderationem cælorum, ut Iſai. XL. 26. *Levate* [a] *in cælum oculos veſtros, & videte quis creavit hæc.*

Ad primum ergo dicendum, quod Dionyſius non intendit aſſignare convenientiam bonitatis divinæ ad ſolem viſibilem quantum ad neceſſitatem agendi, ſed quantum ad univerſalitatem cauſandi: quod patet ex hoc quod continuo oſtendit radios divinæ bonitatis uſque ad ultima entium diffundi.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut voluntas, & eſſentia, & ſapientia in Deo idem ſunt re, ſed ratione diſtinguuntur; ita etiam diſtinguuntur & operationes ſecundum rationes diverſorum attributorum, quamvis ſit una tantum ipſius operatio, quæ eſt ſua eſſentia. Et ideo quia creatio rerum, quamvis ſit operatio eſſentiæ eius, non tamen inquantum ſolum eſt eſſentia, ſed etiam inquantum eſt ſapientia, & voluntas; ideo ſequitur conditionem ſcientiæ, & voluntatis: & quia voluntas libera eſt, ideo dicitur Deus ex libertate voluntatis res facere, & non ex naturæ neceſſitate.

Ad tertium dicendum, quod quidquid in Deo eſt, eſt ſua eſſentia: & ideo totum eſt æternum, & increatum, & neceſſarium: ſed tamen effectus, qui ex eius operatione procedit, non neceſſario procedit: quia procedit ab operatione ſecundum quod eſt a voluntate, & ideo producit effectum ſecundum libertatem voluntatis.

Ad quartum dicendum, quod non eſt dicendum, voluntatem Dei eſſe contingentem, aut operationem ipſius: quia contingentia mutabilitatem importat, quæ in Deo proprie nulla eſt: ſed tamen eſt libertas voluntatis, & operationis, prout exit a voluntate.

ARTICULUS II.

Utrum Deus agat de neceſſitate iuſtitiæ.

II. cont. Gent. cap. XXVIII. & XXIX.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Deus agat de neceſſitate iuſtitiæ. Sicut enim dicit * Gloſſa (ordinaria) ſuper illud II. ad Timoth. II. 13. *Seipſum negare non poteſt*, ſeipſum negaret, ſi iuſtitiam ſuam dimitteret, quæ eſt ipſe. Cum igitur neceſſarium ſit Deum ſeipſum non negare, videtur quod ex neceſſitate iuſtitiæ agat.

2. Præterea. Quidquid non eſt iuſtum, ſi fiat, iniuſte, & contra iuſtitiam fit. Sed Deus nihil poteſt facere iniuſte, & contra iuſtitiam, quia ſic poſſet peccare. Ergo videtur quod de neceſſitate iuſtitiæ agat.

3. Præterea. Cauſæ naturales dicuntur agere per neceſſitatem naturæ, eo quod determinatæ ſunt ad unum. Sed voluntas Dei immutabiliter determinata eſt ad iuſtitiam. Ergo videtur quod agat de neceſſitate iuſtitiæ.

(a) Vulgata *in excelſum.*

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Nihil aliud vetus Gloſſa, & nunc interlinealis, niſi quod *negare ſeipſum non poteſt qui eſt veritas: quod faceret, ſi dicta ſua non impleret*: ſed in Lyrani additamentis, quod *negaret ſeipſum, ſi negaret iuſtitiam ſuam, quia iuſtitia divina, & Deus idem ſunt.* At Lyranum præceſſit S. Thomas: unde igitur ſumpſit?

4. Sed contra. Ionæ 11. dicitur * in Gloſſa: *Deus miſericors paratus ſalvare per miſericordiam quos non poteſt per iuſtitiam.* & ita videtur quod non de neceſſitate iuſtitię agat.

5. Præterea. Conſtat quod ſalvare illos qui ſunt in inferno, non eſt iuſtitiæ, ſed magis contra iuſtitiam videtur. Sed, ſicut legitur (in legenda, ſeu vita, beati Gregorii Lib. II. cap. xliv.) ad preces beati Gregorii Dominus Traianum Imperatorem idolatram, & ob hoc in inferno damnatum, ab inferis revocavit, & vitæ reſtituit. Ergo videtur quod non agat de neceſſitate iuſtitiæ.

6. Præterea. Si non poteſt agere niſi ſecundum iuſtitiam, aut hoc intelligitur de iuſtitia creata, aut de iuſtitia increata. Sed non de iuſtitia creata, [a] qua res illa quæ eſt, non regulatur; nec etiam de iuſtitia increata, quia illa potentiæ non contrariatur, nec voluntati. Ergo videtur quod non agat de neceſſitate iuſtitiæ.

S O L U T I O.

Reſpondeo dicendum, quod Deum agere de neceſſitate iuſtitiæ, poteſt intelligi dupliciter. Aut ita quod nihil poſſit agi ab eo quod ſi fieret, iuſtum non eſſet; & ſic verum eſt: ſicut enim non poteſt facere aliquid quod ſi fieret, non eſſet volitum ab eo, & quod non eſſet ſcitum ab eo; ita eſt de iuſto. Nihil enim poteſt facere quod ſi fieret, non eſſet iuſtum. Aut poteſt intelligi quod ex iuſtitia ſua determinetur ad aliquod unum faciendum, ita quod aliud facere non poſſit; & ſic falſum eſt. Et huius ratio eſt, quia quandocumque tota determinatio operis eſt ex parte operantis, in operante eſt determinare ad hunc modum hoc vel illud. Quando autem ipſum opus ex ſe determinatum eſt, non eſt ulterius in operante. Verbi gratia, in operibus humanis aliquid, quantum eſt de ſui natura, eſt indifferens, ut ſedere, vel non ſedere; & utrumque determinatur ad hoc quod eſt eſſe virtuoſum ex parte hominis, qui adhibet debitas circumſtantias. Unde ex neceſſitate iuſtitiæ ad neutrum cogitur; ſed quodcumque faciat, iuſtum erit debitis circumſtantiis adhibitis ex ordine rationis. Aliquid autem eſt ex ſua forma determinatum ad unum, ſicut mentiri, quod in ſe malum eſt, vel ſervare æqualitatem iuſtitiæ, quod in ſe bonum eſt: quorum nec unum præterire, nec alterum facere ſine iniuſtitia poſſumus.

Dico ergo, quod quidquid eſt ordinatum iuſtum, vel bonum in rebus creatis, totum eſt ex ipſa voluntate Dei ordinante: & ideo ex neceſſitate iuſtitiæ non facit hoc, quin aliud etiam facere poſſet: quia modum ordinis quem circa hoc ponit, etiam circa aliud ponere poſſet: ſicut enim ſcientia ſua eſt cauſa verorum creatorum, e contrario ſcientiæ noſtræ; ita & iuſta voluntas ſua eſt cauſa iuſtorum. Unde ſi aliud faceret, illud iuſtum faceret, & iniuſtus ipſe non eſſet.

Ad primum ergo dicendum, quod iuſtitia poteſt accipi dupliciter. Vel ipſa ordinatio divinæ voluntatis quæ in Deo eſt; & ſic non poteſt facere præter iuſtitiam, ſicut non poteſt facere præter ſcientiam. Aut poteſt accipi ſecundum quod ex ordine voluntatis ſuæ determinatur iuſtitia in aliquo opere cauſato; & præter illam iuſtitiam facere poteſt, nec ſeipſum negaret: quia in hoc etiam quod faceret, ordo ſuæ iuſtitiæ appareret: & ideo nec contra iuſtitiam faceret, nec iniuſte.

Et per hoc patet reſponſio ad ſecundum.

Ad tertium dicendum, quod quamvis voluntas Dei ſit immutabiliter determinata ad iuſtitiam, tamen ordo iuſtitiæ non eſt determinatus ad hanc rem, vel ad illam. Unde non ſequitur quod ex neceſſitate iuſtitiæ hoc vel illud faciat.

Ad quartum dicendum, quod iuſtitia dicitur dupliciter de Deo. Uno modo retributio pro meritis; & hoc reſpondet iuſtitię cuilibet ſpecialiter dictæ: & quia hoc attendit æqualitatem, & ordinem ex parte ipſarum rerum, ideo Deus hanc iuſtitiam quandoque prætermittit, & ſecundum miſericordiam procedit opus eius. Alio modo dicitur iuſtitia decentia divinæ bonitatis, cui reſpondet in polyticis iuſtitia communiter dicta, quæ eſt communis virtus, ſecundum Philoſophum in V. Ethic. (cap. III.) & quia hoc reſpicit ordinem ex parte ipſius Dei, ideo præter hanc Deus numquam facit, nec facere poteſt: nihil enim poteſt face-

(a) *Al.* quia illa quæ eſt.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Colligitur ex Hieronymo ſuper illud verſ. 9. *Qui cuſtodiunt vanitates, miſericordiam derelinquunt.*

Digitized by Google

facere quod ipſum non deceat: & huic iuſtitiæ non repugnat liberalitas qua alicui confertur id quod ſibi debitum non eſt, & hoc eſt Dei miſericordia, qua etiam peccatoribus dignis morte gratiam infundit, ut digni ſint vita; & ſic ponit alium ordinem in re ipſa, ut ſcilicet quod ex culpa ordinabatur ad pœnam, ex gratia ordinetur ad gloriam.

Ad quintum dicendum, quod idem eſt de Traiano qui forte poſt quingentos annos ſuſcitatus eſt, & de aliis qui poſt unum diem ſuſcitati ſunt: de omnibus enim dicendum eſt, quod non finaliter damnati erant: præſciebat enim Deus eos ſanctorum precibus a pœnis liberandos, & vitæ reſtituendos; & ſic ex liberalitate bonitatis ſuæ eis veniam contulit, quamvis æternam pęnam meruiſſent. Non enim eſt ſimile de ipſo, in quem ſolum peccatur, & de alio iudice. Unde & Deus libere remittere poteſt ſine ullius offenſa; non alius iudex, qui punire habet culpam in alium, vel in rempublicam, vel in Deum commiſſam: unde & pęnam licite remittere non poteſt.

Ad ſextum dicendum, quod dicitur Deus non poſſe iniuſte facere, non propter iuſtitiæ ſuæ contrarietatem ad ſuam potentiam, ſed propter iuſtitiæ incompoſſibilitatem. Hæc enim duo ſunt incompoſſibilia, quod Deus aliquid faciat, & illud iuſtum non ſit.

EXPOSITIO TEXTUS.

His *autem reſpondemus, duplicem verborum intelligentiam aperientes*. Solutio Magiſtri in hoc conſiſtit, quod cum dicitur, Deus non poteſt facere niſi quod iuſtum eſt; hoc quod dico *iuſtum*, poteſt intelligi prius coniungi cum hoc verbo *eſt*, a quo reſtringitur ad ſtandum pro præſentibus, quam cum hoc verbo *poteſt*; & ſic falſa eſt. Eſt enim ſenſus: Deus non poteſt facere niſi id quod modo iuſtum eſt, quod falſum eſt. Poteſt enim facere quædam quæ modo nihil ſunt. Vel poteſt prius intelligi coniungi cum hoc verbo *poteſt*, habente vim ampliandi, quam cum hoc verbo *eſt*; & in hoc ſenſu eſt vera: quia ſic hoc nomen *iuſtum* ſupponit pro præſenti confuſo, non ſecundum aliquod determinatum tempus. Et eſt ſenſus: Deus non poteſt facere aliquid quod non eſt iuſtum, in quocumque tempore ponatur ab eo factum: & per modum iſtum ſolvuntur omnes obiectiones.

DISTINCTIO XLIV.

An Deus poſſit facere aliquid melius quam facit.

NUnc illud reſtat diſcutiendum, utrum melius aliquid poſſit facere quam facit. Solent enim illi ſcrutatores dicere, quod ea quæ facit Deus, non poteſt meliora facere: quia ſi poſſet facere, & non faceret, invidus eſſet, & non ſumme bonus. Et hoc ex ſimili aſtruere conantur. Ait enim Auguſtinus in Lib. lxxxiii. Quæſt. (quæſt. l.) „ Deus quem genuit, quoniam meliorem ſe generare non potuit „ (nihil enim Deo melius) generare debuit æqualem. Si enim voluit, & non po„ tuit, infirmus eſt. Si potuit, & noluit, invidus. " Ex quo (1) confirmatur æqualem genuiſſe Filium. A ſimili volunt dicere quod ſi poteſt Deus rem meliorem facere quam facit, invidus eſt. Sed non valet huius ſimilitudinis inductio: quia Filium genuit de ſubſtantia ſua: ideoque ſi poſſet gignere æqualem, & non gigneret, invidus eſſet: alia vero, quæ non de ſubſtantia ſua facit, meliora facere poteſt.

Quæſtio, qua illi arctantur.

VErum hic ab eis reſponderi depoſco. Cur dicunt rem aliquam, ſive etiam rerum univerſitatem, in qua maior conſummatio expreſſa eſt, non poſſe eſſe meliorem quam eſt? Sive ideo quia ſumme bona eſt, ita ut nulla omnino boni perfectio

(1) *Al.* conficitur.

Digitized by Google

fectio ei deſit; ſive ideo quia maius bonum, quod ei deeſt, capere ipſa non valeat. Sed ſi ita ſumme bona dicitur ut nulla ei perfectio boni deſit, iam creatura Creatori æquatur. Si vero iam non poteſt melior eſſe, quia bonum amplius, quod ei deeſt, capere ipſa non valet; iam hoc ipſum non poſſe, defectionis eſt, non conſummationis; & poteſt eſſe melior, ſi fiat capax melioris boni: quod ipſe poteſt, qui eam fecit. Poteſt ergo Deus meliorem rem facere quam facit. Unde Auguſtinus ſuper Geneſ. (ad lit. Lib. XI. cap. VII.) „ Talem potuit Deus hominem feciſſe „ qui nec peccare poſſet, nec vellet: & ſi talem feciſſet, quis dubitat eum meliorem „ fuiſſe?" Ex prædictis conſtat quod poteſt Deus & alia facere quam facit, & quæ facit, meliora ea facere quam facit.

Utrum alio, vel meliori modo poſſit facere quam facit.

POſt hæc conſiderandum eſt, utrum alio modo, vel meliori quam facit, poſſit ea facere quæ facit. Si modus operationis ad ſapientiam opificis referatur, nec alius, nec melior modus eſſe poteſt. Non enim poteſt facere aliquid aliter, vel melius quam facit, ideſt alia ſapientia, vel maiori ſapientia: nihil enim ſapientius poteſt facere quam facit. Si vero referatur modus ad rem ipſam, quam facit Deus, dicimus, quia & alius, & melior poteſt eſſe modus. Et ſecundum hoc concedi poteſt quia ea quæ facit, poteſt facere melius, & aliter quam facit: quia poteſt quibuſdam meliorem modum exiſtendi præſtare, & quibuſdam alium. Unde Auguſtinus in XIII. Lib. de Trinit. (cap. X.) dicit quod fuit & alius modus noſtræ liberationis poſſibilis Deo, qui omnia poteſt; ſed nullus alius noſtræ miſeriæ ſanandæ fuit convenientior. Poteſt ergo Deus eorum quæ facit quædam alio modo meliori, quædam alio modo æque bono, quædam etiam minus bono facere quam facit; ut tamen modus referatur ad qualitatem operis, ideſt creaturæ, non ad ſapientiam Creatoris.

Utrum Deus ſemper poſſit omne quod olim potuit.

PRæterea quæri ſolet, utrum Deus ſemper poſſit omne quod olim potuit. Quod quibuſdam non videtur, dicentibus: Potuit Deus incarnari, & potuit mori, & reſurgere, & alia huiuſmodi, quæ modo non poteſt. Potuit ergo quæ modo non poteſt; & ita habuit potentiam quam modo non habet: unde videtur potentia eius imminuta. Ad quod dicimus, quia ſicut omnia ſemper ſcit, quæ aliquando ſcivit, & ſemper vult quæ aliquando voluit, nec umquam aliquam ſcientiam amittit, nec voluntatem mutat quam habuit; ita omnia ſemper poteſt quæ aliquando potuit, nec umquam aliqua potentia ſua privatur. Non eſt ergo privatus potentia incarnandi, vel reſurgendi; licet non poſſit modo incarnari, vel reſurgere. Sicut enim potuit olim incarnari, ita & poteſt modo incarnatus eſſe: in quo eiuſdem rei potentia monſtratur. Ut enim olim ſcivit ſe reſurrecturum, & modo ſcit ſe reſurrexiſſe; nec eſt alia ſcientia, illud olim ſciviſſe, & hoc modo ſcire; ſed eadem omnino. Et ſicut voluit olim reſurgere, & modo reſurrexiſſe, in quo unius rei voluntas exprimitur; ita potuit olim naſci, & reſurgere, & modo ipſe poteſt natus fuiſſe, & reſurrexiſſe; & eſt eiuſdem rei potentia. Si enim poſſet modo naſci, & reſurgere, non eſſet idem poſſe. Verba enim diverſorum temporum diverſis prolata temporibus, & diverſis adiuncta adverbiis, eumdem faciunt ſenſum; ut ſi modo loquentes dicimus: Iſte poteſt legere hodie; cras autem dicemus: Iſte poteſt legiſſe, vel potuit legere heri: ubique unius rei monſtratur potentia. Si autem diverſis temporibus loquentes eiuſdem temporis verbis, & adverbiis utamur, dicentes hodie: Iſte poteſt legere hodie: & dicentes cras: Iſte poteſt hodie legere: non idem, ſed diverſa dicimus eum poſſe. Fateamur ergo Deum ſemper poſſe quidquid ſemel potuit; id eſt, habere omnem illam potentiam quam ſemel habuit, & illius omnis

rei

rei potentiam cuius ſemel habuit ; ſed non ſemper poſſe facere omne illud quod aliquando potuit facere. Poteſt quidem facere, aut feciſſe aliquando quod potuit : ſimiliter quidquid voluit, & vult, ideſt omnem quam habuit voluntatem , & modo habet ; & cuiuſcumque rei voluntatem habuit , & modo habet : non tamen vult eſse, vel fieri omne quod aliquando voluit eſse , vel fieri ; ſed vult fuiſse , vel factum eſse. Ita & de ſcientia Dei dicendum eſt.

DIVISIO TEXTUS.

HIc excludit prædictorum errorem quantum ad hoc quod ponebant potentiam Dei limitari ad qualitatem rerum : & dividitur in partes duas . In prima excludit errorem ; in ſecunda determinat quamdam quæſtionem, per quam videbatur in divina potentia diminutio poni, ibi , *Præterea quæri ſolet , utrum Deus ſemper poſſit omne quod olim potuit*. Prima duas. In prima inquirit utrum Dei potentia limitetur ad rerum bonitatem ; in ſecunda inquirit , utrum limitetur ad rerum modum , ibi , *Poſt hæc conſiderandum eſt, utrum alio modo , vel meliori quam facit , poſſit ea facere quæ facit*. Circa primum duo facit. Primo excludit rationem eorum qui ponebant Deum non poſſe res meliores facere quam faciat ; ſecundo per rationem deſtruit eorum poſitionem, ibi, *Verum hic ab eis reſponderi depoſco*. Sententia in littera plana eſt.

QUAESTIO I.

HIc quatuor quæruntur.
Primo . Utrum Deus unamquamque rem potuerit meliorem facere quam fecit.
Secundo . Utrum potuerit melius facere ipſum univerſum.
Tertio . De quibuſdam excellentiſſimis creaturis , utrum Deus eas facere potuerit meliores.
Quarto. Utrum quidquid olim Deus potuit facere, & modo poſſit.

ARTICULUS I.

Utrum Deus potuerit facere aliquam creaturam meliorem quam fecerit.

I. P. q. XXV. *art. 6.*

1. AD primum ſic proceditur . Videtur quod Deus nullam creaturam meliorem facere potuerit quam ſit : quia ſecundum Dionyſium [cap. IV. de div. Nom.] & Platonem [in convivio de amore cap. XV.] optimi eſt optima adducere . Sed optimo nihil melius poteſt eſſe . Ergo his quæ Deus fecit, qui optimus eſt, nihil melius eſſe poteſt.

2. Præterea . Secundum Baſilium [Lib. II. contra Eunomium poſt medium] accipere a Patre, Filio cum omni creatura commune eſt. Sed in his quæ ſunt unius rationis, tenet idem modus arguendi. Ergo cum Auguſtinus [contra Maximinum Lib. III. cap. XVIII.] arguat ex hoc quod in Deo invidia eſſe non poteſt, quod Filium meliorem quam genuit, generare nequiverit, videtur etiam quod res creatas meliores quam ſint, facere non potuerit.

3. Præterea . Effectus qui producitur a cauſa ſecundum totam ſuam potentiam , non poteſt ab ipſa melior fieri. Sed quamlibet creaturam Deus operatur tota ſua potentia , quia per eſſentiam ſuam , quæ indiviſibilis eſt . Ergo nullam rem meliorem poteſt facere quam ſit.

4. Præterea . Una res non deficit a bonitate alterius , niſi per hoc quod deficit a participatione divinæ bonitatis. Iſte autem defectus non ex parte Dei eſt, qui æqualiter ſe habet ad omnes creaturas, ſecundum Dionyſium [cap. III. de divin. Nom.] ſed ex parte ipſius rei , quæ magis, vel minus bonitatis divinæ capax eſt. Ergo videtur quod Deus unamquamque rem meliorem non poſſit facere quam ſit.

Sed contra . Cuilibet finito poſſibilis eſt additio. Sed cuiuslibet creaturæ bonitas finita eſt. Ergo poteſt ſibi fieri additio. Sed quidquid poteſt fieri, Deus, qui omnipotens eſt , facere poteſt . Ergo videtur quod quamlibet rem meliorem facere poſſit.

Præterea . Quidquid natura facit, & Deus facere poteſt. Sed operatione naturæ mutantur res in melius , ut homo de pueritia in iuventutem . Ergo & Deus res meliores poteſt facere quam ſint.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod uniuſcuiuſque rei in ſe conſideratæ eſt duplex bonitas, ſicut & duplex eſſe , cum ens , & bonum convertantur : ſcilicet bonitas eſſentialis, ut homini eſſe vivum, & rationale ; & bonitas acciden-

cidentalis, ut ſanitas, ſcientia, & huiuſmodi. Loquendo de bonitate accidentali, unicuique rei maiorem bonitatem Deus conferre potuiſſet. Loquendo autem de bonitate eſſentiali, qualibet re creata meliorem aliam rem facere potuiſſet, non tamen potuit hanc rem facere eſſe maioris bonitatis: quia ſi adderetur ad bonitatem eſſentialem aliquid, non eſſet eadem res, ſed alia: quia, ſecundum Philoſophum in VIII. Metaph. [text. x.] ſicut numeris unitas addita, vel ſubtracta, ſemper variat ſpeciem; ita in diffinitionibus differentia addita, vel ſubtracta: verbi gratia, ſi diffinitioni bovis addatur rationale, iam non erit bos, ſed alia ſpecies, ſcilicet homo; ſi ſubtrahatur ſenſibile, remanebit vivens vita arborum. Unde ſicut Deus non poteſt facere quod ternarius manens ternarius habeat quatuor unitates, quamvis quolibet numero maiorem numerum facere poſſit; ita non poteſt facere quod hæc res maneat eadem, & maiorem bonitatem eſſentialem habeat, vel minorem. Ex omnibus enim his ſequeretur quod affirmatio, & negatio eſſent ſimul vera: quod Deus non poteſt facere, ut dictum eſt (diſt. xlii. quæſt. ii. art. 2.)

Ad primum ergo dicendum, quod quælibet res in ſe conſiderata, non eſt optima, niſi forte inquantum attingit omnem bonitatem ſuam eſſentialem; ſicut ſi diceretur ternarius eſſe maximus, quia attingit quantitatem ſuæ ſpeciei; ſed in ordine ad univerſum eſt optima, ſicut Auguſtinus dicit [in Enchir. cap. x.]

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis accipere a Patre ſit commune Filio cum omni creatura communitate analogiæ; tamen habere per naturam eſt ſibi proprium, ſicut ipſemet dicit: & ideo æqualitas paterna debetur ſibi per naturam. Unde ſi non æqualem genuiſſet, cum potuiſſet, Deus Pater invidus eſſet: quia ſubtraxiſſet dignitatem Filio, quam deberet, & poſſet habere. Sed creatura numquam poteſt pertingere ad æqualitatem Dei, nec alia menſura bonitatis ſibi debetur, quam ſecundum determinationem divinæ voluntatis: & ideo nulla invidia in Deo reſultat, ſi rem meliorem facere potuit quam fecerit. Et hoc eſt quod Hilarius [Lib. de Synodis cap. xxiv.] dicit, quod omnibus creaturis ſubſtantiam Dei voluntas attulit, ſed Filio natura dedit.

Ad tertium dicendum, quod quamvis Deus producat unumquodque creatum tota ſua potentia infinita, non tamen ſequitur quantitas bonitatis in effectu, niſi ſecundum voluntatem opificis, quæ ſe habet ut imperans ad opus, quod potentia exequendo educit.

Ad quartum dicendum, quod diverſus gradus in entibus non tantum eſt ex parte rerum, quarum capacitates ab invicem diſtant, ſed etiam ex ordine ſapientiæ diſponentis, quæ diverſas capacitates rebus tribuit, quibus poſtmodum ſecundum providentiam ſuam dona ſua largitur, quæ pro diverſitate capacitatum a Deo ordinatarum, diverſimode a diverſis participantur.

Ad alia patet reſponſio per ea quæ dicta ſunt (in corp. art.)

ARTICULUS II.

Utrum Deus potuerit facere univerſum melius.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod univerſum Deus melius facere non potuerit: quia, ſecundum Auguſtinum [in Enchir. cap. x.] ſunt bona quæ condidit Deus etiam ſingula, ſimul autem omnia valde bona. Sed eo quod eſt ſuperlative bonum, nihil melius eſſe poteſt. Ergo univerſo nihil melius eſſe poteſt.

2. Præterea. Univerſum includit omne bonum. Sed nihil poteſt eſſe omni bono melius. Ergo Deus non potuit univerſum melius facere.

3. Præterea. Secundum Dionyſium (de div. Nom. cap. iv.) bonum, & melius inveniuntur in rebus, ſecundum quod quædam participant plures de bonitatibus divinis quam aliæ, ſicut ea quæ vivunt, præferuntur exiſtentibus tantum, & ſic deinceps. Sed omnes perfectiones divinæ, creaturæ communicabiles, creaturis aliquibus communicatæ ſunt. Ergo videtur quod univerſum melius eſſe non poſſit.

4. Præterea. Quanto aliquid magis eſt ordinatum, melius eſt: unde & malum diffinitur ab Auguſtino (* ibid. cap. xi. & Lib. lxxxiii. Qq. quæſt. vi.) per privationem

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Non in Enchir. cap. xi. ſicut prius indicabatur ad marginem, cum ibi tantum definiatur ut privatio boni, nec in Lib. lxxxiii. Qq. quæſt. vi. ſicut ibid. addebatur, cum nec aliter ibi explicetur niſi per carentiam omnis boni: ſed Lib. de Nat. Boni cap. iv. ſub his verbis expreſſe, quod ſit *privatio modi, ſpeciei, ordinis &c.*

Digitized by Google

nem ordinis. Sed in univerſo nihil eſt inordinatum, cum & ipſum malum ordinatum ſit a Deo, ut ſupra dictum eſt [diſt. xxxvi. quæſt. 1. art. 2.] Ergo videtur quod univerſum melius eſſe non poſſit.

5. Sed contra . Secundum Philoſophum (paulo ante fin. III. Topicorum) albius eſt quod eſt nigro impermixtius. Ergo etiam melius eſt quod eſt impermixtius malo. Sed Deus potuit facere univerſum in quo nihil mali eſſet. Ergo cum in hoc univerſo multa ſint mala, videtur quod Deus univerſum melius facere potuerit.

6. Præterea. Si maiori æquale addatur, totum fiet maius. Ergo & ſi meliori melius addatur, totum fiet melius. Sed Angelus eſt melior quam lapis. Ergo duo Angeli ſunt aliquid melius quam Angelus, & lapis. Ergo & ſi quælibet pars univerſi eſſet Angelus, univerſum multo melius eſſet. Hoc autem Deus potuit facere. Ergo &c.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod, ſecundum Philoſophum in XI. Metaph. (text. III.) bonum univerſi conſiſtit in duplici ordine, ſcilicet in ordine partium univerſi ad invicem, & in ordine totius univerſi ad finem, qui eſt ipſe Deus; ſicut etiam eſt in exercitu ordo partium exercitus ad invicem, ſecundum diverſa officia, & eſt ordo ad bonum ducis, quod eſt victoria; & hic ordo eſt præcipuus, propter quem eſt primus ordo. Accipiendo ergo bonum ordinis qui eſt in partibus univerſi ad invicem, poteſt conſiderari vel quantum ad partes ipſas ordinatas, vel quantum ad ordinem partium. Si quantum ad partes ipſas, tunc poteſt intelligi univerſum fieri melius vel per additionem plurium partium, ut ſcilicet crearentur multæ aliæ ſpecies, & implerentur multi gradus bonitatis, qui poſſunt eſſe, cum etiam inter ſummam creaturam & Deum infinita diſtantia ſit: & ſic Deus melius univerſum facere potuiſſet, & poſſet: ſed illud univerſum ſe haberet ad hoc ſicut totum ad partem; & ſic nec penitus eſſet idem, nec penitus diverſum; & hæc additio bonitatis eſſet per modum quantitatis diſcretæ. Vel poteſt intelligi fieri melius quaſi intenſive, quaſi mutatis omnibus partibus eius in melius: quia ſi aliquæ partes meliorarentur, aliis nonélioratis, non eſſet tanta bonitas ordinis; ſicut patet in cithara, cuius ſi omnes chordæ meliorantur, fit dulcior harmonia; ſed quibuſdam tantumélioratis, fit diſſonantia. Hæc autem melioratio omnium partium vel poteſt intelligi ſecundum bonitatem accidentalem, & ſic poſſet eſſe talis melioratio a Deo manentibus eiſdem partibus, & eodem univerſo; vel ſecundum bonitatem eſſentialem, & ſic etiam eſſet Deo poſſibilis, qui infinitas alias ſpecies condere poteſt. Sed ſic non eſſent eædem partes, & per conſequens nec idem univerſum, ut ex prædictis patet. Si autem accipiatur ipſe ordo partium, ſic non poteſt eſſe melior per modum quantitatis diſcretæ, niſi fieret additio in partibus univerſi: quia in univerſo nihil eſt inordinatum: ſed intenſive poſſet eſſe melior manentibus eiſdem partibus quantum ad ordinem qui ſequitur bonitatem accidentalem; quanto enim aliquid in maius bonum redundat, tanto ordo melior eſt. Sed ordo qui ſequitur bonitatem eſſentialem, non poſſet eſſe melior, niſi fierent aliæ partes, & aliud univerſum. Similiter ordo qui eſt ad finem, poteſt conſiderari vel ex parte ipſius finis; & ſic non poſſet eſſe melior, ut ſcilicet in meliorem finem, univerſum ordinaretur, ſicut Deo nihil melius eſſe poteſt: vel quantum ad ipſum ordinem; & ſic ſecundum quod creſceret bonitas partium univerſi, & ordo earum ad invicem, poſſet meliorari ordo in finem, ex eo quod propinquius ad finem ſe haberent, quanto ſimilitudinem divinæ bonitatis magis conſequerentur, quæ eſt omnium finis.

Ad primum ergo dicendum, quod Auguſtinus loquitur de ordine univerſi, ſuppoſita natura eadem talium partium: quia ſic melior ordo eſſe non potuit, ut dictum eſt (in corp. art.)

Ad ſecundum dicendum, quod non loquimur de univerſo quantum ad hoc nomen, ſed quantum ad hanc rem, quæ modo univerſum dicitur: in quo quamvis omne quod actu bonum eſt, contineatur, non tamen omne bonum quod Deus poteſt facere.

Ad tertium dicendum, quod participandi eamdem perfectionem divinam ſunt multi modi; ſicut ſapientiæ divinæ participatio eſt in intellectualibus ſubſtantiis aliter, & aliter in rationabilibus, ſcilicet hominibus, & etiam uſque ad bruta ſe extendit, quæ ſenſitivam cognitionem habent. Quamvis ergo omnes perfectiones forte creaturæ communicabiles, ſint creaturæ communicatæ, non tamen ſecundum omnem modum quo poſſunt a creatura participari.

Ad quartum dicendum, quod quamvis ordo univerſi non poſſit eſſe melior ex hoc quod

quod plures partes huius univerſi ſint ordinatę, poſſet tamen eſſe melior, ſi ad melius bonum, ſicut ad finem proximum, ordinaretur: quod contingeret, ſi meliores partes univerſi fierent, ut dictum eſt.

Ad quintum dicendum, quod univerſum in quo nihil mali eſſet, non eſſet tantæ bonitatis, quantæ hoc univerſum: quia non eſſent tot bonæ naturæ in illo ſicut in iſto, in quo ſunt quædam naturæ bonæ, quibus non adiungitur malum, & quædam quibus adiungitur: & eſt melius (*a*) utraſque naturas eſſe, quam alteras tantum.

Ad ſextum dicendum, quod quamvis Angelus abſolute ſit melior quam lapis, tamen utraque natura eſt melior quam altera tantum: & ideo melius eſt univerſum in quo ſunt Angeli, & aliæ res, quam ubi eſſent Angeli tantum: quia perfectio univerſi attenditur eſſentialiter ſecundum diverſitatem naturarum, quibus implentur diverſi gradus bonitatis, & non ſecundum multiplicationem individuorum in una natura.

ARTICULUS III.

Utrum Deus potuerit facere humanitatem Chriſti meliorem quam ſit.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod humanitatem Chriſti, Deus meliorem facere non potuerit quam ſit. Tanto enim unumquodque melius eſt, quanto Deo propinquius. Sed nullum creatum poteſt eſſe Deo propinquius quam quod unitur ſibi in unitate perſonæ, ſicut humana natura in Chriſto. Ergo videtur quod nihil ea melius facere potuerit Deus.

2. Præterea. Infinito non poteſt eſſe aliquid maius. Sed bonitas animæ Chriſti eſt infinita: quia datus eſt ei ſpiritus non ad menſuram: Ioan. III. Ergo nihil ea melius fieri poteſt.

3. Item. Videtur quod nec beata Virgine: quia ſecundum Anſelmum [de concept. Virg. cap. XVIII.] decuit ut Virgo quam Deus unigenito Filio ſuo præparavit in matrem, ea puritate niteret, qua maior ſub Deo nequit intelligi. Sed nihil poteſt Deus facere quod ſibi in bonitate, vel puritate æquetur. Ergo videtur quod nihil melius beata Virgine facere poſſit.

4. Præterea. Secundum Auguſtinum in Lib. Confeſs. [XII. cap. VII.] Angelus factus eſt prope Deum. Sed beata Virgo exaltata eſt etiam ſuper choros Angelorum, ſicut Hieronymus * (ſerm. I. de aſſumpt.) tradit, & Eccleſia de ipſa cantat. Ergo nihil ea Deo proximius eſse poteſt, & ita nec melius.

5. Item. Videtur quod nec beatitudine creata. Quia, ſecundum Boetium (III. de Conſol. proſa II.) beatitudo eſt ſtatus omnium bonorum (*b*) aggregatione perfectus. Sed omni bono nihil poteſt eſse melius. Ergo nec beatitudine creata.

Sed contra. Bonum increatum, omne creatum bonum in infinitum excellit. Sed inter infinite diſtantia poſſunt eſſe multa media. Ergo quolibet bono creato poteſt Deus multa meliora facere.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut quolibet bono creato, eo quod finitum eſt, poteſt aliquid melius eſſe; ita bono increato, eo quod infinitum eſt, nihil melius eſſe poteſt. Et ideo bonitas creaturæ dupliciter conſiderari poteſt. Aut quæ eſt ipſius in ſe abſolute; & ſic qualibet creatura poteſt eſſe aliquid melius: aut per comparationem ad bonum increatum; & ſic dignitas creaturæ recipit quamdam infinitatem ex infinito cui comparatur, ſicut humana natura inquantum eſt unita Deo, & beata Virgo inquantum eſt mater Dei, & gratia inquantum coniungit Deo, & univerſum inquantum eſt ordinatum in Deum. Sed tamen in iſtis comparationibus eſt etiam ordo duplex. Primo quia quanto nobiliori comparatione in Deum refertur, nobilius eſt; & ſic humana natura in Chriſto nobiliſſima eſt; quia per unionem comparatur ad Deum, & poſt beata Virgo, de cuius utero caro Divinitati unita, aſſumpta eſt, & ſic deinceps. Secundo quia quædam iſtarum comparationum eſt ſecundum reſpectum tantum, ſicut univerſi ad finem, & matris ad filium: & ideo ex dignitate comparationis non poteſt

(a) *Al.* in utraſque. (b) *Al.* congregatione.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Habetur quidem in ſerm. de B. Virg. Deiparæ aſſumptione inter eius opera Tom. IX. cuius initium eſt *Cogitis me;* ſed alius eſt eius auctor, quem Sophronium quidam arbitrantur, ut ipſa inſcriptio præſefert; atqui cum ad Paulam, & Euſtochium dirigatur, non poteſt eſſe Sophronii Patriarchæ Hieroſolymitani, qui circiter ducentis poſt Hieronymum annis vixit; ſed Sophronii Presbyteri, cuius etiam in Scriptoribus Eccleſiaſticis meminit Hieronymus; etſi nec eius eſſe conſtat.

Digitized by Google

eſt ſumi iudicium de re abolute, ut dicatur, quod beata Virgine non poteſt aliquid melius eſſe; ſed ſecundum quid, ut dicatur, quod non poteſt eſſe melioris mater, nec ad maius bonum ordinatum univerſum. Sed alia comparatio, ſcilicet per unionem, eſt etiam ſecundum eſſe: & ideo iudicium ſimpliciter de natura unita, eſt ſecundum comparationis bonitatem, ut dicatur, quod Chriſto homine nihil melius eſſe poteſt; ſed iudicium quod eſt præter hanc comparationem, eſt ſecundum quid tantum, ut cum dicitur, quod humana natura in Chriſto, inquantum eſt creata, poteſt aliquid eſſe melius: & hoc ideo, quia natura conſiderata præter eſſe ſuum, eſt ſecundum rationis acceptionem tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis humana natura ſit Divinitati unita in perſona, tamen naturæ remanent diſtantes in infinitum: & ex hac parte poteſt eſſe aliquid melius humana natura in Chriſto, non ex parte qua unita eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod gratia habitualis animæ Chriſti infuſa, non eſt ſimpliciter & per ſe infinita, ſed ſecundum quid, ſicut dictum eſt ſupra (diſtinct. XIII. quæſt. unic. art. 2.) quod virtus intelligentiæ eſt infinita [a] inferius, inquantum poteſt in infinitos effectus: ita & gratia Chriſti dicitur infinita ſecundum quid, inquantum poteſt in omnes effectus gratiæ, & per accidens, inquantum concurrit ad ipſam unionem infiniti boni, ut medium congruitatis, & ad operationem Chriſti, quæ eſt infiniti valoris, inquantum eſt operatio divinæ perſonæ.

Ad tertium dicendum, quod puritas intenditur per receſſum a contrario: & ideo poteſt aliquid creatum inveniri quo nihil purius eſſe poteſt in rebus creatis, ſi nulla contagione peccati inquinatum ſit: & talis fuit puritas beatæ Virginis, quæ a peccato originali, & actuali immunis fuit (b). Fuit tamen ſub Deo, inquantum erat in ea potentia ad peccandum. Sed bonitas intenditur per acceſſum ad terminum, quod in infinitum diſtat, ſcilicet ſummum bonum. Unde quolibet finito bono poteſt aliquid melius fieri.

Ad quartum dicendum, quod inter Angelos & Deum eſt infinita diſtantia: unde poſſet Deus facere multos intermedios gradus bonitatis: & ideo quamvis beata Virgo ſit exaltata ſuper Angelos, quia tamen non uſque ad æqualitatem Dei, manet adhuc infinita diſtantia; & poteſt adhuc aliquid melius eſſe.

Ad quintum dicendum, quod beatitudo creata habet quamdam infinitatem ex eo quod coniungit infinito bono: in ſe enim conſiderata comprehendit omnia bona participabilia homini. Unde ſi naturæ capacitas maior eſſet, maior eſſet participatio, & perfectior beatitudo; ſicut beatitudo unius ſancti præponitur beatitudini alterius. Tamen ſciendum, quod Boetius vult (V. de Conſolatione proſa ult.) quod hæc diffinitio eſſentialiter beatitudini increatæ conveniat; aliis autem per participationem.

ARTICULUS IV.

Utrum Deus poſſit facere omne quod olim potuit.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod Deus non poſſit nunc facere omne quod olim potuit. Potentia enim Dei non ſe extendit tantum ad ſpecies, ſed etiam ad individua: quia ipſe facit & formam, & materiam. Sed antequam Sortes eſſet, potuit Sortem facere. Ergo & Sorte exiſtente poteſt Sortem facere. Hoc autem falſum eſt, quia ſic ſubſtantia rei eſſet bis, quod eſt impoſſibile. Ergo non quidquid potuit, poteſt.

2. Præterea. Olim potuit Deus non incarnari. Sed modo non poteſt non incarnatus eſſe, ſicut nec aliquod præteritum non fuiſſe. Ergo non quidquid olim potuit, modo poteſt.

3. Si dicas, quod ſicut potuit olim facere aliquid, ita poteſt modo feciſſe illud, & hoc eſt unum, & idem poſſe; contra. Quia ſimiliter ille qui excæcatus eſt, poteſt modo vidiſſe, cum prius videre potuerit; & tamen non dicimus, quod quidquid potuerit, poſſit. Ergo videtur quod nec de Deo dicendum ſit.

4. Præterea. Deus ab æterno potuit non prædeſtinare Petrum, quem voluntarie prædeſtinavit. Sed modo non poteſt eum non prædeſtinare: quia non poteſt eſſe quod aliquis ſit prius prædeſtinatus, & poſtea non prædeſtinatus. Ergo non quidquid potuit, poteſt.

5. Sed contra. Quantitas potentiæ attenditur ſecundum multitudinem obiectorum: quia virtualis quantitas dividitur ſecun-

(a) *Al.* in fieri. (b) *Ad marginem notabatur* Diſtinct. XVII. quæſt. II. art. 4. *Vide Admonitionis prævia num.* IV.

dum obiecta. Sed potentia Dei diminui non poteſt. Ergo videtur quod quidquid Deus olim potuit, & modo poſſit.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod hoc quod negetur aliquem poſſe aliquid, poteſt contingere ex duobus: vel ex defectu potentiæ, ſicut qui non habet potentiam viſivam, dicitur non poſſe videre; aut ex parte obiecti, quod non habet rationem poſſibilis, ſicut habens viſum dicitur non poſſe videre ſonum, qui non eſt viſibilis. Et primo modo nihil dicitur Deus non poſſe, cum ſua potentia ſit perfectiſſima; ſed ſecundo modo dicitur non poſſe quædam, ſicut quod idem ſimul ſit, & non ſit. Unde magis proprie diceretur iſta non poſſe fieri quam Deum iſta facere non poſſe.

Similiter dicendum eſt, quod hoc quod aliquis non poſſit quidquid potuit, poteſt contingere ex duobus: vel quia amittit aliquam potentiam quam habebat; & ſic Deo non competit, immo hoc modo procedit ſolutio Magiſtri in littera: vel ex mutatione obiecti, quod amittit rationem poſſibilis, quam prius habebat: potentia enim activa eſt reſpectu operabilis alicuius. Unde quando aliquid eſt iam determinatum, ut ſit præſens in actu, vel in præteritum tranſiit, poſſibilis rationem amittit; & ideo dicitur, quod Deus illud facere non poteſt: quod quidem eſt eadem res, ſed diverſis enuntiationibus ſignificata propter temporum diverſitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod quando iam eſt exiſtens actu, amittit rationem poſſibilis fieri.

Et ſimiliter dicendum eſt ad ſecundum, quod procedebat de præterito.

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur, Aliquis poteſt feciſſe hoc vel illud, poteſt dupliciter intelligi: vel ita quod præteritum ſe teneat ex parte poſſibilis, & ſic nihil eſt dictu: quia quod præteritum eſt, poſſibilis rationem amittit: vel quod intelligatur circa exitum poſſibilis a potentia; & ſic dicitur, Deus poteſt feciſſe hoc vel illud, quia habet potentiam qua hoc fecit. Sed hoc cæco (a) non convenit: non enim habet potentiam qua quandoque vidit: unde nullo modo verum eſt quod cæcus poſſit vidiſſe.

Ad quartum dicendum, quod actus prædeſtinationis æternitate menſuratur, & non in præteritum tranſit: & ideo ſemper eodem modo poſſibilis rationem habet, inquantum eſt ex liberalitate voluntatis divinæ; ſed ex parte effectus in præteritum tranſit, & ſecundum hoc poſſibilis rationem amittit.

Ad quintum etiam patet reſponſio ex dictis (in corp. art.)

EXPOSITIO TEXTUS.

Licet non poſſit modo incarnari. Videtur hoc eſſe falſum: quia ſicut Filius carnem aſſumpſit, ita & Pater potuit, & poteſt carnem aſſumere, ut in III. [diſt. 1. quæſt. 11. art. 3.] dicitur. Ergo videtur quod etiam poſſit nunc incarnari.

Ad quod dicendum, quod Magiſter intelligit de eadem numero incarnatione quæ olim facta eſt. Si enim modo incarnaretur, non eſſet idem incarnari numero, ſed alia incarnatio.

DISTINCTIO XLV.

De voluntate Dei, quæ eſſentia Dei una eſt, & æterna, & de ſignis eius.

IAm de voluntate Dei aliquid pro ſenſus noſtri imbecillitate dicendum eſt. Sciendum eſt ergo, quia voluntas, ſive volens, de Deo ſecundum eſsentiam dicitur. Non eſt enim ei aliud velle, & aliud eſſe, ſed omnino idem. Et ſicut idem eſt ei eſſe bonum quod eſſe Deum, ita idem eſt ei eſſe volentem quod eſſe Deum. Nam voluntas, qua ſemper volens eſt, non affectus, vel motus eſt, qui in Deum cadere non valet, ſed divina uſia, qua volens eſt Deus, & huiuſmodi.

(a) *Al. deeſt* non.

Quod

Quod licet idem ſit Deo velle quod eſſe, non tamen poteſt dici Deus eſſe omnia quæ vult.

ET licet idem ſit Deo velle quod eſſe, non tamen dicendum eſt, Deum eſſe omnia quæ vult. Quod quidam de Dei voluntate non recte ſentientes, nobis obiiciunt, dicentes: Si idem eſt Deo velle quod eſſe: ergo cum dicimus Deum velle omnia quæ facit, dicimus eum eſſe omnia quæ facit; alioquin non ibi illo verbo idem ſignificatur quod ſignificatur hoc verbo eſſe, cum de Deo dicitur. Et ſi ita eſt, non ſemper dicitur de Deo velle ſecundum eſſentiam. Si vero ſecundum eſſentiam non dicitur aliquando; quomodo ergo dicitur de Deo? Relative enim numquam dicitur. Ad quod dicimus, quia licet idem penitus ſit Deo velle quod eſſe, non tamen poteſt dici omnia quæ vult; ſicut idem eſt Deo eſſe quod ſcire, nec tamen ſicut dicitur ſcire omnia, ita quoque poteſt dici eſſe omnia.

Quis ſit ſenſus horum verborum, Deus ſcit, *vel* Deus vult: *item*, Deus ſcit omnia, *vel* vult aliquid: *& quid de Deo in his prædicetur.*

ET ubicumque Deus dicitur ſcire, vel ſciens, vel velle, vel volens, hæc de eo ſecundum eſſentiam dicuntur. Cum enim dicitur, Deus ſcit, vel Deus vult, ſive Deus eſt ſciens, vel volens, eſſentia divina prædicatur, & Deus eſſe enuntiatur. Cum autem additur omnia, vel aliquid, vel aliqua, & dicitur, Deus ſcit omnia, vel vult aliquid, vel aliqua; eſſentia quidem divina prædicatur non ſimpliciter, & abſolute; ſed ita ut ſcientiæ, quæ ipſe eſt, omnia ſubiecta monſtrentur; & voluntati, quæ ipſa eadem eſt, aliquid, vel aliqua ſubiecta eſſe dicantur; ut talis fiat ſenſus: Deus ſcit omnia; ideſt, Deus eſt cuius ſcientiæ, quæ ipſius eſſentia eſt, omnia ſubiecta ſunt. Similiter, Deus vult hæc, vel illa; ideſt, Deus eſt cuius voluntati, quæ ipſe eſt, hæc, ſive illa ſubiecta ſunt. Volens ergo, ſive velle dicitur Deus ſecundum eſſentiam; cuius voluntas eſſentia eſt ſempiterna, & immutabilis; licet ea varientur, & tranſeant quæ ei ſubiecta ſunt; quæ non poteſt eſſe iniuſta, vel mala, quia Deus eſt.

Quod Dei voluntas ſumme bona, cauſa eſt omnium quæ naturaliter ſunt; cuius cauſa, non eſt quærenda, quia nullam habet, cum ſit æterna.

HAEc itaque ſumme bona voluntas cauſa eſt omnium quę naturaliter fiunt, vel facta, ſive futura ſunt, quæ nulla præventa eſt cauſa, quia æterna eſt. Ideoque cauſa ipſius quærenda non eſt. Qui enim eius cauſam quærit, aliquid maius ea quærit; cum nihil ea maius ſit. Unde Auguſtinus in Lib. lxxxiii. Quæſt. (quæſt. xxviii.) „ Qui quærit quare voluerit Deus mundum facere, „ cauſam quærit voluntatis Dei. “ Omnis autem cauſa efficiens maior eſt eo quod efficitur. Nihil autem maius eſt voluntate Dei. Non ergo eius cauſa quærenda eſt. Idem in Lib. (I. de Gen. cap. ii.) contra Manichæos: „ Si qui dixerint: Quid „ placuit Deo facere cælum, & terram? reſpondendum eſt eis: Qui voluntatem „ Dei noſſe deſiderant, (1) cauſas voluntatis Dei ſcire quærunt, cum voluntas „ Dei omnium quæ ſunt, ipſa ſit cauſa. Si enim habet cauſam voluntas, eſt aliquid „ quidem quod antecedit voluntatem Dei; quod nefas eſt credere. Qui ergo dicit: Quare fecit Deus cælum, & terram? reſpondendum eſt illi: Quia vult. Voluntas enim Dei cauſa eſt cæli, & terræ; & ideo maior eſt voluntas Dei quam „ cælum, & terra. Qui autem dicit: Quare voluit facere cælum, & terram? „ maius aliquid quærit quam eſt voluntas Dei. Nihil autem ea maius inveniri „ poteſt. Compeſcat ſe ergo humana temeritas, & id quod non eſt, non quærat, ne id quod eſt, non inveniat. “ Ecce his auctoritatibus aperte inſinuatur, quod voluntatis Dei cauſa nulla eſt; & ideo quærenda non eſt.

Quod

(1) Al. cauſas, & voluntatem Dei ſcire quærunt, quod voluntas &c. *Nicolai vero*: reſpondendum eſt eis ut prius diſcant vim voluntatis humanæ qui voluntatem Dei noſſe deſiderant; cauſas enim voluntatis &c.

Quod voluntas Dei prima, & ſumma cauſa eſt omnium.

VOluntas ergo Dei, ut ait Auguſtinus in III. Lib. de Trinit. (cap. IV.) prima, & ſumma cauſa eſt omnium ſpecierum, atque motionum. Nihil enim fit quod non de interiori, atque intelligibili aula ſummi Imperatoris egrediatur ſecundum ineffabilem iuſtitiam. Ubi enim non operatur quod vult Dei omnipotentis ſapientia? quæ „ pertingit a fine uſque ad finem fortiter, & diſponit omnia „ ſuaviter " (Sap. VIII. 1.) & non ſolum facit ea quæ perſeverantia conſuetudinis admirationem non admittunt, ſed etiam ea quæ propter raritatem, & inſolitum eventum mira videntur ; ut ſunt defectus luminarium, & terræmotus, & monſtruoſi animantium partus, & his ſimilia: quorum nihil fit ſine voluntate Dei; ſed pleriſque non apparet. Ideoque placuit vanitati Philoſophorum etiam cauſis aliis ea attribuere, cum omnino videre non poſsent ſuperiorem ceteris omnibus cauſam, ideſt voluntatem Dei. Itaque nonniſi Dei voluntas cauſa prima eſt ſanitatis, ægritudinis, præmiorum, atque pœnarum, gratiarum, & retributionum. Hæc ergo ſola eſt unde ortum eſt quidquid eſt; & ipſa non eſt orta, ſed æterna.

Quibus modis accipitur Dei voluntas.

HIc non eſt prætereundum nobis quod ſacra Scriptura de voluntate Dei variis modis loqui conſuevit; & tamen non eſt Dei voluntas diverſa, ſed locutio diverſa eſt de voluntate: quia nomine voluntatis diverſa accipit. Nam voluntas Dei vere ac proprie dicitur quæ in ipſo eſt, & ipſius eſsentia eſt; & hæc una eſt, nec multiplicitatem recipit, nec mutabilitatem, quæ inexpleta eſse non poteſt; de qua Propheta (Pſal. CXXXIV. 6.) ait: „ Omnia quæcumque voluit, „ Dominus fecit: " & Apoſtolus (Rom. IX. 19.) „ Voluntati eius quis reſi„ ſtet? " & alibi (Rom. XII. 2.) „ Ut probetis quæ ſit voluntas Dei bona, & „ beneplacens, & perfecta. " Et hæc voluntas recte appellatur beneplacitum Dei, ſive diſpoſitio.

Quod ſecundum figuram dicitur voluntas Dei præceptio, prohibitio, conſilium, permiſſio, operatio; & ideo pluraliter dicit Scriptura voluntates.

ALiquando vero ſecundum quamdam figuram dicendi voluntas Dei vocatur, quod ſecundum proprietatem non eſt voluntas eius, ut præceptio, prohibitio, conſilium, nec non permiſſio, & operatio. Ideoque pluraliter aliquando Scriptura voluntates Dei pronuntiat. Unde Propheta (Pſal. CX. 2.) „ Magna opera „ Domini, exquiſita in omnes voluntates eius. " Cum non ſit niſi una voluntas Dei, quæ ipſe eſt, pluraliter tamen dicit voluntates: quia voluntas Dei variis modis, ac pro diverſis accipitur, ut dictum eſt. Ita etiam idem Propheta propter multos effectus miſericordiæ, & iuſtitiæ pluraliter dicit (Pſal. LXXXVIII. 2.) „ Miſericordias Domini in æternum cantabo: " & alibi (Pſal. XVIII. 9.) „ Iu„ ſtitiæ Domini rectæ, lætificantes corda: " cum tamen in Deo una ſit miſericordia, una iuſtitia, & una eademque ſit miſericordia quæ iuſtitia, ſcilicet divina uſia.

Quare præceptio, & prohibitio, & conſilium dicantur Dei voluntas.

IDeo autem præceptio, & prohibitio, atque conſilium, cum ſint tria, dicitur tamen unumquodque eorum Dei voluntas, quia iſta ſunt ſigna divinæ voluntatis; quemadmodum & ſigna iræ dicuntur ira, & dilectionis ſigna dilectio appellantur;

Digitized by Google

tur; & dicitur iratus Deus, & tamen non eſt ira in eo aliqua; ſed ſigna tantum, quæ foris fiunt, quibus iratus oſtenditur, ira ipſius nominantur: & eſt figura dicendi, ſecundum quam non eſt falſum quod dicitur; ſed verum quod dicitur, ſub tropi nubilo obumbratur. Et ſecundum hos tropos diverſæ voluntates Dei dicuntur, quia diverſa ſunt illa quæ per tropum voluntas Dei dicuntur.

Ubi voluntas Dei pro præcepto, & conſilio accipiatur.

PRo præcepto Dei, atque conſilio poteſt accipi voluntas, ut ibi (Matth. VI. 10.) „ Fiat voluntas tua, ſicut in cælo, & in terra: " & alibi (Matth. XII. 50.) „ Qui (1) facit voluntatem Patris mei, qui in cælis eſt, ipſe frater meus, „ & ſoror, & mater eſt. " Et contra hanc voluntatem multa fiunt. Unde Auguſtinus in Lib. de Spiritu & littera (cap. XXXIII.) „ Infideles, " inquit, „ contra „ voluntatem Dei faciunt, cum eius Evangelio non credunt. "

Quod Deus non vult ab hominibus fieri omnia quæ præcipit, vel non fieri quæ prohibet.

ET ſi illa tria dicuntur Dei voluntas, ideo quia ſigna ſunt divinæ voluntatis; non eſt tamen intelligendum, Deum omne illud fieri velle quod cuicumque præcepit, vel non fieri quod prohibuit. Præcepit enim Abrahæ immolare filium (Gen. XXII.) nec tamen voluit: nec ideo præcepit, ut id fieret, ſed ut Abrahæ probaretur fides. Et in Evangelio (Matth. VII.) præcepit ſanato, ne cui diceret; ille autem prædicavit ubique, intelligens, Deum non ideo prohibuiſſe quin vellet opus ſuum prædicari; ſed ut daret formam homini laudem humanam declinandi.

De permiſſione, & operatione, ubi dicantur Dei voluntas.

PErmiſſio quoque Dei, & operatio, voluntas Dei appellantur, qualiter accipit Auguſtinus in Enchir. (cap. XCVI.) dicens: „ Non fit aliquid, niſi omnipotens „ fieri velit, vel ſinendo ut fiat, vel ipſe faciendo. Nec dubitandum eſt, Deum „ facere bene, etiam ſinendo fieri quæcumque fiunt male: non enim hæc niſi iu„ ſto iudicio Dei ſinit: & profecto bonum eſt omne quod iuſtum eſt. " Ecce hic manifeſte habemus, Dei voluntatem appellari ipſius operationem, vel permiſſionem, cum dicit, non fieri aliquid, niſi omnipotens fieri velit: ubi includit & bona, & mala omnia quæ fiunt. Ideoque aperte diſtinguit, quomodo Deum velle dixerit, ne eadem ratione intelligeretur velle bona, & mala, ſubdens: „ Vel ſinendo ut fiat, " hoc quantum ad mala dicit: „ vel ipſe faciendo, " hoc quantum ad bona. Mala enim ſinit fieri, ſed non facit; bona vero ipſe facit. Ideoque dixit eum velle, quia & volens mala ſinit, & volens bona operatur: & ob hoc permiſſio, & operatio voluntas Dei dicuntur.

Quinque ſupra ſunt propoſita, quæ dicuntur ſecundum tropum; ut ideo diſtinguat lector ubique pro quo eorum accipiatur voluntas.

QUinque ergo ſupra poſita ſunt, quæ dicuntur ſecundum tropum Dei voluntas, quia ſigna ſunt divinæ voluntatis, quæ una eſt, & immutabilis, ſcilicet Dei beneplacitum. Ideoque diligenter diſtinguat Lector, ubi de voluntate Dei Scriptura commemorat, iuxta quem modum accipi oporteat, ſcilicet pro beneplacito Dei, an pro aliquo ſignorum eius. Magna enim eſt adhibenda diſcretio in cognitione divinæ voluntatis: quia & beneplacitum Dei eſt voluntas eius, & ſignum beneplaciti eius dicitur voluntas eius. Sed beneplacitum eius æternum eſt, ſignum vero

(1) *Vulgata*, Quicumque enim fecerit.

Digitized by Google

vero beneplaciti eius non. Et conſonat rerum effectibus beneplacitum ipſius, & ipſi effectus rerum ab illo non diſcordant: fit enim omne quod beneplacito vult fieri, & omne quod non vult fieri, nequaquam fit. Non ita autem eſt de ſignis: quia præcipit Deus multis ea quæ non faciunt, et prohibet quæ non cavent, et conſulit quæ non implent.

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam determinavit Magiſter de ſcientia, & omnipotentia Dei, hic tertio determinat de voluntate ipſius: & dividitur in partes duas. In prima determinat de Dei voluntate; in ſecunda de conformitate voluntatis noſtræ ad voluntatem eius, XLVIII. diſtinct. ibi, *Sciendum quoque eſt, quod aliquando mala eſt voluntas hominis idem volentis quod Deus vult fieri*. Prima in duas. In prima determinat de voluntate Dei quid ſit, & quot modis dicatur; in ſecunda inquirit de efficacia eius, XLVI. diſtinct. ibi, *Hic oritur quæſtio*. Prima dividitur in tres. In prima determinat de voluntate ſecundum ipſius quidditatem; in ſecunda determinat cauſalitatem eius, ibi, *Hæc itaque ſumme bona voluntas cauſa eſt omnium quæ naturaliter fiunt*; in tertia aſſignat voluntatis multitudinem, quantum ad acceptionem nominis, ibi, *Hic non eſt prætereundum nobis, quod ſacra Scriptura de voluntate Dei variis modis loqui conſuevit*. Prima in duas. In prima oſtendit quod voluntas Dei ſit ſua eſſentia; in ſecunda ponit obiectionem contrariam, & ſolvit, ibi, *Et licet idem ſit Deo velle quod eſſe, non tamen dicendum eſt, Deum eſſe omnia quæ vult*.

Hæc itaque ſumme bona voluntas cauſa eſt omnium quæ naturaliter fiunt. Hic oſtendit quod voluntas Dei eſt prima cauſa rerum, & circa hoc duo facit. Primo proponit intentum; ſecundo probat propoſitum, ibi, *Qui enim cauſam eius quærit, aliquid maius ea quærit*. Probat autem duo quæ pertinent ad rationem primæ cauſæ. Primo quod voluntatis Dei non ſit alia cauſa; ſecundo quod ipſa ſit omnium rerum cauſa, ibi, *Voluntas igitur Dei.... prima, & ſumma cauſa eſt omnium ſpecierum, atque motionum*.

Hic non eſt prætereundum nobis, quod ſacra Scriptura de voluntate Dei variis modis loqui conſuevit. Hic oſtendit quod nomen voluntatis multipliciter accipiatur, quamvis ſit tantum una Dei voluntas: & dividitur in partes tres. In prima ponit principalem ſignificationem, & propriam, ſecundum quod Dei voluntas dicitur eius beneplacitum. In ſecunda ponit ſignificationem figurativam, ſecundum quod ſignum voluntatis, voluntas dicitur, ibi, *Aliquando vero ſecundum quamdam figuram dicendi, voluntas Dei vocatur quod ſecundum proprietatem non eſt voluntas eius*. In tertia comparat voluntatem ſigni ad voluntatem beneplaciti, ibi, *Quinque igitur ſupra poſita ſunt, quæ dicuntur ſecundum tropum Dei voluntas*. Circa ſecundam partem duo facit. Primo oſtendit voluntatem ſigni multipliciter dici; ſecundo proſequitur diverſa voluntatis ſigna, quæ voluntas Dei dicuntur, ibi, *Ideo autem præceptio, prohibitio, atque conſilium, cum ſint tria, dicitur tamen unumquodque eorum Dei voluntas, quia iſta ſunt ſigna divinæ voluntatis*. Et circa hoc duo facit. Primo proſequitur de tribus ſignis quæ pertinent ad faciendum, vel non faciendum; ſecundo proſequitur de aliis duobus quæ pertinent ad id quod in præſenti fit, ibi, *Permiſſio quoque Dei, & operatio, voluntas Dei appellantur*. Circa primum (a) tria facit. Primo aſſignat rationem, quare hæc ſigna voluntatis dici voluntas poſſunt; ſecundo confirmat per auctoritatem, quod voluntates dicantur, ibi, *Pro præcepto Dei, atque conſilio poteſt accipi voluntas*; tertio oſtendit diſtantiam inter hæc ſigna & beneplaciti voluntatem, ibi, *Et ſi illa tria dicuntur Dei voluntas, ideo quia ſigna ſunt divinæ voluntatis, non eſt tamen intelligendum, Deum omne illud fieri velle quod cuicumque præcepit, vel non fieri quod prohibuit*.

QUAESTIO I.

HIc quatuor quæruntur.

Primo. Utrum in Deo ſit voluntas.

Secundo. Utrum voluntas ſit ipſius tantum obiecti, vel etiam aliorum.

Tertio. Utrum voluntas ſua ſit cauſa eorum quæ fiunt.

Quarto. De diviſione voluntatis eius in voluntatem ſigni, & beneplaciti.

AR-

(a) Al. duo.

ARTICULUS I.

Utrum in Deo ſit voluntas.

I. P. q. XIX. *art.* I.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod voluntas Deo non conveniat. Voluntas enim appetitus quidam eſt. Sed omnis appetitus eſt imperfecti: unde etiam I. Phyſic. [text. lxxxi.] dicitur, quod materia appetit formam. Ergo cum in Deo nulla ſit imperfectio, videtur quod nec voluntas.

2. Præterea. Actus voluntatis eſt tendere in finem, qui eſt eius obiectum. Sed ei quod eſt finis ultimus, non competit tendere in finem. Ergo, cum Deus ſit finis omnium, videtur quod ſibi voluntas non competat.

3. Præterea. Secundum Philoſophum in III. de Anima (text. l.) voluntas eſt movens motum, quia movetur a volito. Sed ſecundum Boetium (III. Lib. de Conſolat. metr. IX.) Deus immobilis manens dat cuncta moveri: unde etiam in IX. Metaph. (text. xxxvii.) dicitur, quod movet ſicut deſideratum. Deſideratum autem non motum movet deſiderium. Ergo videtur quod voluntas ſibi non competat.

4. Præterea. Secundum Philoſophum in III. de Anima (text. l.) & etiam ſecundum Damaſcenum (II. Fid. orth. cap. XXII.) voluntas eſt in ratione. Sed ratio nominat obumbratam cognitionem, quia oritur in umbra intelligentiæ, ut dicit Iſaac in Libro diffinitionum; qualis cognitio Deo non competit. Ergo videtur quod nec voluntas.

In contrarium ſunt plurimæ auctoritates Canonis, & ſanctorum, quæ etiam in littera inducuntur.

Præterea. Secundum illud ſupremum quod eſt in nobis, maxime Deo conformamur. Sed ſupremum in nobis videtur voluntas eſſe, quæ eſt motor aliarum virtutum, ſecundum Anſelmum [Lib. de peccato orig. cap. XV.] & etiam eſt liberrimum in natura noſtra. Ergo videtur quod voluntas maxime Deo ſit attribuenda.

Præterea. Omnes qui Deum confitentur, eum feliciſſimum ponunt. Sed felicitas ſine delectatione eſſe non poteſt, ut in I. Ethic. dicitur. Ergo in Deo eſt ſumma delectatio. Sed delectatio non poteſt eſſe ſine concupiſcentia, vel voluntate: quia delectatio conſiſtit in quadam voluntatis complacentia. Ergo videtur quod voluntas in Deo ſit.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod in omni natura ubi invenitur cognitio, invenitur etiam voluntas, & delectatio. Cuius ratio eſt, quia omne quod habet virtutem cognoſcitivam, poteſt diiudicare conveniens, & repugnans; & quod apprehenditur ut conveniens, oportet eſſe volitum, vel appetitum. Et ideo in nobis ſecundum duplicem cognitionem ſenſus, & intellectus eſt duplex appetitiva: una quæ ſequitur apprehenſionem intellectus, quæ voluntas dicitur; alia quæ ſequitur apprehenſionem ſenſus, quæ dividitur in iraſcibilem, & concupiſcibilem. Unde cum in Deo, ut ſupra oſtenſum eſt [diſt. xxxv. quæſt. unica art. I.] ſit intellectualis cognitio, oportet quod in eo etiam ſit voluntas, & delectatio, ſecundum quod una & ſimplici operatione Deus gaudet, ut in VII. Ethic. [cap. XIV.] dicit Philoſophus. In omni enim natura cognoſcente operatio perfecta, & naturalis delectabilis eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis in Deo dicatur eſſe voluntas, non tamen conceditur ibi eſſe appetitus: quia ſecundum Auguſtinum [in Pſal. CXVIII. conc. VIII.] appetitus proprie eſt rei non habitæ. Deus autem totum ſuum bonum in ſe habet. Unde nec etiam in nobis proprie voluntas appetitus eſt, quando volito coniuncta eſt. Sed amor eſt rei iam habitæ, ſecundum Auguſtinum (ibid.)

Et per hoc patet etiam reſponſio ad ſecundum. Quia tendere in finem accidit voluntati, ſecundum quod eſt diſtans a fine; ſed operationem habere circa finem, hoc eſt voluntati eſſentiale: & hæc præcipue Deo convenit, qui ſe amat, & in ſe delectatur.

Ad tertium dicendum, quod voluntas non movetur niſi a fine: finis autem voluntatis divinæ eſt ipſa ſua bonitas, quæ eſt idem quod voluntas ſecundum rem; & ideo non ſequitur quod Deus ſit movens motum, proprie loquendo, quia omne movens eſt aliud a moto. Sed forte propter hoc Plato poſuit quod primum movens ſeipſum movet, inquantum cognoſcit ſe, & amat ſe, ut in VIII. Phyſic. (text. com. II.) dicit Commentator: & hoc non niſi metaphorice dicitur, ſicut etiam dicitur, quod finis movet.

Ad quartum dicendum, quod ſecundum gra-

gradum cognitionis etiam eſt gradus virtutis appetitivæ: quantum enim ratio ſuperat ſenſum, tantum voluntas rationis ſuperat appetitum ſenſus; & quanto intellectus divinus ſuperat rationem noſtram, tanto voluntas eius ſuperat voluntatem noſtram: & hoc per rationem concludebatur, ſcilicet quod Deo non conveniat voluntas ad modum voluntatis noſtræ; & tamen ſicut ratio noſtra vocatur intellectus, & intellectus divinus vocatur ratio, ut patet in VII. cap. de divin. Nomin. propter convenientiam in immaterialitate; ita & voluntas communi nomine utrobique dicitur.

ARTICULUS II.

Utrum voluntas Dei ſit tantum ſui ipſius.

I. P. q. XIX. *art.* 2.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod voluntas Dei non ſit niſi ſui ipſius. Quia, ſecundum Philoſophum, voluntas eſt finis; electio autem eorum quæ ſunt ad finem, ut dicitur in III. Ethic. (cap. v.) Sed nihil aliud eſt finis ſuæ operationis niſi ipſe. Ergo voluntas ſua eſt tantum ſui ipſius.

2. Præterea. Voluntas movetur a volito. Sed nihil poteſt eſſe movens voluntatem divinam niſi ipſe. Ergo voluntas ſua eſt tantum ſui ipſius.

3. Præterea. Cuiuslibet voluntas eſt eius quod eſt bonum ſibi. Sed omne quod eſt bonum alicui, differt ad eum, utrum illud ſit, vel non ſit. Cum igitur de nullo creato differat ad ipſum, utrum ſit, vel non ſit: eo quod bonorum noſtrorum non eget, ſed totum bonum in ſe habet: videtur quod voluntas ſua ad ea quæ ſunt extra eum, non ſe extendat.

4. Præterea. Ea quæ ſunt ad finem, non quæruntur niſi propter finem. Ergo habito fine non eſt ulterius voluntas eorum quæ ſunt ad finem. Sed omnium creaturarum finis eſt divina bonitas, quæ in ipſo Deo ab æterno eſt. Ergo videtur quod ad ea quæ ſunt extra ipſum, voluntas eius non ſe extendat.

Sed contra. Amor conſiſtit in actu voluntatis. Sed de Deo dicitur Sap. XI. quod diligit omnia quæ ſunt, & nihil odit eorum quæ fecit. Ergo voluntas eius eſt etiam creaturum ab eo.

Præterea. Sicut ſe habet ſcientia Dei ad verum, ita ſe habet voluntas eius ad bonum. Sed ſcientia eius eſt omnium verorum. Ergo & voluntas eius eſt omnium bonorum.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut Deus cognoſcendo eſſentiam ſuam cognoſcit omnia quæ ſunt ab eo, inquantum ſunt ſimilitudo quædam veritatis eius; ita etiam volendo, vel amando eſſentiam ſuam, vult omnia quę ſunt ab eo, inquantum habent ſimilitudinem bonitatis eius. Unde id quod eſt volitum primo ab eo, eſt bonitas ſua tantum. Alia vero vult in ordine ad bonitatem ſuam: non autem hoc modo ut per ea aliquid bonitatis acquirat, ſicut nos facimus circa alios bene operando; ſed ita quod eis de bonitate ſua aliquid largiatur: & ideo liberalitas eſt quaſi proprium ipſius, ſecundum Avicennam [tract. XI. Metaph.] quia ex operatione ſua non intendit aliquod ſibi commodum provenire; ſed vult bonitatem ſuam in alios diffundere: & ideo Auguſtinus *[III. de Trinit. cap. IV.] dicit, quod ipſe utitur nobis ad bonitatem ſuam, & utilitatem noſtram.

Ad primum ergo dicendum, quod in obiecto alicuius potentiæ eſt duo conſiderare, ſcilicet illud quod eſt materiale, & illud quod formaliter complet rationem obiecti; ſicut patet in viſu, quia color eſt viſibile in potentia, & non efficitur viſibile in actu niſi per actum lucis. Similiter dico, quod illud quod formaliter complet rationem voliti, eſt finis, ex quo eſt ratio boni: & hoc intelligit Philoſophus cum dicit (III. Ethic. cap. v.) quod voluntas eſt finis; ſed ea quæ ſunt ad finem, ſe habent materialiter ad obiectum voluntatis, ut ſcilicet ſint volita per ordinem finis, ſicut color videtur per actum lucis.

Ad ſecundum dicendum, quod illud quod eſt volitum ſicut finis, eſt movens voluntatem, & perficiens eam; & ſic nihil movet voluntatem divinam niſi Deus: ſed illud quod eſt ordinatum ad finem, eſt volitum ab eo ſicut effectum a voluntate, & motum ab ea, ſicut patet in voluntate artificis, quæ eſt principium operationum ordinatarum in finem.

Ad tertium dicendum, quod voluntas Dei non eſt niſi eius quod eſt ſuum bonum; ſed tamen non eodem modo, ſicut in voluntate noſtra,

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Colligitur ex Lib. I. de Doct. Chriſt. cap. XXX. & ſeqq.

noſtra, quæ vult bonum ſuum, quo ſcilicet perficitur ſicut fine, vel per quod finem conſequitur; ſed voluntas divina vult bonum ſuum quod eſt ipſa, & quod ab ea eſt, & non per quod iuvatur: & ideo refert ad ipſius perfectionem, utrum volitum ab eo ſit, vel non ſit.

Ad quartum dicendum, quod Deus non ordinat creaturas in finem bonitatis ſuæ, quaſi per eas bonitatem ſuam aſſequatur; ſed ut ipſæ creaturæ divina operatione ſimilitudinem aliquam divinæ bonitatis acquirant: quod eſſe non poſſet, niſi eo volente, & faciente.

ARTICULUS III.

Utrum voluntas Dei ſit cauſa rerum.

I. P. q. xv. art. 4.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod voluntati divinæ non ſit aſcribenda rerum cauſalitas. Voluntas enim Dei eſt tantum bonorum. Sed omnium bonorum ſufficiens cauſa eſt ſcientia ipſius. Ergo non oportet voluntatem Dei cauſam rerum ponere.

2. Præterea. Deus non eſt cauſa rerum niſi per ſuam operationem. Sed eſſe principium operationis pertinet ad cauſam rationе potentiæ. Ergo potentia potius dicenda eſt cauſa rerum quam voluntas.

3. Præterea. A cauſa contingente numquam poteſt eſſe effectus neceſſarius. Sed voluntas eſt cauſa contingens: quia ad utrumlibet ſe habet. Ergo non poteſt eſſe cauſa neceſſariorum. Cum igitur in mundo ſint multa neceſſaria, ut omnia incorruptibilia, videtur quod non omnium cauſa ſit voluntas.

4. Præterea. Poſita cauſa ſufficiente alicuius rei, ſuperflue adduntur ad eamdem rem aliæ cauſæ. Si ergo voluntas Dei ſufficiens cauſa rerum eſt (inſufficiens enim non poteſt eſſe) videtur quod omnes cauſæ naturales ſuperfluant, & omnes potentiæ animæ, & omnes habitus infuſi: quod frivolum eſt.

5. Præterea. Ex cauſa ſufficienti poteſt aliquid demonſtrari. Si ergo voluntas Dei ſufficiens eſt cauſa omnium, videtur quod hæc ſit ſufficiens demonſtratio ad omnia: Quare hoc eſt? quia Deus voluit: & ſic facile eſſet omnia ſcire, & ſupervacua eſſent Sanctorum, & Philoſophorum ſtudia, qui ad aſſignandas divinarum operationum rationes multipliciter laboraverunt: quod ſtultum eſt dicere.

Sed contra. Secundum Philoſophum in VI. Metaph. [text. 1.] omnium artificiatorum principium eſt voluntas artificis. Sed ea quæ ſunt procedunt a Deo ſicut artificiata ab artifice, ut a Sanctis, & Philoſophis traditur. Ergo omnium quæ ſunt, cauſa eſt Dei voluntas.

Præterea. Dionyſius dicit in IV. cap. de divin. Nom. *Amor trahit ſuperiora in proviſionem minus habentium*. Sed omnia quæ ſunt, proviſione divina in eſſe prodierunt. Cum igitur amor in actu voluntatis conſiſtat, videtur quod principium omnium rerum ſit divina voluntas.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod opus determinatum non progreditur niſi a determinato agente: & inde eſt quod illud quod eſt tantum in potentia, non agit, quia ſe habet indeterminate ad multa; ſed forma quæ eſt terminans potentiam materiæ, principium actionis dicitur: & ideo in omnibus quorum potentia activa determinata eſt ad unum effectum, nihil requiritur ex parte agentis ad agendum ſupra potentiam completam, dummodo non ſit impedimentum ex defectu recipientis ad hoc quod ſequatur effectus, ſicut patet in omnibus agentibus ex neceſſitate naturæ. Potentia autem Dei cum ſit infinita, non magis determinatur ad hoc quam ad illud: nec ex parte materiæ [a] opus eius determinationem recipere poteſt, quia ipſe etiam materiam, & formam producit. Unde oportet quod ſupra rationem potentiæ ſit aliquid aliud per quod opus determinetur. Hoc autem fit per ſcientiam, quæ propriam rationem rei cognoſcit. Sed quia ſcientia ſe habet ad oppoſita, eſt enim & bonorum, & malorum; ideo oportet aliquid adhuc addere in quo perficiatur ratio cauſæ: & hoc eſt voluntas quæ determinate accipit unum ex duobus quæ ſcit, vel quæ poteſt. Unde perfecta ratio cauſalitatis in his quæ non agunt ex neceſſitate naturæ, invenitur primo in voluntate, ut dicit Philoſophus in IX. Metaph. (text. 1.) & hæc convenit voluntati, inquantum obiectum eius eſt finis, qui eſt cauſa cauſarum, & a quo ſumitur determinatio operis, ut patet ex II. Phyſic. (text. XXXI.) & ideo voluntati divinæ aſcribitur cauſalitas rerum.

(a) *Al.* quia opus eius.

Digitized by Google

Ad primum ergo dicendum, quod in ſcientia non perficitur ratio cauſalitatis, ut dictum eſt (in corp. art.) niſi adiuncta voluntate: ideo voluntas potius dicitur cauſa quam ſcientia.

Ad ſecundum dicendum, quod voluntas eſt principium operationis ut primum imperans opus; ſed potentia in his quæ agunt per voluntatem, eſt principium operis ut exequens: & in hoc conſiſtit ratio potentiæ ut ſit proximum principium operis, & non primum: & ſic voluntas Dei potius dicitur cauſa rerum quam potentia.

Ad tertium dicendum, quod voluntas divina libertatem habet, & ex hoc convenit ſibi quod ſit ad utrumlibet; ſed ſuper hoc habet immutabilitatem, ut ei quod vult, immobiliter adhęreat, ex quo illud [*a*] velle ponitur: & hanc immobilitatem imitantur ea quæ ſunt neceſſaria in entibus, quamvis non ipſam adæquent: & propter hoc non eſt dicendum, quod ſit cauſa contingens: quia contingentia mutabilitatem important.

Ad quartum dicendum, quod cauſalitas divinæ voluntatis non excludit omnes cauſas proximas rerum: nec hoc eſt ex inſufficientia voluntatis, ſed ex ordine ſapientiæ eius, quæ effectus mediantibus aliis cauſis provenire diſpoſuit, ut ſic etiam cauſandi dignitas creaturis communicaretur.

Ad quintum dicendum, quod demonſtratio quæ facit ſcientiam de re, ſumitur ex cauſis proximis rei; & ideo oportet ad ſcientiam de rebus habendam nobis alias rationes quærere [*b*] poſt voluntatem eius quæ eſt cauſa prima rerum, & communis; & præcipue cum voluntatem eius non plene cognoſcamus, ut in ea propriam rei rationem videamus, ſicut ipſe videt qui in ſe omnia cognoſcit.

ARTICULUS IV.

Utrum voluntas Dei diſtinguatur in voluntatem beneplaciti, & voluntatem ſigni.

I. P. q. XIX. *art.* II. *& de ver. q.* XXIII. *art.* 3.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod diſtinctio voluntatis in littera poſita, ſit incompetens. Sicut enim voluntas Dei ſe habet ad plura, ita & ſcientia eius. Sed ſcientiæ non aſſignantur diverſa ſigna. Ergo videtur quod nec voluntati aſſignari debeant; cum etiam utrumque occultum ſit æqualiter.

2. Præterea. Omne ſignum, cui non reſpondet ſignatum, eſt ſignum falſum. Sed iſtis ſignis voluntatis quæ in littera ponuntur, quandoque non reſpondet ſignatum: quia permittit mala, quæ non vult, & præcipit etiam bona, quæ non vult fieri, ut in littera dicitur. Ergo videtur quod ſint falſa ſigna, & ita pro ſignis aſſignari non debeant.

3. Præterea. Sicut invenitur bonum, & melius, ita invenitur malum, & peius, ut veniale, & mortale. Sed reſpectu horum duorum fiendorum eſt tantum unum ſignum, ſcilicet prohibitio. Ergo videtur quod etiam bonorum eſſe debeat unum tantum ſignum, & non duo, ſcilicet præceptum, & conſilium.

4. Præterea. Obiectum voluntatis eſt bonum. Sed malum fieri non eſt bonum, ut infra dicetur (diſt. ſeq. quæſt. unica art. 4.) Ergo reſpectu huius nullum ſignum (*c*) voluntatis divinæ debet eſſe; & ita permiſſio ſuperfluit.

5. Præterea. Sicut ſigna voluntatis reſpiciunt diverſa, ita & voluntas beneplaciti eſt diverſorum. Si ergo aſſignantur diverſa ſigna voluntatis propter diverſitatem eorum, videtur quod etiam voluntas beneplaciti multiplicari debeat; aut ſi non hoc, nec illud.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod de Deo quædam dicuntur proprie, quædam metaphorice. Ea quæ proprie de ipſo dicuntur, vere in eo ſunt; ſed ea quæ metaphorice, dicuntur de eo per ſimilitudinem proportionabilitatis ad effectum aliquem, ſicut dicitur ignis Deuter. IV. eo quod ſicut ignis ſe habet ad conſumptionem contrarii, ita Deus ad conſumendum nequitiam. Unde ipſum eſſe deſtruentem nequitiam, eſt ipſum eſſe ignem, & ipſa conſumptio activa eſt igneitas eius; & per modum iſtum ipſa punitio dicitur ira eius: & quia effectus eſt ſignum cauſæ, ideo ea ſecundum quæ attenditur ſimilitudo vel iræ, vel alicuius alterius, dicuntur eſſe ſigna: unde punitio dicitur ſignum iræ eius.

Sed dico, quod Deus poteſt dici velle aliquid dupliciter. Vel proprie, & ſic dicitur velle illud cuius voluntas vere in eo eſt, & quod ſibi complacet; & hæc eſt voluntas beneplaciti. Dicitur etiam aliquid velle metaphorice, eo quod ad modum volentis

(*a*) *Al.* vita ponitur. (*b*) *Al.* & poteſt voluntatem &c. (*c*) *Al.* vocis.

Google

lentis ſe habet, inquantum præcipit, vel conſulit, vel aliquid huiuſmodi facit. Unde ea in quibus attenditur ſimilitudo iſtius rei ad voluntatem Dei, voluntates eius metaphorice dicuntur: & quia talia ſunt effectus, dicuntur ſigna. Horum autem ſignorum diverſitatis ratio hæc eſt. Aſſignantur enim hæc ſigna voluntati divinæ ſecundum quod eſt rerum humanarum, quibus ſpeciali modo providet. Poteſt ergo ſignum voluntatis accipi aut ſecundum ordinationem hominum in finem æternæ ſalutis, aut ſecundum executionem ordinis. Ad finem autem conſequendum providentiæ eſt duo largiri, ea ſcilicet quibus res promoveatur in finem, & ea quibus ab impedientibus liberetur. Sicut autem res naturales tendunt in fines ſuos naturales per virtutes activas, ex providentia divina eis collatas; ita & humana voluntas per conſilia, & præcepta ordinatur in finem, & a peccatis, quæ impediunt conſecutionem finis, retrahitur prohibitionibus; ſicut etiam animalibus divina providentia contulit cornua, & ungues, & huiuſmodi, quibus ſe iuvent contra impugnantia. Si autem pertinet ad executionem ordinis, hoc poteſt eſſe dupliciter. Aut ſecundum quod tendit in id ad quod ordinatum eſt, bonum faciendo, & reſpectu huius eſt hoc ſignum quod eſt operatio: quia Deus in nobis omnia bona operatur. Aut etiam exeundo ab illo ordine, mala faciendo, qui etiam exitus providentiæ ſubiacet non ut proviſus, ſed ut ordinatus: & reſpectu huius eſt permiſſio. Vel poteſt ſumi (*a*) melius ſic: quia vel ſignum voluntatis eſt reſpectu præſentium; & ſic reſpectu bonorum eſt operatio, reſpectu malorum permiſſio: vel eſt futurorum; & ſic reſpectu malorum eſt prohibitio, reſpectu boni ad quod omnes tenentur, præceptum; ſed reſpectu perfectioris boni, quod non omnes attingunt, eſt conſilium: & continentur hoc verſu:

Præcipit, (*b*) *ac prohibet*, *permittit*, *conſulit*, *implet*.

Ad primum ergo dicendum, quod ſcientia Dei vere, & perfecte eſt omnium, ſed non voluntas: & ideo quædam metaphorice dicitur velle quæ ſimpliciter non vult, propter quod voluntas ſigni aſſignatur.

Ad ſecundum dicendum, quod effectus qui eſt ſignum alicuius ſecundum proprietatem in uno, eſt ſignum eiuſdem ſecundum ſimilitudinem in altero, in omnibus quæ metaphorice dicuntur; ſicut punitio eſt ſignum iræ in homine, & in Deo eſt ſignum voluntatis puniendi, quæ per ſimilitudinem ira dicitur. Et ſimiliter dico, quod iſtis ſignis reſpondet aliquid in Deo, quod per ſimilitudinem dicitur voluntas huius rei, ut præcepto (*c*) voluntas præcipiendi, & ordinandi naturam rationalem in finem, & ſic de aliis. Unde patet quod hæc ſigna non ſunt falſa.

Ad tertium dicendum, quod ſicut in diſpoſitione naturarum dantur a Deo diverſæ virtutes, quarum una eſt nobilior altera, ut ſic una res perfectius conſequatur finem quam alia; ita etiam in diſpoſitione hominum ſunt univerſa ordinantia in finem: unum communiter omnium, ſcilicet præceptum, & alterum perfectorum, ſcilicet conſilium. Sed omne peccatum eſt in exeundo ab ordine finis; & ideo cuilibet peccatum quodlibet vitandum eſt. Nec in hoc diverſos gradus hominum attenditur; & propter hoc unum ſignum tantum datur de hoc, ſcilicet prohibitio.

Ad quartum dicendum, quod Deus non vult mala proprie fieri; ſed vult aliquid ei coniunctum, ut infra dicetur (diſt. ſeq. quæſt. unic. art. 4.) ex quo ſequitur quod permittat: & ideo permiſſio ipſa effectus eſt alicuius voluntatis, & metaphorice voluntas dicitur.

Ad quintum dicendum, quod voluntas divina, quamvis ſit plurium volitorum, non tamen eſt niſi una: quia omnia illa vult in uno per ſe volito, ſcilicet ſua bonitate, ſicut omnia etiam cognoſcit cognoſcendo eſſentiam ſuam.

EXPOSITIO TEXTUS.

I*Deoque placuit vanitati Philoſophorum* (*d*) *etiam cauſis aliis ea attribuere*. Hoc dicit quantum ad illos qui cauſam agentem negabant, & ponebant mundum factum eſſe caſu, & quod omnia procederent ex neceſſitate naturæ: vel quantum ad illos qui ponunt Deum non immediate operari in omnibus, ſed in uno tantum, quod eſt primum creatum.

Ita-

(a) *Al.* levius. (b) Al. *ac pluribus permittit, & conſulit*. (c) *Al.* præceptum. (d) *Editio Veneta an.* 1593. *ad marginem:* „ De Empedocle videtur intelligere, ut habetur ex VIII. Phyſ. text. 11. " „ Sed „ Empedocles (*verba ſunt Nicolai*) ibi amicitiam tantum pro principio motus, & mundi ponit, nec ea „ dicit quæ ſubſequens S. Thomæ explicatio continet. Cur igitur de illo ſolo Magiſter ſententiarum in„ telligat quod pluraliter de Philoſophis dicit? Quidni de Democrito, ac de aliis intelligere dici debeat, „ quibus hæc ipſa conveniunt? ut Lib. I. Phyſ. & aliis etiam locis videre eſt. "

Itaque non niſi Dei voluntas cauſa prima eſt ſanitatis, & ægritudinis, præmiorum, atque pœnarum, gratiarum, & retributionum. Per hoc non excluduntur aliæ cauſæ a cauſalitate, ſed ab hoc quod eſt eſſe primam cauſam.

DISTINCTIO XLVI.

Illi ſententiæ quæ dictum eſt, Dei voluntatem non poſſe caſſari, quæ ipſe eſt, quædam videntur obviare.

HIc oritur quæſtio. Dictum eſt enim in ſuperioribus (diſt. xlv.) & auctoritatibus communitum, quod voluntas Dei, quæ ipſe eſt, quæ vocatur beneplacitum eius, caſſari non poteſt: quia illa voluntate fecit quæcumque voluit in cælo & in terra (Pſal. cxxxiv.) cui teſte Apoſtolo (Rom. ix.) nihil reſiſtit. Quæritur ergo, quomodo accipiendum ſit quod Apoſtolus de Domino ait (I. Tim. ii. 4.) „ Qui vult omnes homines ſalvos fieri. " Cum enim non omnes ſalvi fiant, ſed plures damnentur; videtur utique non fieri quod Deus vult fieri, humana ſcilicet voluntate impediente voluntatem Dei. Dominus quoque in Evangelio (Matth. xxiii. 37.) impiam civitatem compellans: „ Quoties, " inquit, „ volui congre- „ gare filios tuos, ſicut gallina congregat pullos ſuos ſub alas, & noluiſti? " Ita enim hæc dicuntur tamquam Dei voluntas ſuperata ſit hominum voluntate, & infirmiſſimis nolendo impedientibus, non potuerit facere potentiſſimus quod volebat. Ubi eſt ergo illa omnipotentia, qua in cælo, & in terra ſecundum Prophetam, omnia quæcumque voluit, fecit? & quomodo voluntati eius, ſecundum Apoſtolum, nihil reſiſtit, ſi colligere filios Hieruſalem voluit, & non fecit? Hæc enim prædictis plurimum obviare videntur.

Solutio, quomodo intelligendum ſit illud, Volui congregare, & noluiſti.

SEd audiamus ſolutionem, ac primum quomodo accipiendum ſit illud, quod Dominus ait, videamus. Non enim ex eo ſenſu illud dictum eſt, ut ait Auguſtinus in Enchirid. (cap. xcvii.) prædictam quæſtionem ſolvens, quaſi Dominus voluerit congregare filios Hieruſalem, & non ſit factum quod voluit, quia ipſa noluerit; ſed potius ipſa quidem filios ſuos ab ipſo colligi noluit; qua tamen nolente, filios eius collegit ipſe omnes quos voluit: quia in cælo, & in terra non quædam voluit, & fecit; quædam vero voluit, & non fecit; ſed omnia quæcumque voluit fecit: ut ſit ſenſus. Quoties volui congregare filios tuos, & noluiſti? ideſt, quotquot congregavi mea voluntate ſemper efficaci, te nolente feci. Ecce in evidenti poſitum eſt, quod illa Domini verba ſuperioribus non repugnant.

Quomodo intelligendum ſit illud, Qui vult omnes homines ſalvos fieri.

NUnc videre reſtat, quomodo etiam præmiſſa verba Apoſtoli, prædictis non contra dicant, qui de Deo loquens ait (loc. cit.) „ Vult omnes homines „ ſalvos fieri, " quorum occaſione verborum multi a veritate deviaverunt, dicentes, Deum multa velle fieri quæ non fiunt. Sed non eſt intelligendum, ea ratione illud eſſe dictum, quaſi Deus vellet aliquos ſalvari, & non ſalventur. Quis enim tam impie deſipiat, ut dicat, Deum malas hominum voluntates, quas voluerit, & quando voluerit, & ubi voluerit, in bonum non poſſe convertere? Non eſt utique verum, quod in Pſal. (cxiii. 11.) dicitur: „ Quæcumque voluit, fecit: " ſi aliqua voluit,

Digitized by Google

voluit, & non fecit: &, quod eſt indignius, ideo non fecit, quoniam ne fieret quod volebat Omnipotens, voluntas hominis impedivit. Ideoque cum audimus,& in ſacris litteris legimus, quod velit omnes homines ſalvos fieri, (1) quamvis certum ſit nobis, non omnes homines ſalvos fieri; non tamen ideo debemus omnipotentiſſimæ Dei voluntati aliquid derogare; ſed ita intelligere quod ſcriptum eſt: „ Vult omnes homines ſalvos fieri; " tamquam diceretur, nullum hominem fieri ſalvum, niſi quem ſalvum fieri ipſe voluerit: non quod nullus ſit hominum, niſi quem ſalvus fieri velit; ſed quod nullus fiat ſalvus, niſi quem velit ſalvari: & ideo rogandus eſt, ut velit: quia neceſſe eſt fieri, ſi voluerit. Non eſt enim credendus Omnipotens aliquid voluiſſe fieri, quod factum non ſit. Sic etiam intelligitur illud (Ioan. 1. 9.) „ Illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum:" non quia nullus hominum eſt qui non illuminetur; ſed quia niſi ab ipſo, nullus illuminatur. Poteſt & alio modo illud intelligi, dum tamen credere non cogamur, Omnipotentem aliquid fieri voluiſſe, factumque non eſſe, qui ſine ullis ambiguitatibus, (2) ſi „ in cælo, & in terra (ſicut veritas cantat Pſal. cxxxiv. 6.) om„ nia quæcumque voluit fecit," profecto facere non voluit quæcumque non fecit. Ex his aperte oſtenditur, quod Deus ea voluntate quæ ipſe eſt, non vult aliquid fieri quod non fiat, neque non fieri quod fiat.

Utrum mala Dei voluntate fiant, an eo nolente.

Ideoque cum conſtet omnia bona quæ fiunt, eius fieri voluntate, quæ ſi fieri nollet, nullatenus fierent; recte quæri ſolet, utrum & mala omnia quæ fiunt, ideſt peccata, Dei fiant voluntate, an nolente eo fiant. Super hoc diverſi varia ſentientes, ſibi contradicere inveniuntur. Alii enim dicunt, quod Deus vult mala eſſe, vel fieri, non tamen vult mala. Alii vero, quod nec vult mala eſſe, nec fieri. In hoc tamen conveniunt & hi, & illi, quod utique fatentur, Deum mala non velle. Utrinque vero rationibus, & auctoritatibus innituntur ad muniendam ſuam aſſertionem.

Quare dicunt quidam, Deum velle mala eſſe, vel fieri.

Qui enim dicunt, Deum mala velle eſſe, vel fieri, ſuam his modis muniunt intentionem. Si enim, inquiunt, mala non eſſe, vel non fieri vellet; nullo modo eſſent, vel fierent: quia ſi vult ea non eſſe, vel non fieri, & non poteſt id efficere, ſcilicet ut non ſint, vel non fiant, voluntati eius, & potentiæ aliquid reſiſtit, & non eſt omnipotens, quia non poteſt omne quod vult, ſed impotens eſt, ſicuti & nos ſumus, qui, quod volumus, quandoque non valemus. Sed quia omnipotens eſt, & in nullo impotens, certum eſt non poſſe fieri mala, vel eſſe, niſi eo volente. Quomodo enim invito eo, & nolente poſſet ab aliquo malum fieri, cum ſcriptum ſit (Rom. xviii. 19.) „ Voluntati eius quis reſiſtet?" Supra etiam dixit Auguſtinus quia neceſſe eſt fieri, ſi voluerit. Sed vult mala fieri, aut non fieri. Si vult non fieri, non fiunt; fiunt autem: vult ergo fieri. Item. Bonum eſt mala eſſe, vel fieri; alioquin ſumme bonus non permitteret ea fieri. Unde Auguſtinus in Enchir. (cap. xcvi.) „ Quamvis ea, " inquit, „ quæ mala ſunt, „ inquantum mala ſunt, non ſint bona, tamen ut non ſolum bona, ſed etiam ſint „ & mala, bonum eſt. Nam niſi eſſet hoc bonum ut eſſent & mala, nullo mo„ do eſſe ſinerentur ab omnipotenti bono; cui proculdubio quam facile eſt quod vult „ facere, tam facile eſt quod non vult eſſe, non ſinere. Hæc niſi credamus, peri„ clitatur noſtra confeſſio, qua nos in Patrem omnipotentem credere confitemur." Ecce hic aperte habes, quod bonum eſt mala eſſe. Omnis autem boni Deus auctor eſt, qui vult omne bonum eſſe quod eſt. Cum ergo bonum ſit mala fieri, vel eſſe, ergo & mala vult fieri, vel eſſe. His, atque aliis huiuſmodi rationibus, & auctoritatibus utuntur qui dicunt Deum velle mala eſſe, vel fieri.

Hic

(1) *Al. omittuntur ſequentia uſque ad* non tamen. (2) *Al.* ſive in cælo *; item* ſicut.

Hic ponit rationes illorum qui dicunt, Dei voluntate non fieri mala, vel non eſſe.

ILli vero qui dicunt Dei voluntate mala non fieri, vel non eſſe, inductionibus præmiſſis ita reſpondent, dicentes, Deum nec velle mala fieri, nec velle non fieri, vel nolle fieri, ſed tantum non velle fieri. Si enim vellet ea fieri, vel eſſe, faceret utique ea fieri, vel eſſe; & ita eſſet auctor malorum. Non eſt autem auctor malorum, ut ſanctorum proteſtantur auctoritates. Non ergo eius voluntate fiunt mala. Item'. Si nollet mala fieri, vel vellet non fieri, & tamen fierent, omnipotens non eſſet; cum eius voluntas humanæ voluntatis effectu impediretur. Ideoque non concedunt, Deum velle mala fieri, ne malorum auctor intelligatur; nec concedunt eum velle mala non fieri, vel nolle fieri, ne impotens eſſe videatur; ſed tantum dicunt, eum non velle mala fieri, ut non auctor, ſed permiſſor malorum monſtretur. Unde & Evangeliſta ubi oſtendit Deum auctorem eſſe omnium bonorum, dicens (Ioan. 1. 3.) „ Omnia per ipſum facta ſunt: " conſequenter malorum auctorem eſſe negat, dicens: „ Et ſine ipſo factum eſt nihil, " ideſt peccatum. Non dixit, per eum factum eſſe, vel eo nolente, & invito; ſed tantum ſine eo, ideſt ſine eius voluntate, quia non eius voluntate fit peccatum. Non ergo Deo volente, vel nolente; ſed non volente fiunt mala: quia non ſubeſt Dei voluntati, ut malum fiat, vel non fiat; ſed ut fieri ſinat: quia bonum eſt ſinere mala fieri: & utique volens (non volens mala, ſed volens ſinere) ſinit ut ipſa fiant: quia nec mala ſunt bona, nec ea fieri, vel eſſe bonum eſt.

Quomodo intelligendum ſit illud Auguſtini, Mala fieri, bonum eſt.

QUod vero Auguſtinus ait (ubi ſup.) „ Mala fieri bonum eſt, nec ſinerentur mala ab omnipotenti bono fieri, niſi hoc eſſet bonum, ut ea eſſent:" ea ratione dictum eſſe aſſerunt, quia ex malis quæ fiunt, Deus bona elicit, nec ipſe permitteret ea fieri, niſi de eis boni aliquid faceret. Unde Auguſtinus in eodem Enchir. (cap. XI.) aperte indicans prædictorum verborum talem eſſe intelligentiam, ait: „ Deus omnipotens, cui rerum eſt ſumma poteſtas, cum „ ſumme bonus ſit, nullo modo ſineret aliquid mali eſſe in operibus ſuis, niſi „ uſque adeo eſſet omnipotens, & bonus, ut benefaceret etiam de malo. "Item in eodem (Lib.cap.XXVII.) „ Melius iudicavit Deus de malis bona facere, quam „ mala nulla permittere. " Ex hoc itaque ſenſu dictum eſt, ac verum eſt; „ Bo„ num eſt mala fieri, " quia ex malis quæ fiunt, bonis qui ſecundum propoſitum vocati ſunt ſancti, accidit bonitas, ideſt utilitas. Talibus enim, ut ait Apoſtolus (Rom. VIII.) in bonum cooperantur omnia, etiam mala: quia eis proſunt quæ aliis facientibus obſunt. Unde etiam aliquando in Scriptura legitur malum appellari bonum, * ut Hieronymus ſuper Marcum, „ Malum, " inquit, „ Iudæ bo„ num fuit, " ſcilicet nobis. Nec ſi bonum eſt illi, vel illi, inde ſequitur quod ſimpliciter bonum ſit: proprie enim ac ſimpliciter bonum eſt quod in ſe, & facienti bonum eſt.

Quadripartita boni acceptio.

EST enim aliquid quod in ſe bonum eſt, & cui ſit; ſed non eſt bonum facienti; ut cum ſubvenitur pauperi, ſed non propter Deum: & eſt aliquid bonum in ſe, & facienti, ſed non ei cui ſit; ut cum veritas propter Deum alicui non

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Non verus Hieronymus, cuius & ſtylo, & genio Commentarius ille indignus eſt, ſed ſub eius nomine adſcititius Auctor a Bellarmino, & a Sixto Senenſi reprobatus, ut in Præfatione ſuper Marcum in Catena aurea S. Thomæ plenius ex profeſſo notavimus.

Digitized by Google

non obedienti prædicatur: & eſt aliquid in ſe, & facienti, & ei cui fit, bonum; ut cum veritas prædicatur propter Deum credenti. Unde Apoſtolus (II. Corinth. 11. 15.) „ Bonus odor ſumus Deo .... aliis odor vitæ, aliis odor mortis. “ Eſt autem aliud quod nec in ſe bonum eſt, & facienti nocet, & eum damnat, niſi pœniteat, ut malum; valet tamen ad aliquid. Ut enim ait Auguſtinus in Enchir. (cap. x.) „ a ſumme, & æqualiter, & immutabiliter bona Trinitate creata ſunt omnia; nec ſumme, nec æqualiter, nec immutabiliter bona; ſed tamen bona etiam ſingula, ſimul „ vero univerſa valde bona. Quia ex omnibus conſiſtit univerſitatis admirabilis „ pulchritudo. In qua etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatum, & loco „ ſuo poſitum, eminentius commendat bona, ut magis placeant, & laudabiliora „ ſint dum comparantur malis. “

Quod mala univerſitati valent, & facientibus ſua propria, vel patientibus aliena proſunt, electis tamen.

HInc patet quod ex malis quæ fiunt, aliquod provenit bonum, dum bona magis placent, & laudabiliora exiſtunt. Ipſis etiam facientibus, ex malis quæ faciunt interdum bona proveniunt, ſi ſecundum propoſitum vocati ſunt ſancti. „ Talibus enim, “ ut ait Auguſtinus in Lib. de Correctione & gratia (cap. ix.) „ uſque adeo Deus omnia cooperatur in bonum, ut ſi qui horum deviant, „ & exorbitant, etiam hoc ipſum eis faciat proficere in bonum: quia humiliores „ redeunt, atque doctiores, ut Petrus. “ Illa etiam mala, quæ ab iniquis fideles pie perferunt, ut ait Auguſtinus in Lib. XII. de Trinit. (cap. xvi.) ipſis utique proſunt, vel ad delenda peccata, vel ad exercendam, probandamque iuſtitiam, vel ad demonſtrandam huius vitæ miſeriam. Ideoque & Iob Dei manum, & Apoſtolus ſatanæ ſtimulum ſenſit; & uterque bene profecit, quia malum bene portavit.

Ex prædictis concludit, oſtendens, eſſe bonum fieri mala, multis modis.

SI quis igitur diligenter attendat quæ ſcripta ſunt, facile eſt ei percipere ex malis bona provenire, & ex ea ratione dictum eſſe, quod bonum eſt mala fieri, vel eſſe, non quia malum ſit bonum, vel quia bonum ſit malum fieri. Non eſt enim bonum malum fieri ab aliquo, quia non eſt bonum ut aliquis faciat malum. Si enim hoc eſſet bonum, profecto huius Deus auctor eſſet, qui eſt auctor omnis boni. Quod ſi huius Deus auctor eſt, eo ergo auctore homo agit mala; & ita eo auctore homo fit deterior. Et ſi eo auctore homo fit deterior, tunc eo volente homo fit deterior. Idem eſt enim dicere aliquid fieri Deo auctore, quod Deo volente. Deo autem auctore non fit homo deterior. Ergo non Deo volente, ut Auguſtinus in Lib. lxxxiii. Quæſt. (quæſt. iii.) aperte aſtruit a minori, dicens ita. „ Nullo ſapiente homine auctore fit homo deterior. Tanta enim eſt iſta culpa quod in ſapientem hominem cadere nequit. Eſt autem „ Deus omni homine ſapiente præſtantior. Multo minus ergo Deo auctore fit homo deterior. Multo enim eſt præſtantior Dei voluntas quam hominis (1) ſapientis. Illo autem auctore cum dicitur, illo volente dicitur. Ergo eſt vitium „ voluntatis humanæ, quo eſt homo deterior: quod vitium ſi longe abeſt a Dei „ voluntate, ut ratio docet, a quo ſit quærendum eſt. “ Ecce aperte dicit Auguſtinus, Deo auctore, vel volente, hominem non fieri deteriorem; ſed vitio voluntatis ſuæ. Non eſt ergo Deo auctore quod malum fit ab aliquo; & ita Deo volente mala non fiunt.

(1) *Al.* ſapientia.

Quod in Deo non eſt cauſa ut ſit homo deterior.

DEinde idem Auguſtinus quærens quæ ſit cauſa, ut homo ſit deterior, in Deo eam non eſſe aſſerit in eodem Lib. (lxxxIII. Qq. quæſt. IV.) ſic dicens: „ Ut ſit homo deterior, aut in ipſo eſt, aut in alio, aut in nihilo. Si in „ nihilo, nulla cauſa eſt. Si in alio, aut in Deo, aut in alio quolibet homine, „ aut in eo qui neque Deus, neque homo ſit. Sed non in Deo: bonorum enim „ Deus tantum cauſa eſt. Ergo aut in homine eſt, aut in eo quod neque Deus, „ neque homo, aut in nihilo. " Et ex his aperte oſtendit quod non eſt bonum ut ſit homo deterior, quia non eſt Deus eius rei cauſa, qui tantum cauſa bonorum eſt. Et ſi non eſt bonum, ut homo fiat deterior, non eſt ergo bonum ut ab eo fiat malum. Non ergo vult Deus ut ab eo fiat malum.

Aliter probat, quod Deo auctore non fiunt mala.

ITem aliter etiam oſtenditur quod Deo auctore, ideſt volente, non fiunt mala: quia ipſe non eſt cauſa tendendi ad non eſſe. Tendere enim ad non eſſe, malum eſt. Ipſe autem auctor mali non eſt. Tendit vero ad non eſſe qui operatur malum. Non ergo Deo auctore eſt quod aliquis operatur malum. Non eſt ergo bonum quod aliquis operatur malum, quia tantum boni Deus auctor eſt. Hoc autem Auguſtinus in eodem Lib. (quæſt. XXI.) aperte explicat ita dicens. „ Qui „ omnium quæ ſunt, auctor eſt, & ad cuius bonitatem id pertinet ut ſit omne „ quod eſt, boni tantummodo cauſa eſt. Quocirca mali auctor non eſt: & ideo „ ipſe ſummum bonum eſt, a quo in nullo deficere bonum eſt, & malum eſt deficere. Non eſt ergo cauſa deficiendi, ideſt tendendi ad non eſſe, qui, ut ita „ dicam, eſſendi cauſa eſt: quia omnium quæ ſunt, auctor eſt, quæ inquantum „ ſunt, bona ſunt. " Ecce aperte habes quod deficere a Deo, qui ſummum eſt bonum, malum eſt. Mala ergo facere malum eſt. Non ergo Deo auctore, vel volente, mala fiunt.

Obiectio quorumdam ſophiſtica, qua probare nituntur, ex Deo eſſe quod mala fiunt.

IAm ſufficienter oſtenſum eſt quod Deo auctore non fiunt mala. Quidam tamen ſophiſtice incedentes, & ideo Deo odibiles, probare conantur ex Deo auctore eſſe quod mala fiunt, hoc modo. Quod mala fiunt, verum eſt. Omne autem verum quod eſt, a veritate eſt, quæ Deus eſt. A Deo ergo eſt quod mala fiunt. Quod autem omne verum a Deo ſit, confirmant auctoritate Auguſtini in Lib. lxxxIII. Quæſt. (quæſt. I.), ita dicentis: „ Omne verum a veritate ve„ rum eſt. Eſt autem veritas Deus. Deum ergo habet auctorem omne verum. " Eſt autem verum quod mala fiunt, vel ſunt. Deo ergo auctore eſt quod ſunt, vel fiunt mala.

Reſponſio, ubi concedit omne verum eſſe a Deo, & ſophiſma aperit.

QUibus facile eſt nobis reſpondere; ſed indignum reſponſione videtur quod dicunt. Omne namque verum a Deo eſt, ut ait Auguſtinus, cui conſonat Ambroſius (Ambroſiaſter) qui tractans illud verbum Apoſtoli (I. Corinth. XII. 3.) „ Nemo poteſt dicere, Dominus Ieſus, niſi in Spiritu ſan„ cto, " dicit, quod „ omne verum, a quocumque dicitur, a Spiritu ſan„ cto eſt. " Cum itaque verum ſit quod mala fiunt, hoc verum quod dicitur illa locutione, ſcilicet mala fiunt, a Deo eſt. Sed non inde ſequitur quod a Deo ſit ut mala fiant. Si enim hoc diceretur, auctor malorum Deus eſſe intelligeretur:

Digitized by Google

tur: quod ex ſimili manifeſte falſum oſtenditur. Deus prohibet furtum fieri. Sed furtum fieri verum eſt. Ergo prohibet verum. Non ſequitur.

Partem quæſtionis approbat illorum qui dicunt Deum non velle mala fieri.

HAEc igitur, & alia huiuſmodi inania relinquentes, præmiſſæ quæſtionis parti ſaniori faventes, quæ ſanctorum teſtimoniis plenius approbatur, dicamus, Deum non velle mala fieri, nec tamen velle non fieri, neque nolle fieri. Omne ergo quod vult fieri, fit; & omne quod vult non fieri, non fit. Fiunt autem multa quæ non vult fieri, ut omnia mala.

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam determinavit de voluntate divina quid ſit, & quot modis dicatur, hic inquirit de efficacia ipſius: & dividitur in partes duas. In prima movet quaſdam quæſtiones de quibuſdam quæ videntur divinam voluntatem oſtendere inefficacem; in ſecunda oſtendit ipſam eſſe efficacem in omnibus, XLVII. diſt. *Voluntas quippe Dei ſemper efficax eſt*. Prima pars dividitur in duas, ſecundum duo quæ poſſunt divinam voluntatem inefficacem oſtendere, vel quod non fiat quod vult, vel quod fiat quod non vult. In prima ergo parte pertractat quæſtionem hanc, utrum aliquid velit fieri, quod non fiat; in ſecunda, utrum aliquid fiat quod non velit, ibi, *Ideoque cum conſtet omnia bona quæ fiunt, eius fieri voluntate .... recte quæri ſolet, utrum & mala omnia quæ fiunt, ideſt peccata, Dei fiant voluntate*. Circa primum duo facit. Primo movet dubitationem ex duabus auctoritatibus; ſecundo exponit eas, ibi, *Sed audiamus ſolutionem*.

Ideoque cum conſtet omnia bona quæ fiunt, eius fieri voluntate .... recte quæri ſolet, utrum & mala omnia quæ fiunt, ideſt peccata, Dei fiant voluntate. Hic pertractat ſecundam quæſtionem, inquirendo, utrum Deus non velit, vel velit mala fieri, quæ tamen fiunt. Circa hoc tria facit. Primo movet quæſtionem, & ponit diverſas opiniones; ſecundo proſequitur eas, ibi, *Qui enim dicunt Deum mala velle eſſe, vel fieri, ſuam his modis muniunt intentionem*; tertio eligit unam illarum, ibi, *Hæc igitur, & alia huiuſmodi inania relinquentes .... dicamus, Deum non velle mala fieri*. Circa ſecundum duo facit. Primo proſequitur primam opinionem, ponendo duas rationes eius; ſecundo proſequitur ſecundam opinionem, ibi, *Illi vero qui dicunt, Dei voluntate mala non fieri, vel eſſe, inductionibus præmiſſis ita reſpondent*. Circa hoc tria facit. Primo oſtendit quomodo ſecundum hanc opinionem reſpondetur ad rationes primæ opinionis; ſecundo inducuntur rationes ad opinionem ſecundam, ibi, *Si quis igitur diligenter attendat quæ ſcripta ſunt, facile eſt ei percipere, ex malis bona provenire*; tertio excludit quamdam ſophiſticam obiectionem contra hanc opinionem, ibi, *Iam ſufficienter oſtenſum eſt quod Deo auctore non fiunt mala*. Circa primum duo facit. Primo ponitur ſolutio rationis primæ; ſecundo ſecundæ, ibi, *Quod autem ait Auguſtinus, Mala fieri, bonum eſt .... ea ratione dictum eſſe aſſerunt, quia ex malis quæ fiunt, Deus bona elicit*.

Si quis igitur diligenter attendat quæ ſcripta ſunt, facile eſt ei percipere, ex malis bona provenire. Hic ponit rationes pro ſecunda opinione: & dividitur in partes tres, ſecundum tres rationes. Secunda incipit ibi, *Deinde idem Auguſtinus quærens quæ ſit cauſa ut homo ſit deterior, in Deo eam non eſſe aſſerit*. Tertia ibi, *Item aliter etiam oſtenditur quod Deo auctore, ideſt volente, non fiunt mala*.

QUAESTIO I.

HIc quæruntur quatuor.

Primo. Utrum Deus omnes homines ſalvos fieri velit.

Secundo. Utrum mala fieri ſit bonum.

Tertio. Utrum malum ſit de perfectione univerſi.

Quarto. Utrum Deus mala fieri velit.

ARTICULUS I.

Utrum Deus velit omnes homines ſalvos fieri.

I. P. q. XIX. *art.* 6. *& I. cont. Gent. cap.* XCVI.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod Deus omnes homines ſalvos fieri velit. Primo per auctoritatem Apoſtoli, quæ etiam in littera inducitur, quæ eſt I. Tim. II. 4. *Vult omnes homines ſalvos fieri.*

2. Si dicas quod vult voluntate conditiona-

ta, & non abſoluta; contra. Voluntas conditionata eſt voluntas imperfecta. Sed nihil imperfectum Deo eſt attribuendum. Ergo &c.

3. Præterea. Voluntas habentis caritatem imitatur voluntatem divinam. Sed habens caritatem, cuiuslibet ſalutem optat. Ergo videtur quod & Deus omnium ſalutem velit.

4. Præterea. Omne agens per intentionem, vult quod opus ſuum finem conſequatur. Sed finis hominis eſt ſalus æterna, ad quam Deus eum creavit. Ergo vult omnes homines ſalvos fieri.

5. Præterea. Nullus poteſt ſalvari niſi Deus eum velit ſalvare. Si ergo Deus non omnem hominem ſalvare vult, non eſt in poteſtate cuiuslibet hominis ut ſalvetur. Sed pro eo quod non eſt in poteſtate noſtra, non meremur pœnam, vel vituperium. Ergo non eſt imputandum eis qui non ſalvantur: quod falſum eſt. Ergo videtur quod Deus omnes homines ſalvare velit.

Sed contra Prædeſtinatio eſt propoſitum miſerendi, ſecundum Auguſtinum (Lib. de Prædeſtinatione ſanctorum cap. x.) Si igitur Deus vellet omnes ſalvari, omnes eſſent prædeſtinati. Sed hoc falſum eſt: quia cum non omnes ſalventur, aliquis eſſet prædeſtinatus qui non ſalvaretur. Ergo non vult Deus omnes homines ſalvos fieri.

Præterea. Voluntas Dei eſt prima, & ſumma cauſa rerum, ut ſupra dictum eſt [diſt. xlv. quæſt. 1. art. 3.] Sed poſita cauſa, ponitur effectus; ſed non omnes ſalvantur. Ergo videtur quod nec voluntas Dei ſit de omnium ſalute.

S O L U T I O.

Reſpondeo dicendum, ſecundum Damaſcenum [II. Fid. orth. cap. xxix.] quod voluntas eſt duplex, ſcilicet antecedens, & conſequens: & hoc contingit non ex aliqua diverſitate voluntatis divinæ, ſed propter diverſas conditiones ipſius voliti. Poteſt enim in unoquoque homine conſiderari natura eius, & aliæ circumſtantiæ ipſius, ut quod eſt volens, & præparans ſe ad ſalutem ſuam, vel etiam repugnans, & contrarie agens. Si ergo in homine tantum natura ipſius conſideretur, æqualiter bonum eſt omnem hominem ſalvati: quia omnes conveniunt in natura humana. Et cum omne bonum ſit volitum a Deo, hoc etiam Deus vult, & hoc vocatur voluntas antecedens, qua omnes homines ſalvos fieri vult, ſecundum Damaſcenum (ubi ſupra.) Et huius voluntatis effectus eſt ipſe ordo naturæ in finem ſalutis, & promoventia in finem omnibus communiter propoſita, tam naturalia, quam gratuita, ſicut potentiæ naturales, & præcepta legis, & huiuſmodi. Conſideratis autem omnibus circumſtantiis perſonæ, ſic non invenitur de omnibus bonum eſſe quod ſalventur: bonum enim eſt eum qui ſe præparat, & conſentit, ſalvari per largitatem gratiæ divinæ; nolentem vero, & reſiſtentem non eſt bonum ſalvati, quia iniuſtum eſt. Et quia hoc modo ſe habet aliquid ad hoc quod ſit volitum a Deo, ſicut ſe habet ad hoc quod ſit bonum; ideo iſtum hominem ſub iſtis conditionibus conſideratum, non vult Deus ſalvari, ſed tantum iſtum qui eſt volens, & conſentiens; & hoc dicitur voluntas conſequens, eo quod præſupponit præſcientiam operum non tamquam cauſam voluntatis, ſed quaſi rationem voliti, ut ſupra dictum eſt (diſt. xlv. quæſt. unica art. 3.)

Ad primum ergo dicendum, quod ſecundum Damaſcenum, verbum Apoſtoli intelligitur de voluntate antecedente, & non de conſequente. Sed ſecundum Auguſtinum (in Enchir. cap. CIII.) intelligitur de conſequente. Unde exponit eam *dupliciter*. Uno modo ut ſit diſtributio accommoda pro omnibus qui ſalvantur, ut in littera dicitur. Alio modo ut ſit diſtributio pro generibus ſingulorum, quia de qualibet conditione hominum aliquos prædeſtinavit ad vitam, & non pro ſingulis generum.

Ad ſecundum dicendum, quod voluntas antecedens poteſt dici conditionata, nec tamen eſt imperfectio ex parte voluntatis divinæ, ſed ex parte voliti, quod non accipitur cum omnibus circumſtantiis quæ exiguntur ad rectum ordinem in ſalutem.

Ad tertium dicendum, quod habens caritatem, optat omnibus ſalutem æternam abſolute, eo quod cognitioni ſuæ non ſubiacent conditiones quibus a ſalute aliquis deordinatur, quæ divinæ cognitioni ſubiacent; & ideo non eſt idem iudicium de voluntate habentis caritatem, & de voluntate conſequente ipſius Dei.

Ad quartum dicendum, quod ſapiens artifex non vult quod opus ſuum finem attingat, niſi ſecundum rationem finis: ſi enim aliquam habeat contrariam diſpoſitionem ad formam quam inducere intendit, non inducit in eo formam, niſi ſorte illa indiſpoſitione remota; ſicut ædificator non vult quod lapides conveniant ad conſtitutionem domus, ruditate in eis manente: & ita etiam eſt de Deo.

Ad quintum dicendum, quod iſtæ condit-

ditiones quibus homo efficitur deordinatus a conſecutione finis, ſub quibus exiſtentem Deus eum ſalvum eſſe non vult, ſunt ex ipſo homine: & ideo totum quod ſequitur, ſibi imputatur ad culpam.

ARTICULUS II.

Utrum ſit bonum fieri mala.

I. P. q. XVI. art. 9.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod mala fieri ſit bonum. Verum enim, & bonum convertuntur. Sed mala fieri eſt verum. Ergo eſt bonum.

2. Præterea. Quidquid eſt volitum, eſt bonum: quia malum eſt præter voluntatem, ut dicit Dionyſius IV. cap. de div. Nom. Sed mala fieri eſt volitum a faciente malum voluntarie. Ergo mala fieri eſt bonum.

3. Præterea. Illud quod eſt cauſa boni, videtur eſſe bonum, & non malum, ſicut frigidum non eſt cauſa calidi. Sed hoc quod eſt mala fieri, eſt cauſa boni, ſicut ex actione mala cauſatur bona paſſio, & multa huiuſmodi, quæ ex hoc quod mala fiunt, eliciuntur. Ergo mala fieri eſt bonum.

4. Præterea. Omne iuſtum eſt bonum. Sed mala fieri eſt iuſtum. Ergo &c. Probatio mediæ. Omnis pœna a Deo eſt, & iuſta eſt. Sed unum peccatum eſt pœna alterius, ut Gregorius dicit (Lib. XXV. Mor. cap IX.) & probatur ex hoc quod habetur ad Rom. 11. 24. *Propter quod tradidit illos Deus in deſideria cordis eorum, in immunditiam*: & in Apoc. ult. 11. *Qui in ſordibus eſt, ſordeſcat adhuc*. Ergo mala fieri eſt iuſtum: ergo eſt bonum.

Sed contra. Quædam mala ſunt, ſicut actus peccati, quorum eſſe eſt (*a*) fieri. Si igitur eorum fieri eſt bonum, & ipſa eſſe eſt bonum: quod a nulla opinione conceditur.

Præterea. Motus ſecundum Philoſophum in V. Phyſ. (text. V.) recipit ſpeciem a termino. Sed quodlibet fieri terminatur ad eſſe hoc eius quod fit. Ergo cum malum non ſit bonum, videtur quod nec malum fieri, bonum ſit.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ſuper hoc ſumuntur duæ opiniones in littera, quæ in quodam concordant, in hoc ſcilicet quod eſt, mala non eſſe bona; in quodam vero diſcordant, eo quod una ponit mala fieri, vel eſſe, bonum eſſe, alia vero hoc negat: & hæc videtur verior, ſicut & Magiſter dicit. Omnibus enim conſtat quod malum, per ſe loquendo, bonum non eſt; ſed per accidens poteſt eſſe bonum, inquantum ſcilicet coniungitur in univerſo alicui bono, ad quod per accidens ordinem habet; ſicut ædificator dicitur albus per accidens, inquantum ſcilicet ars ædificativa, & albedo in eodem ſubiecto conveniunt: & quia eſſe, vel fieri ponit quemdam ordinem, ſecundum quod includit compoſitionem quamdam; ideo prima opinio dicebat, quod eſſe mala, vel fieri, bonum eſt. Sed hoc non ſufficit: quia ſicut malum per ſe non eſt bonum, ita etiam ordo mali non eſt bonum ſecundum ſe, cum magis malum, inquantum huiuſmodi, ſit inordinatum; & ipſa inordinatio eſt ordo eius, ſicut ipſum privari eſt eſſe eius, & ipſa negatio eſt eius poſitio, ſicut eſt in ceteris privationibus. Et ideo mala fieri, vel eſſe, malum eſt, & non bonum: quia cum dicitur mala eſſe abſolute, nullo addito, ly *eſſe* deſignat compoſitionem huius privationis ad ſubiectum, in qua compoſitione non conſiſtit ratio bonitatis; ſicut etiam cum dicimus albedinem eſſe abſtractum, ſignificamus ordinem eius ad ſubiectum, quia accidentis eſſe eſt ineſſe. Sed comparatio mali ad bonum quod ex Deo elicitur, ſignificat ly *eſſe* poſitum in hoc dicto, mala eſſe occaſiones bonorum. Et ideo hoc bonum eſt, mala eſſe occaſiones bonorum; ſed mala eſſe ſimpliciter, non eſt bonum.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (diſt. XIX. quæſt. V. art. 2.) veritas eſt de his quorum ratio completur per operationem animæ, & fundamentum habent in re. Non eſt autem inconveniens quod de re mala ſit operatio animæ bona, & quod rei malæ ratio ſit in anima bona; ſicut etiam non ens in re, dicitur ens in anima ratiocinante, ut negationes, & privationes, ſicut patet ex IV. Metaphyſ. (text. II.) ſecundum Commentatorem. Unde ſi procedatur a bonitate veritatis, ſecundum quod completur in operatione animæ, ad bonitatem eius quod eſt in re, erit fallacia accidentis: [*b*] hoc enim quod eſt mala eſſe, accidit huic quod eſt eſſe intelligibile, vel ſignificabile ſicut eſt in re, in quo conſiſtit ratio veri, ut ſcilicet ſignificetur, vel intelligatur aliquid ſicut eſt in re. Unde nihil prohibet dicere, quod mala eſſe eſt verum; ſed hæc veritas, qua-

(*a*) *Nicolai* in fieri. (*b*) *Al.* hoc eſt quod eſt.

Digitized by Google

qua vere dicitur, vel ſignificatur mala eſſe, eſt bonum, quamvis mala eſſe ſit malum.

Ad ſecundum dicendum, quod mala fieri non eſt volitum per ſe, ſed per accidens tantum, inquantum eſt bonum æſtimatum ratione alicuius boni annexi: quia nihil eſt pure malum, ſecundum Dionyſium (cap. IV. de div. Nom.) Ideo omnis malus quodammodo eſt ignorans, ſecundum Philoſophum (III. Ethic. cap. III.) inquantum decipitur in eligendo.

Ad tertium dicendum, quod mala fieri non eſt cauſa boni, niſi occaſionaliter, & per accidens. Eſt enim quædam cauſa per accidens, quæ nihil operatur ad effectum, ſicut muſica ædificatoris ad domum. Eſt etiam quædam cauſa per accidens, cuius operatio attingit uſque ad effectum, quem tamen præter intentionem inducit: & talis cauſa per accidens eſt caſus, vel fortuna; ſicut fodiens ſepulcrum ad ſepeliendum, invenit theſaurum præter intentionem. Quædam vero cauſa per accidens eſt quæ aliquid operatur, non tamen pertingit eius operatio uſque ad effectum coniunctum; & ſic mala fieri eſt per accidens [a] cauſa boni; ſicut patet quod perſecutio tyranni non tingit patientiam martyris, ſed cruciatum corporis, qui eſt materia patientiæ; & talis cauſa dicitur proprie occaſio. Unde non ſequitur quod mala fieri ſit bonum: quia unum contrariorum poteſt eſſe per accidens cauſa alterius, ſicut frigidum per accidens calefacit, ut in VIII. Phyſic. (text. XXXII.) dicitur.

Ad quartum dicendum, quod peccatum per ſe non eſt pœna, ſed per accidens tantum, ſcilicet ratione [b] antecedentis, & conſequentis eam. Si enim conſideretur actio peccati ſecundum quod egreditur ab agente voluntario, ſic habet rationem culpæ, & iniuſtitiæ; ſed antecedens hanc actionem, ſcilicet deſertio a Deo propter meritum præcedentis culpæ, inquantum eſt ex ordinatione divina, rationem pœnæ habet, & iuſta eſt. Unde non ſequitur quod mala fieri ſit bonum. Similiter etiam defectus qui conſequitur ipſum actum peccati in eo quod dum inordinate perſequitur parvum bonum, deficit a magno bono, pœna eſt ex iuſta Dei ordinatione proveniens; ut cum aliquis quærit delectationem corporis, & amittit delectationem Dei: & propter hoc dicit Auguſtinus [I. Confeſ. cap. XII.] quod omnis inordinatus animus ſibi ipſi eſt pęna.

ARTICULUS III.

Utrum malum ſit de perfectione univerſi.

I. P. q. XL. *art.* 2. *& III. cont. Gent. cap.* IV.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod malum ſit de perfectione univerſi. Dicit enim Dionyſius in IV. cap. de divin. Nom. *Erit malum* [c] *ad omnis*, ideſt univerſi, *perfectionem conferens, & toti ſecundum ſeipſum, non imperfectum eſſe largiens.*

2. Præterea. Bonum univerſum eſt bonum ordinis. Sed in univerſo malum eſt ordinatum: unde dicitur in littera, quod malum bene ordinatum, & ſuo loco poſitum, eminentius commendat bona. Ergo malum eſt de perfectione univerſi.

3. Præterea. Illud ſine quo multæ perfectiones univerſo deeſſent, ad perfectionem univerſi confert. Sed malum eſt huiuſmodi: ſi enim corruptio elementorum non eſſet, non eſſet forma mixti, neque anima in corpore mixto; & ſi non eſſet perſecutio (*d*), non eſſet patientia martyrum; & ſi non eſſet miſeria, non eſſet miſericordia. Ergo &c.

4. Præterea. Omnis ratio bonitatis confert ad univerſi perfectionem. Sed ſi malum non eſſet, aliqua ratio bonitatis univerſo deeſſet, ſcilicet bonitas comparationis, qua bonum commendatur per comparationem ad malum. Ergo malum eſt de perfectione univerſi.

5. Sed contra. Quidquid eſt de perfectione univerſi, eſt vel exiſtens, ſicut ſubſtantia, vel in exiſtentibus, ſicut accidentia. Sed malum non eſt huiuſmodi, ut Dionyſius [ubi ſupra] probat. Ergo non eſt de perfectione univerſi.

6. Præterea. Illud ſine quo univerſum melius eſſet, non confert ad perfectionem univerſi. Sed ſi malum non eſſet, univerſum melius eſſet: quia malum plus tollit uni quam addat alteri: quia ei cuius eſt, tollit bonitatem abſolutam, alteri autem addit bonitatem comparationis. Ergo &c.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod malum per ſe ad univerſi perfectionem non confert: illud enim per ſe confert ad perfectionem alicuius totius quod eſt pars conſtituens ipſum, vel cauſa per ſe alicuius perfectionis in ipſo. Sed malum non eſt pars univerſi, quia neque habet naturam ſubſtantiæ,

(a) *Al. deeſt* cauſa. (b) *Al.* accidentis. (c) *Al. ad omnes*, ideſt univerſi perfectioni. (d) *Nicolai addit* tyrannorum.

tiæ, neque accidentis, ſed privationis tantum, ut Dionyſius (loc. cit.) dicit; nec iterum per ſe aliquod bonum cauſat. Sed per accidens confert ad univerſi perfectionem, inquantum coniungitur alicui quod eſt de perfectione univerſi. Hoc autem poteſt eſſe vel per antecedens malum, vel conſequens. Antecedens, ſicut natura quæ quandoque deficit, & quandoque non, ut liberum arbitrium hominis; & ſine tali natura, ex cuius defectu incidit malum, non eſſet univerſum perfectum in omnibus gradibus bonitatis. Conſequens autem eſt illud bonum quod occaſionatur ex malo, quod eſt decor reſultans in bonum ex comparatione mali, vel aliqua perfectio, ad quam materialitet malum ſe habet, ſicut perſecutio ad patientiam, vel aliis infinitis modis: quia cauſæ per accidens infinitæ ſunt, ſecundum Philoſophum in II. Phyſic. (text. l.)

Ad primum ergo dicendum, quod Dionyſius [ut ſupra] concludit hoc ducendo ad impoſſibile; & ideo relinquit hoc quaſi pro inconvenienti, quod malum per ſe ſit de perfectione univerſi.

Ad ſecundum dicendum, quod illud bonum ordinis, quo malum ordinatum eſt, non eſt in eo in quo eſt malum, ſed in altero; ſicut ſævitia tyranni ordinatur per patientiam, quæ eſt in martyre; vel in eodem iam altero, ſicut (*a*) habitualis, quæ reſultat ex præcedenti peccato in eo qui per pœnitentiam iam alter effectus eſt: quia iuſtus ordinat peccatum præcedens in eodem. Unde malum non confert ad perfectionem univerſi, niſi per accidens.

Ad tertium dicendum, quod illas perfectiones non per ſe adducit malum, ſed conſequuntur illud per accidens: & ideo ratio non procedit.

Et ſimiliter dicendum ad quartum.

Sciendum tamen, quod etſi nullum malum eſſet, adhuc poſſet eſſe bonitas comparationis magis boni ad minus bonum: quamvis enim minus bonum careat aliqua perfectione quæ eſt in magis bono, non tamen oportet quod ſit malum: quia malum conſiſtit in privatione eius quod eſt debitum, & natum haberi, ſicut eſt cæcitas.

Ad quintum dicendum, quod intentio Dionyſii (ubi ſupra) eſt dicere, quod malum non ſit aliquid poſitive, neque ut per ſe ſubſiſtens, neque ut in alio ens: & ex hoc poteſt oſtendi quod non pertineat per ſe ad perfectionem univerſi; ſed per accidens pertinere, nihil prohibet.

Ad ſextum dicendum, quod de omnibus malis univerſaliter verum eſt quod ſi non permitterentur eſſe, univerſum imperfectius eſſet: quia non eſſent naturæ illæ ex quorum conditione eſt ut deficere poſſint, quibus ſubtractis univerſum imperfectius eſſet, non impletis omnibus gradibus bonitatis. Sed aliqua mala ſunt quæ ſi non eſſent, univerſum eſſet imperfectius, illa ſcilicet ad quæ conſequitur maior perfectio quam illud quod privatur, ſicut eſt corruptio elementorum, ad quam ſequitur mixtio, & formæ mixtorum nobiliores formis elementorum. Quædam vero mala ſunt quæ ſi non eſſent, univerſum perfectius eſſet, illa ſcilicet quibus maiores perfectiones privantur quam in alio acquirantur, ſicut præcipue eſt in malis culpæ, quæ ab uno privant gratiam, & gloriam, & alteri conferunt bonum comparationis, vel aliquam rationem perfectionis, qua etiam non habita, poſſet perfectio ultima haberi; ſicut ſine patientiæ actu in perſecutionibus illatis poteſt aliquis ad vitam æternam pervenire. Unde ſi nullus homo peccaſſet, univerſum genus humanum melius foret: quia etiam etſi directe ſalus unius occaſionetur ex culpa alterius, tamen ſine illa culpa ſalutem conſequi poſſet: nec tamen hæc mala, neque illa per ſe ad perfectionem faciunt univerſi: quia perfectionum non ſunt cauſæ, ſed occaſiones.

ARTICULUS IV.

Utrum Deus velit mala fieri.

I. P. q. XIX. *art. 9. & I. cont. Gent. cap.* XCV.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod Deus velit mala fieri. Quia, ſecundum Senecam [ad Lucillum epiſt. lxxi.] ſapientis non eſt turbari, ſed magis gaudere in infortuniis, in quibus bonum virtutis ſuæ præcipue apparet: quod etiam Philoſophus in I. Ethic. [capit. XCVI.] de felice innuit. Sed Deus eſt ſapientiſſimus, & feliciſſimus. Cum ergo decor iuſtitiæ, & ſapientiæ ſuæ appareat in malis quæ ſiunt, videtur quod Deus velit mala fieri.

2. Præterea. Mala fieri, & non fieri ſunt oppoſita ſecundum affirmationem, & negationem. Sed inter alia oppoſita non cadit medium. Cum igitur hæc ſit falſa, *Deus vult mala non fieri*, ut communiter conceditur, videtur quod hæc ſit vera, *Deus vult mala fieri*.

3. Præ-

(*a*) *Forte ſupplendum* gratia.

Google

3. Præterea. Nullius ſapientis voluntas eſt impoſſibilium. Sed impoſſibile eſt quin remoto hoc quod eſt mala non fieri, ſequatur mala fieri. Cum igitur a voluntare Dei removeatur hoc quod eſt mala non fieri, quia Deus non vult mala non fieri, videtur quod neceſſario velit mala fieri.

4. Præterea. Sicut Deus eſt auctor gratiæ, ita eſt & auctor naturæ; & ſicut culpa eſt privatio boni gratiæ, ita & pęna eſt privatio boni naturæ, ſecundum Auguſtinum * [Lib. lxxxiii.Quæſt.quæſt.iii.& in multis aliis locis.] Cum igitur Deus velit pęnas inferri, videtur quod eadem ratione velit mala culpæ fieri.

Sed contra. Voluntas non niſi finis eſt, & eorum quæ ordinantur in finem. Sed mala non fiunt niſi per deordinationem a fine. Ergo Deus non vult mala fieri.

Præterea. Quicumque conformat voluntatem ſuam voluntari Dei, non peccat. Sed quilibet peccator eo ipſo peccat quod vult a ſe mala fieri. Ergo in hoc voluntatem ſuam divinæ non conformat: ergo Deus non vult mala fieri.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod cum voluntas Dei ſit cauſa bonorum omnium, & omnium ſuorum volitorum, hoc modo ſe habet aliquid ad hoc quod ſit volitum a Deo, ſicut ſe habet ad hoc quod ſit bonum. Unde cum malum fieri ſecundum ſe non ſit bonum, ut dictum eſt [art. antec.] non erit per ſe volitum a Deo. Sed utrumque bonum ſibi coniunctum eſt bonum, & a Deo volitum, ſcilicet & antecedens, quod eſt conditio naturæ potentis deficere, quam Deus in tali conditione inſtituit, & conſervat: unde dicitur, quod non vult mala fieri, ſed vult permittere mala fieri. Vult etiam bonum conſequens, ex quo malum ordinatur: ex quo ſequitur quod velit mala facta ordinare, non autem quod velit ea fieri.

Ad primum ergo dicendum, quod decor divinæ ſapientiæ apparet in permiſſione malorum, & ordinatione, quorum utrumque vult Deus; ſed non malum fieri, quod ſecundum ſe dicit receſſum a decore ſpeciei exemplaris primi,

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis fieri, & non fieri mala, ſint oppoſita per affirmationem, & per negationem; non tamen hæc duo velle fieri, & velle non fieri, contradictorie opponuntur: quia utrumque eſt affirmativum, actu voluntatis in utroque affirmato. Unde neutra concedenda eſt, neque ipſum velle mala fieri, neque velle non fieri; ſed non velle fieri, quod eſt negativum; non autem velle fieri: quia hic remanet actus voluntatis affirmatus; & negatio fertur ad volitum, ſicut & in toto condeclinio eius. Unde idem eſt nolle fieri, & velle non fieri.

Ad tertium dicendum, quod mala culpæ non fieri vult Deus volunrate antecedente, non autem voluntate conſequente, niſi de illis quos ſcit mala non velle facere: quia voluntas conſequens recipit conditionem creaturæ. Nec tamen ſequitur quod voluntate conſequente velit mala fieri, ſed vult permittere mala fieri. Nec tamen impoſſibile vult: quia non vult ut ſimul mala fiant, & non fiant, vel quod neutrum eorum ſit unum, ſicut obiectio procedebat. Fieri enim mala, & mala non fieri, ſunt conrradictorie oppoſita; & ideo inter ea non poteſt eſſe medium; ſed velle mala fieri, & velle non fieri, non ſunt contradictoria; & ideo non eſt neceſſe alterum eſſe verum.

Ad quartum dicendum, quod ſicut malum oppoſitum gratiæ non eſt volitum a Deo, ita nec malum oppoſitum naturæ; ſed tamen ordinem unius ad alterum vult. Hic autem ordo importatur in ratione pęnæ: & ideo pęnam vult inferri, ſed culpam non vult fieri: quia in culpa ſignificatur malum, ſecundum quod exit a cauſa deficiente, & non ſecundum quod ordinatur a Deo ordinante.

EXPOSITIO TEXTUS.

Non quia nullus hominum eſt qui non illuminetur, ſed quia niſi ab illo nullus illuminatur. Hoc intelligitur de lumine gratiæ. Si autem de lumine naturalis intellectus intelligatur, ſic abſolute omnem hominem illuminat: quia ſecundum Ambroſium (Ambroſiaſtrum, ut ſupra) omne verum

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Velut ex Lib. lxxxiii. Qq. quæſt. iii. prius indicabatur ad marginem, & addebatur indefinite, quod in multis aliis locis haberetur; ſed nec in loco illo indicato quidquam tale occurrit vel per umbram, nec in alio ullo ſic habetur expreſſe, licet in aliquibus indicatum videri poſſit, præſertim vero de Civ. Dei Lib. XII. cap. iii.

Digitized by Google

verum a quocumque dicatur, a Spiritu ſancto eſt.

Eſt enim aliquid quod in ſe bonum eſt. Ratio huius diſtinctionis eſt hæc, quia ſecundum Dionyſium (cap. IV. de div. Nom.) bonum conſtat ex una cauſa perfecta; ſed malum omnifariam contingit ex particularibus defectibus. Ad hoc ergo quod aliquis actus ſit abſolute bonus, oportet quod congregetur bonitas obiecti, a qua actus eſt bonus in ſe, ut dare eleemoſynam, vel aliquid huiuſmodi, & bonum ex parte agentis, ut ſcilicet bene faciat; & hoc includit tria, ſecundum Philoſophum in II. Ethic. [cap. III.] ſcilicet voluntatem, vel electionem, debitum finem, & firmitatem in opere ad minus in propoſito: & hoc ſufficit ad hoc quod actus abſolute bonus dicatur. Sed in actibus qui ad alium ordinantur, oportet tertium adeſſe ad perfectionem bonitatis, ut in eo ad quem fit, effectum bonitatis conſequatur. Et ex hoc ſumitur quadruplex diviſio boni, quæ hic ponitur. Quod quoddam eſt quod habet hæc tria, ſcilicet quod eſt bonum in ſe, & facienti, & cui fit; & hoc eſt ſecundum ſe, & ſimpliciter, & perfectum bonum. Aliquid autem eſt, quod habet duo ex his, ſcilicet quod eſt in ſe bonum, & facienti, ſed non ei cui fit; & hoc eſt ſimpliciter bonum, ſed non perfectum. Et aliquid habet alia duo, ſcilicet quod eſt bonum in ſe, & cui fit, ſed non facienti; & hoc non ſimpliciter bonum eſt, ſed eſt per ſe bonum. Aliud autem eſt quod habet unum tantum ex his, ſcilicet quod nec eſt bonum in ſe, nec facienti, ſed cui fit; & hoc per accidens (*a*) eſt. Quod autem ſit bonum facienti, & non in ſe, hoc non poteſt eſſe. Nihil autem eſt quod nec in ſe, nec facienti, nec alicui alteri proſit, cum omnia ordinata ſint ad bonum.

Aperte aſtruit a minori, ideſt a minori re, & non ab eo quod minus videtur: & ideo locus negativus eſt, & non affirmativus. Vel ſumendum quod minus videtur hoc ipſum negatum, quod eſt ſapientem hominem non eſſe auctorem deteriorationis, a quo minus videtur hoc negari quam a Deo.

Nullo ſapiente homine auctore fit homo deterior. Videtur hoc eſſe falſum: quia ſapientia eſt in cognitione. Contingit autem contraria eorum agere quæ cognoſcuntur. Et dicendum, quod ſapiens hic ſumitur pro virtuoſo: & modus iſte accipiendi derivatur vel a ſapore virtutis, ut quidam dicunt, vel verius ab opinione Socratis, qui ſecundum Philoſophum in V. Ethic. (cap. XVIII.) virtutes ſcientias eſſe ponebat, & nullum peccare niſi ignorantem: quamvis aliqualiter hoc verum ſit de ignorantia electionis, quæ eſt in particulari in actu conſiderato. Vel poteſt dici, quod accipitur ſapiens pro prudente, ſicut etiam in diffinitione virtutis, quæ ponitur in II. Ethic. (cap. III.) ubi dicitur: *Prout ſapiens determinabit*. Prudens autem, ſecundum Philoſophum in IV. Ethic. (cap. XVI.) non peccat, ſicut nec fortis, nec temperatus.

Deinde idem Auguſtinus quærens, quæ ſit cauſa ut homo ſit deterior, in Deo eam non eſſe aſſerit. Hæc ratio differt a præcedenti: quia hæc procedit ex ratione bonitatis, ſed præcedens ex auctoritate divina, quia non eſt auctor malorum.

Non eſt cauſa tendendi ad non eſſe. Contra. Deut. XXXII. 39. *Ego occidam, & ego vivere faciam*. Et dicendum, quod non eſſe numquam eſt per ſe intentum ab aliquo agente; ſed eſſe aliquod ad quod conſequitur non eſſe quoddam, ſicut ad eſſe ignem ſequitur non eſſe aerem. Ita & Deus vult eſſe ordinem iuſtitiæ, & naturæ in rebus, ad quem ſequitur corruptio, & punitio quorumdam.

Tendit vero ad non eſſe qui operatur malum. Contra. Malum nihil exiſtentium corrumpit ſecundum Dionyſium (cap. IV. de div. Nom.) & ita non videtur quod peccans ad non eſſe tendat. Ad quod dicendum, quod malum privatio eſt, & omnis privatio eſt non eſſe quoddam, quamvis privationi ſemper ſubſternatur aliquod eſſe. Unde qui peccat, tendit in non eſſe gratiæ, qua privatur, non autem in non eſſe naturæ.

DISTINCTIO XLVII.

Quod voluntas Dei ſemper impletur de homine, quocumque ſe vertat.

VOluntas quippe Dei ſpiritus efficax eſt, ut fiat omne quod velit, & nihil fiat quod nolit: quæ de homine ſemper impletur, quocumque ſe vertat. Nihil enim

(*a*) *Forte addendum* bonum.

Digitized by Google

enim, ut ait (1) Auguſtinus * (Lib. XXII. de Civit. Dei cap. 1.) libero arbitrio conſtitutum ſuperat voluntatem Dei; & ſi faciat contra eius voluntatem, tamen contra eius voluntatem, quæ ipſe eſt, nihil putandum eſt ita fieri, tamquam velit fieri, & non fiat, vel nolit fieri, & fiat. „ Illa enim voluntas, " ut ait Auguſtinus in Ench. (cap. c.) „ ſemper impletur, aut de nobis, aut a nobis. De nobis impletur (ſed „ tamen non implemus eam) quando peccamus. A nobis impletur, quando bo- „ num facimus: ideo enim facimus, quia ſcimus placere Deo. Ita & de homi- „ ne ſemper Deus implet ſuam voluntatem: quia nihil facit homo de quo „ Deus non operetur quod vult. Non enim vult Deus ut peccet homo quilibet. „ Si autem peccaverit, pœnitenti vult parcere, ut vivat; in peccatis vero perſeve- „ rantem punire, ut iuſtitiæ potentiam contumax non evadat. Sicut alios ab æter- „ no præparavit ad pęnam, ita alios præparavit ad gloriam: Et hæc ſunt magna „ opera Domini, exquiſita in omnes voluntates eius (Pſalm. cx. 2.) & tam „ ſapienter exquiſita, ut cum angelica, & humana creatura peccaſſet; ideſt, non „ quod ille, ſed quod voluit ipſa, feciſſet; etiam per eamdem creaturæ volunta- „ tem, qua factum eſt quod Creator non voluit, impleret ipſe quod voluit, be- „ ne utens etiam malis, tamquam ſumme bonus, ad eorum damnationem quos „ iuſte prædeſtinavit ad pœnam, & ad eorum ſalutem quos benigne prædeſtina- „ vit ad gratiam. Quantum enim ad ipſos attinet, quod Deus noluit, fecerunt; „ quantum vero ad omnipotentiam Dei, nullo modo id facere valuerunt. Hoc quip- „ pe ipſo quod contra eius voluntatem fecerunt, de ipſis facta eſt voluntas eius. „ Propterea namque magna Domini ſunt opera exquiſita in omnes voluntates „ eius (Pſal. cx.) ut miro, & ineffabili modo non fiat præter eius voluntatem, „ quod etiam fit contra eius voluntatem: quia non fieret, ſi non ſineret. Nec „ utique nolens ſinit, ſed volens; nec ſineret bonus fieri male, niſi omnipotens „ etiam de malo poſſet facere bonum (2) bene. " His verbis evidenter monſtratur, quod voluntas Dei æterna ſemper impletur de homine, etiam ſi faciat homo contra Dei voluntatem. Sed attendendum eſt diligenter, quomodo in ſuperioribus dicitur fieri aliquid contra Dei voluntatem, quod tamen non fit præter eam, & qualiter intelligendum ſit illud: „ Quantum ad ſe fecerunt quod Deus noluit; „ quantum vero ad omnipotentiam Dei, nullo modo id facere valuerunt. " Videtur enim iſta ſuperioribus obviare, ubi dictum eſt (diſt. xlv.) voluntati eius nihil reſiſtere.

Hic aperit, diverſis modis ſupra accipi Dei voluntatem.

VErum, ut ſupra diximus (diſt. xlv.) voluntas Dei diverſis modis accipitur: quæ diverſitas in prædictis verbis ſi diligenter notetur, nihil ibi contradictionis reperitur. Ubi enim dicit non fieri præter eius voluntatem, etiam quod fit contra eius voluntatem, diſſimiliter accepit voluntatem: & non ipſam voluntatem quæ Deus eſt, & ſempiterna eſt; ſed eius ſigna prædictis verbis intelligi voluit, ideſt prohibitionem, ſive pręceptionem, & permiſſionem. Multa enim fiunt contra Dei præceptum, vel prohibitionem, quæ tamen non fiunt præter eius permiſſionem. Ipſius namque permiſſione omnia fiunt mala, quæ tamen præter eius voluntatem ſempiternam fiunt, ſicut Auguſtinus dicit ſuper illum locum (Pſal. xvi. 5.) „ Ut non loquatur os meum opera hominum. " Opera enim hominum dicit ea quæ mala ſunt, quæ præter Dei voluntatem fiunt, quæ ipſe eſt; ſed non præter eius permiſſionem, quæ ipſe non eſt. Appellatur tamen ipſa Dei voluntas, quia

(1) *Al.* Auguſtinus in Lib. de lib. arbitr. conſtitutum. (2) *Nicolai omittit* bene, *quia deeſt in Auguſtini textu.*

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Ex Enchirid. a cap. c. ad cvii. colligitur, potius quam ex Lib. XXII. de Civit. Dei cap. 1. ſicut prius indicabatur ad marginem.

Digitized by Google

quia Deus volens ſinit mala fieri. Fiunt & contra eius præceptionem, vel prohibitionem; ſed non contra eius voluntatem, quæ ipſe eſt; niſi dicantur contra eam fieri, quia præter eam fiunt. Contra eam quippe nihil ita fit ut velit fieri quod non fiat, vel nolit fieri, & fiat: quod evidenter ibi Auguſtinus notavit (Enchirid. cap. c.) ubi ait: „ Quantum ad ipſos attinet, quod Deus noluit fecerunt; quantum vero ad omnipotentiam Dei, nullo modo id facere valuerunt; " ac ſi diceret: Fecerunt contra Dei præceptum, quod appellatur voluntas; ſed non fecerunt contra Dei voluntatem omnipotentem; quia hoc non valuerunt, illud valuerunt; & ita per hoc quod fecerunt contra Dei voluntatem, ideſt præceptum, de ipſis facta eſt voluntas eius, ideſt impleta eſt voluntas eius ſempiterna, qua eos damnari volebat. Unde Gregorius ſuper Geneſ. (ſuper Iob cap. v. 13. ſeu Lib. VI. Moral. cap. XII.) „ Multi voluntatem Dei peragunt, unde mutare contendunt, „ & conſilio eius reſiſtentes obſequuntur: quia hoc eius diſpoſitioni militat quod „ per humanum ſtudium reſultat." Hic aperte oſtenditur quia dum mali conſilio, ac præcepto Dei reſiſtunt, quod voluntas Dei appellatur, ea faciunt unde voluntas eius, quæ ipſe eſt, impletur: quæ diſpoſitio, vel beneplacitum vocatur. Nam; ut ait Auguſtinus in Enchirid. (cap. CII.) „ quantælibet ſint voluntates Ange- „ lorum, & hominum, bonorum, vel malorum, vel illud quod Deus, vel aliud „ volentium quam Deus; Omnipotentis voluntas ſemper invicta eſt, quæ mala „ eſſe numquam poteſt; quæ etiam, dum mala irrogat, iuſta eſt: & profecto quę „ iuſta eſt, mala non eſt. Deus ergo omnipotens, ſive per miſericordiam, cuius „ vult, miſereatur, ſive per iudicium, quem vult, obduret; nec inique aliquid „ facit, nec niſi volens quidquam facit: & omnia quæcumque vult, facit. "

Summatim perſtringit ſententiam prædictorum, addens, quare Deus præcepit omnibus bona facere, & mala vitare, cum non velit hoc ab omnibus impleri.

EX prædictis liquet quod voluntas Dei, quæ ipſe eſt, ſemper invicta eſt, nec in aliquo caſſatur, ſed per omnia impletur. Conſilium vero eius, & præceptio, ſive prohibitio non ab omnibus implentur, quibus propoſita, & data ſunt. Neque ideo præcepit omnibus bona, vel prohibuit mala, vel conſuluit optima, quod vellet ab omnibus bona quæ præcepit, fieri, vel mala quæ prohibuit, vitari. Si enim vellet, utique & fierent: quia in nullo poteſt ab homine ſuperari, vel impediri eius voluntas: ſed ut iuſtitiam ſuam hominibus oſtenderet, & mali eſſent inexcuſabiles: denique ut boni ex obedientia gloriam, mali ex inobedientia pœnam ſortirentur, ſicut utriſque ab æterno præparavit. Ea ergo quæ omnibus præcepit, vel quæ prohibuit, a quibuſdam voluit fieri, vel vitari, ſed non ab omnibus; & quædam perſonaliter præcepit & in veteri, & in nova lege, quæ ab eis quibus præcepit, fieri noluit, ut Abrahæ de immolatione filii, & in Evangelio (Matth. XII.) quibuſdam curatis, quibus præcepit ne cui dicerent.

DIVISIO TEXTUS.

REmotis quibuſdam ex quibus videbatur tolli efficacia divinæ voluntatis, hic oſtendit eam efficacem eſſe: & dividitur in partes duas. In prima oſtendit divinam voluntatem ſemper efficaciter impleri; in ſecunda exponit quædam dubia in auctoritate, per quam propoſitum probavit, ibi, *Sed attendendum eſt diligenter quomodo in ſuperioribus dicitur fieri aliquid contra Dei voluntatem, quod tamen non fit præter eam.* Ubi tria facit. Primo movet dubitationem; ſecundo ponit ſolutionem, ibi, *Verum, ut ſupra diximus, voluntas Dei diverſis modis accipitur*; tertio concludit propoſitum, ibi, *Ex prædictis liquet quod voluntas Dei, quæ ipſe eſt, ſemper invicta eſt.*

QUAESTIO I.

HIc quæruntur quatuor.

Primo. Utrum voluntas beneplaciti ſemper efficaciter impleatur.

Secundo. Utrum præter voluntatem eius aliquid fiat.

Tertio. Utrum illud quod fit præter eius voluntatem, voluntati ipſius obſequatur.

Quarto. Utrum illud quod eſt præter eius voluntatem, poſſit præcepto eius ſub iacere.

ARTICULUS I.

Utrum voluntas divina ſemper efficaciter impleatur.

I. P. q. XIX. *art.* 6.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod voluntas divina non ſemper efficaciter impleatur. Cauſa enim quæ ad utrumlibet ſe habet, non eſt efficax in productione effectus. Sed divina voluntas eſt ad utrumlibet: quia quod poteſt velle, poteſt non velle. Ergo &c.

2. Præterea. Omnis cauſæ, cuius effectus impediri non poteſt, effectus eſt neceſſarius. Si ergo voluntas divina adeo eſt efficax quod impediri non poſſit, effectus eius erit neceſſarius. Sed omnium cauſa eſt voluntas divina, ut ſupra habitum eſt (diſt. xlv. quæſt. unica art. 3.) Ergo omnia ex neceſſitate contingunt: quod eſt impoſſibile: ergo & primum.

3. Præterea. Omnis cauſa prima, quæ producit effectum mediante cauſa ſecunda, quæ impediri poteſt, non producit efficaciter effectum ſuum; ſicut motus ſolis eſt cauſa pullulationis arborum, mediante virtute generativa arboris, quæ deficere poteſt: unde effectus efficaciter non producitur, nec demonſtrari poteſt ex cauſa prima. Sed voluntas Dei eſt cauſa prima, non excludens cauſas ſecundas, quæ deficere poſſunt. Ergo videtur quod non efficaciter producat effectum.

4. Præterea. Quidquid modo vult Deus, ab æterno voluit. Sed ab æterno non voluit facere niſi quod facit. Ergo cum non poſſit facere niſi quod vult (alias voluntas ſua non eſſet efficax) videtur ſequi quod non poſſit facere niſi quod facit: quod falſum eſt: ergo & primum, ex quo ſequitur.

Sed contra. Nulla cauſa impeditur niſi ab aliquo fortiori agente. Sed nihil eſt fortius divina voluntate. Ergo impediri non poteſt.

Præterea. Ex hoc quod voluntas non conſequitur volitum, ſequitur diminutio gaudii. Sed Deus eſt feliciſſimus, cuius gaudium eſt perfectiſſimum. Ergo numquam volitum eius deficit quin ſit.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod quidquid vult Deus voluntate conſequente, totum fit; non autem quidquid vult voluntate antecedente: quia hoc non ſimpliciter vult, & perfecte, ſed ſecundum quid tantum (*a*): nec iſta imperfectio eſt ex parte voluntatis, ſed ex conditione voliti. Eſt enim e contrario de voluntate, & cognitione ſpeculativa: cognitio enim ſpeculativa perficitur in abſtractione a ſingularibus; ſed voluntas, & quidquid aliud eſt ordinatum ad opus, perficitur in particulari, circa quod eſt operatio. Illud ergo eſt ſimpliciter, & perfecte volitum quod ſubiacet voluntati ſecundum omnes particulares conditiones circumſtantes ipſum particulare: & hoc pertinet ad voluntatem conſequentem, quæ reſpicit opera, & diſpoſitiones, quibus aliquis ſufficienter ordinatur ad hoc quod ſit ſibi (*b*) conveniens debitum hoc quod dicitur Deus velle, (*c*) ut ſalutem, vel aliquid huiuſmodi: & ideo talis voluntas non poteſt impediri, ſicut nec præſcientia, cui ſubiicitur res, ſecundum illas conditiones quibus in actu conſiſtit. Illud autem quod eſt rectum, & bonum, ſecundum aliquam conditionem rei univerſalem conſideratam, non habet rationem voliti ſimpliciter, ſed ſecundum quid tantum: ſicut iſtum hominem, inquantum eſt homo, non eſt niſi bonum ſalvari, eo quod natura ſua ad hoc eſt ordinata, & hoc Deus vult voluntate antecedente, ſecundum quam non dicitur aliquid velle ſimpliciter: & ideo talis voluntas poteſt non impleri.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas Dei ſe habet ad utrumlibet, non per modum mutabilitatis, ut poſſit aliquid prius velle, & poſtmodum nolle; ſed potius per modum libertatis: quia actus voluntatis ſuæ ſemper eſt in poteſtate eius: & ideo iſta duo ſunt incompoſſibilia, ut prius velit aliquid, & poſtmodum nolit.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis voluntas Dei ſit immutabilis, & invincibilis, non tamen ſequitur quod omnis effectus eius ſit neceſſarius neceſſitate abſoluta, quam habet res a cauſa ſua proxima, ſed ſolum neceſſitate conditionata, ſicut & de præſcientia dictum eſt [diſt. xxxviii. quæſt. 1. art. 2.]

Ad tertium dicendum, quod voluntati divinæ non ſolum ſubiacet expletio effectus, ſed etiam omnium cauſarum præcedentium ordo, ſecundum illas conditiones quibus determi-

(a) *Nicolai addit* & imperfecte. (b) *Forte* convenienter. (c) *Al.* ut ſaltem vel ad huiuſmodi.

terminantur ad effectum ſine defectu, ut quod talis volens & merens ſalutem ſalvetur: voluntati enim conſequenti ſubiicitur effectus cum omnibus cauſis ſuis, ſecundum quod ſunt non impeditæ.

Ad quartum dicendum, quod Deus nihil poteſt facere quod non eſſet volitum ab eo, ſi fieret; tamen in poteſtate ſua multa ſunt quæ modo nec volita ſunt, nec bona ſunt: quia non ſunt, nec umquam erunt.

ARTICULUS II.

Utrum nihil fiat præter Dei voluntatem.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod nihil fiat præter Dei voluntatem. Dicit enim Dominus Matth. XII. 30. *Qui non eſt mecum, contra me eſt*. Ergo quod eſt præter voluntatem Dei, eſt contra ipſam. Sed nihil fit contra Dei voluntatem: alias voluntas Dei vinceretur. Ergo & præter eam nihil fit.

2. Præterea. Potentius eſt illud contra quod, & præter quod nihil poteſt fieri, quam illud præter quod aliquid fieri poteſt. Sed voluntas Dei eſt potentiſſima. Ergo præter eam nihil fit.

3. Præterea. Permiſſio minimum habet de ratione voluntatis. Sed præter eius permiſſionem nihil fit, ut in littera dicitur. Ergo multo minus præter voluntatem beneplaciti, vel præter alia ſigna voluntatis.

4. Præterea. Auguſtinus dicit in Lib. [XIX.] de Civitat. Dei [cap. XVI.] quod ad innocentis officium pertinet non ſolum nemini mala facere, ſed & peccata prohibere. Sed præter eius voluntatem qui omnia bona vult, nihil poteſt fieri niſi peccatum. Cum ergo Deus ſit innocentiſſimus, videtur quod ad ipſum pertineat non permittere, ſed impedire omne quod eſt præter eius voluntatem.

Sed contra eſt quod in littera dicitur.

Præterea. Videmus multa fieri quæ non vult fieri, ut ſupra habitum eſt (diſt. XLVI. quæſt. unic. art. 4.) Ergo fiunt multa præter eius voluntatem.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod fieri aliquid præter voluntatem eſt dupliciter. Aut quod voluntas ſit de oppoſito; & hoc eſt non tantum præter voluntatem, ſed etiam contra voluntatem: aut ita quod voluntas nec ſit de hoc, nec de oppoſito; & hoc eſt præter voluntatem, ſed non contra. Poſſumus ergo loqui de voluntate vel beneplaciti vel ſigni; & de voluntate beneplaciti vel conſequente, vel antecedente. Loquendo ergo de voluntate beneplaciti conſequente, aliquid fit præter eam, ſed non contra eam: quia totum impletur quod voluntate conſequente vult, ut dictum eſt; ſed oppoſitum eius quod vult voluntate antecedente, fieri poteſt, cum non ſemper impleatur: & ideo & præter eam, & contra eam fieri poteſt. Signa autem voluntatis quædam reſpondent voluntati antecedenti, ut præceptum, conſilium, & prohibitio, quibus omnibus ordinatur rationalis natura in ſalutem, quod eſt voluntatis antecedentis. Unde & præter eam, & contra eam fieri poteſt. Sed alia duo ſigna, ſcilicet permiſſio, & operatio, reſpondent voluntati conſequenti, ſed diverſimode: quia operatio pertinet ad ipſum effectum, de quo eſt voluntas conſequens; & ideo ſicut non poteſt aliquid fieri contra voluntatem conſequentem, ſed præter eam, ita nec contra operationem, ſed præter eam. Non enim poteſt eſſe oppoſitum eius quod Deus operatur: quia ſic oppoſita ſimul eſſent: ſed multa fiunt quæ Deus non operatur. Sed permiſſio pertinet ad cauſam, quæ voluntati conſequenti ſubiicitur, ut ſit potens deficere, & non deficere; cuius tamen effectus, ſcilicet deficere, non pertinet ad voluntatem conſequentem, neque antecedentem; ſed tamen pertinet ad cauſam illam cuius eſt permiſſio facultatem reſpiciens. Unde præter permiſſionem non fit quod fit præter voluntatem conſequentem: unde præter permiſſionem nihil poteſt fieri, nec contra eam; tamen poteſt fieri oppoſitum eius quod permiſſum eſt: quod tamen fit ſecundum permiſſionem, quia permiſſio reſpicit potentiam cauſæ ad utrumque oppoſitorum ſe habentem: unde neutrum oppoſitorum contra permiſſionem eſt, ſed utrumque eſt ſecundum eam.

Ad primum ergo dicendum, quod illi qui non ſunt cum Deo, quantum in eis eſt, contra Deum ſunt, inquantum contrariantur voluntati antecedenti divinæ; nihil tamen contra voluntatem conſequentem faciunt, ſed præter eam; non tamen præter permiſſionem.

Ad ſecundum dicendum, quod non eſt ex impotentia divinæ voluntatis quod aliquid præter eam fiat; ſed ex ordine ſapientiæ eius, quæ rebus potentiam ad utrumlibet contulit: & hoc eſt bonum, & Deus vult voluntate conſequente.

Ad tertium dicendum, quod permiſſio reſpicit potentiam cauſæ, quæ ſe habet ad utrum-

Digitized by Google

trumque: & ideo quidquid fiat, non fit præter eam. Unde hoc non contingit ex proximitate ad voluntatem beneplaciti, ut objectio innuebat.

Ad quartum dicendum, quod officium innocentis non eſt prohibere peccata, niſi ſecundum conditionem illorum: non enim debet ligare homines ne peccent, ſed per admonitionem prohibere: ita & Deus, ſalvata conditione humanæ libertatis, peccata prohibet ſuis legibus.

ARTICULUS III.

Utrum id quod eſt contra voluntatem Dei, non obſequatur voluntati ejus.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod illud quod eſt contra Dei voluntatem, non obſequatur voluntati ejus. Voluntas enim conſequens non contrariatur voluntati antecedenti. Sed malum quod eſt præter voluntatem divinam, eſt contra voluntatem antecedentem. Ergo voluntati conſequenti non obſequitur.

2. Præterea. Omne quod obſequitur divinæ voluntati, quæ ſemper vult bonum, conſiſtit in ordine ad bonum. Sed malum quod fit præter Dei voluntatem, ſecundum ſe eſt inordinatum. Ergo voluntati divinæ non obſequitur.

3. Præterea. Boni merentur in hoc quod divinæ voluntati obſequuntur, & ex hoc eis præmium debetur. Si ergo mali in hoc quod peccando præter Dei voluntatem faciunt, ejus voluntati obſequuntur, ex peccato eis debetur præmium: & hoc eſt contra Apoſtolum Rom. III. 8. *Faciamus mala, ut veniant bona.* Ergo & primum falſum eſſe videtur.

4. Præterea. Malum eſt præter intentionem omnis agentis: nihil enim ad malum reſpiciens operatur, ut dicit Dionyſius in IV. cap. de divin. Nom. Sed illud quod eſt præter intentionem voluntatis, non obſequitur voluntati ejus quæ eſt de fine intento. Ergo mala quæ fiunt præter voluntatem ejus, non obſequuntur voluntati ipſius.

Sed contra eſt quod in littera a Gregorio dicitur.

Præterea. Voluntas divina eſt cauſa potentiſſima. Sed ad potentiam alicujus pertinet ut etiam quod contra ipſum quis facere nititur, in ipſius obſequium cedat. Ergo ita eſt de voluntate divina.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod omnia quæ fiunt præter voluntatem divinam, etiam contra voluntatem antecedentem, obſequuntur quodammodo voluntati conſequenti. Voluntas autem conſequens dupliciter poteſt accipi. Aut ſecundum quod ſequitur conceptionem finis tantum; & ſic voluntas eſt de fine in communi ſine aliqua determinatione ejus quod eſt ad finem. Aut ſecundum quod ſequitur conceptionem ejus quod eſt ad finem, & conditionem ejus; & ſic voluntas conſequens eſt de conſecutione finis ſecundum aliquem determinatum modum. Verbi gratia, ædificator in conſtitutione domus habet duos motus voluntatis. Unum quo vult formam domus inducere in materiam ſine hoc quod aliquid conſideret determinate de partibus domus. Alium motum habet quo, conſiderato quod lapis iſte eſt aptus ad fundamentum, vult ipſum in fundamento collocare. Utroque autem modo accipiendo voluntatem conſequentem in Deo, mala quæ fiunt, obſequuntur ſibi. Si enim accipiatur voluntas prout eſt de ordine *univerſi* in communi, conſtat quod malum quod exit ab ordine præcepti, in contrarium ordinem relabitur, ut dicit Boetius (IV. de Conſol. proſa VI.) ſcilicet in ordinem pœnæ ad culpam, velut lapis mollis, & levis, qui non eſt aptus ad fundamentum, in ſupremo parietis ponitur. Similiter etiam patet quod obſequitur voluntati conſequenti ſecundo modo acceptæ, quæ eſt quod iſte præviſus peccator puniatur: niſi enim iſta conditio in eo per actum peccati fieret, voluntas divina de pœna ejus non impleretur; ſicut ipſa gravitas lapidis obſequitur voluntati artificis, qua vult eum ſic ordinari ut in fundamento ponatur.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas antecedens, & conſequens non contrariantur, quia utraque eſt de bono: ſed hoc quod aliquid eſt contra unam quod non eſt contra aliam, ſed obſequitur ſibi, eſt ex parte voliti, cujus conditiones diverſimode conſiderantur, ut dictum eſt [in corp. art.]

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut malum non eſt per ſe ordinatum, ita non obſequitur per ſe divinæ voluntati, ſed per accidens, quia præter intentionem facientis malum. Non enim peccator intendit peccando puniri a Deo, in quo voluntas Dei completur.

Ad tertium dicendum, quod in actu malo, & bono duo eſt conſiderare, ſcilicet unum

Digitized by Google

num ſecundum quod egreditur ab agente, & aliud ſecundum quod (*a*) ab eo in finem ordinatur. Actus ergo bonus quantum ad utrumque obſequitur divinæ voluntati: quia & ipſe agens in bonum eum ordinat ſecundum beneplacitum divinæ voluntatis, & Deus ordinat ipſum per bonum conſequens, ſcilicet præmium, quod meritis reddit: & ideo quia ipſe homo eſt cauſa huius obſequii, in hoc meretur. Sed actus malus, ſecundum id quod eſt ab agente, inordinatus eſt; ſed tamen ordinatur a Deo per pœnam advenientem, vel per aliquod bonum quod ex eo elicitur: & ideo malus ſe habet tantum paſſive ad hoc obſequium, & non active: ſicut in littera dicitur, quod impletur de eo voluntas Dei, quam ipſe non implet: & ideo non meretur ſic obſequendo: meretur enim quis ſecundum actum cuius cauſa eſt.

Ad quartum dicendum, quod quamvis malum ſit præter intentionem Dei, tamen ordinatio mali eſt intenta a Deo; & huic intentioni operans malum præter intentionem obſequitur, faciens id quod eſt præter Dei intentionem, ſcilicet peccatum.

ARTICULUS IV.

Utrum id quod eſt præter voluntatem Dei, præcepto non ſubiaceat.

I. P. q. c. *art.* 8. *& III. Sent. diſt.*XXXVII. *art.*4.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod id quod eſt præter Dei voluntatem, præcepto non ſubiaceat, & præcipue peccatum. Præceptum enim eſt indicativum divinæ voluntatis. Sed quicumque oſtendit ſe velle quod non vult, fictor eſt: quod longe eſt a Deo. Ergo videtur quod nihil quod ſit contra voluntatem eius, vel præter eam, præcipiat.

2. Præterea. Cum præceptum reſpondeat voluntati antecedenti, ad quam pertinet ordinatio naturæ in bonum, nihil poteſt præcipi quod eſt contra hunc ordinem. Sed omne peccatum eſt huiuſmodi: quia eſt contra legem naturæ. Ergo videtur quod præcepto non ſubiaceat.

3. Præterea. Nullus obediens divinis præceptis male facit. Sed quædam ſunt quæ numquam poſſunt niſi male fieri, cum ſint coniuncta malo fini, ut invidia, & huiuſmodi, ſecundum Philoſophum in II. Ethic. (cap. VI. Græco-Lat.) Ergo videtur quod iſta a Deo præcipi non poſſint.

4. Præterea. De ſimilibus idem eſt iudicium. Sed omnia peccata ſimilia ſunt in hoc quod lege divina prohibentur. Cum igitur quædam nullo modo ſub præcepto cadant, ut deſperare de Deo, & habere odio ipſum, & huiuſmodi, videtur quod nullum peccatum ſub præcepto divino cadere poſſit.

Sed contra. Occidere filium innocentem eſt peccatum, & contra legem naturæ. Hoc autem Abrahæ præceptum legimus (Geneſ. XXII.) & eumdem de obedientia commendatum. Ergo videtur quod peccatum ſub præcepto divino cadere poſſit. Et ſimiliter etiam eſt hoc quod legitur Oſeæ 1. quod Dominus præcepit ſibi accipere mulierem fornicariam, & facere ex ea filios fornicationum.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod præceptum eſt ſignum voluntatis divinæ, reſpondens voluntati antecedenti, & non conſequenti. Unde quod eſt præter voluntatem conſequentem, cadit ſub præcepto, non autem quod eſt præter voluntatem antecedentem. Sed in hoc tamen conſiderandum eſt, quod aliquid ſecundum ſe acceptum eſt præter voluntatem antecedentem, (*b*) quod aliquo ſubtracto eſt de voluntate antecedente, ſicut illa quæ ſecundum ſe conſiderata, mala ſunt; ſed inquantum ſtant ſub præcepto divino, recipiunt quamdam rationem bonitatis, ut ſic in ipſa voluntas tendere debeat: quod quidem in quibuſdam per ſe malis contingit, & in quibuſdam non. Bonum enim in rebus ſurgit ex duplici ordine: quorum primus ordo eſt rerum omnium ad finem ultimum, qui Deus eſt; ſecundus ordo eſt unius rei ad aliam rem: & primus ordo eſt cauſa ſecundi, quia ſecundus ordo eſt propter primum. Ex hoc enim quod res ſunt ordinatæ ad invicem, iuvant ſe mutuo, ut ad finem ultimum debite ordinentur. Unde ſubtracta bonitate quæ eſt ex ordine unius rei ad rem aliam, nihilominus poteſt remanere illa bonitas quæ eſt ex ordine rei ad finem ultimum: quia primum non dependet ex ſecundo, ſicut ſecundum ex primo.

Dico ergo, quod quædam peccata nominant deordinationem unius rei ad rem aliam, ſicut homicidium, odium fraternum, inobedientia ad prælatum, & huiuſmodi. Unde ſi talia bonitatem illam retinere poſſent quæ eſt ex ordine ad finem ultimum, proculdubio bona eſſent, & in ea voluntas [*c*] ferri poſſet. Sed hoc non poſſet eſſe niſi virtute divina, per quam ordo in rebus inſtitutus eſt. Sicut enim non poteſt fieri, niſi per miraculoſam operationem virtutis divinæ, ut quod recipit eſſe a primo agente, mediante aliqua cauſa ſecunda, habeat eſſe, deſtructa,

(*a*) *Forte* a Deo. (b) *Al.* quod aliqua ſubtracta ſunt. (c) *Al.* fieri. *Nicolai*: & in eis Dei voluntas ferri &c.

deſtructa, vel ſubtracta cauſa ſecunda, ut hoc, quod accidens ſit ſine ſubiecto, ſicut in ſacramento altaris: ita etiam non poteſt fieri, niſi per miraculum virtutis divinæ, ut id quod natum eſt recipere bonitatem ex ordine ad finem ultimum, mediante ordine ad rem illam, habeat bonitatem, ſubtracto ordine qui erat ad rem illam: unde ille actus qui eſt occidere innocentem, vel reſiſtere prælato, non poteſt eſſe bonus niſi auctoritate vel præcepto divino. Unde in talibus nullus diſpenſare poteſt, niſi Deus quaſi miraculoſe. Quædam vero peccata ſunt quæ dicunt deordinationem a fine ultimo immediate. Contingit enim aliquem actum peccati eſſe immediate circa id quod eſt ad finem: & quia forma bonitatis eſt a fine in his quæ ſunt ad finem, oportet quod etiam forma malitiæ ſit ex hoc quod recedit a fine; & id quod eſt quaſi materiale eſt actus exercitus circa id quod eſt inordinabile in finem, ſicut in fornicatione, & homicidio, & in huiuſmodi. Unde ſi ei quod eſt ad finem, conferatur alius ordo in finem, tolletur inordinatio, & remanebit actus ordinatus ſubiacens voluntati antecedenti. Hoc autem non poteſt fieri, niſi ab eo qui ordinem illum poſuit: & ideo ea quæ ſunt ordinata per legem divinam, non ſunt mutabilia, vel diſpenſabilia niſi præcepto divino; & ſimiliter quod ſtatutum eſt a quocumque ſuperiori inviolabiliter obſervandum, non poteſt ab inferiori mutari: & ſic Deus occiſionem Iſaac, quæ de ſe inordinationem habebat ex eo quod filius innocens non erat ordinatus in finem per viam occiſionis a patre, ordinatam fecit, ponendo hunc ordinem, ut eſſet ad manifeſtationem fidei, & amoris Abrahæ, ut eſſet poſteris in exemplum, & in ſignificationem mortis Chriſti: & in occiſionem ſic ordinatam divina auctoritate licite conſenſit voluntas Abrahæ. Quædam autem peccata ſunt quorum actus inordinatus eſt immediate circa finem, ut peccata quæ ſunt in Deum, ut odire ipſum, & deſperare de eo, & huiuſmodi: & cum actus ex obiecto ſpeciem trahat, conſtat huiuſmodi actus etiam ſecundum ſpeciem in genere naturæ malos eſſe: unde ab eis talis inordinatio auferri non poteſt. Non enim poſſet auferri ex hoc quod ordinarentur in finem, cum ſecundum eſſe ſuum ſint deordinati a fine contingeret: enim quod aliquid eſſet ſimul ordinatum, & inordinatum: unde huiuſmodi numquam ſubiacent divino præcepto. Et propter hoc dicitur, quod contra præcepta primæ tabulæ, quæ ordinant immediate in Deum, Deus diſpenſare non poteſt; ſed contra præcepta ſecundæ tabulæ, quæ ordinant immediate ad proximum, Deus poteſt diſpenſare; non autem homines in his diſpenſare poſſunt.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Deus non vellet voluntate conſequente, quod Abraham filium occideret, voluit tamen voluntate antecedente, quod voluntas Abrahæ in hoc ferretur, ſecundum quod erat iam ordinatum; & talem voluntatem præceptum expreſſit: & ideo non fuit fictio.

Ad ſecundum dicendum, quod ipſa occiſio innocentis prout ſubſtat deordinationi a fine, quæ advenit ſibi poſt ſpeciem completam ab obiecto proximo, eſt contra legem naturæ, & non poteſt bene fieri; ſed remota tali inordinatione, & poſito alio ordine circa obiectum, & actum, eſt conveniens legi naturæ, quæ dictat omne illud eſſe faciendum quod eſt ordinatum, & præceptum ab eo.

Et per hoc patet ſolutio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod non eſt ſimilis ratio in omnibus, ut ex *prædictis* patet (in corp. art.)

EXPOSITIO TEXTUS.

Quos iuſte prædeſtinavit ad pœnam. Contra. Supra dictum eſt (diſt. xl. quæſt. 1. art. 2.) quod prædeſtinatio eſt tantum de bonis ſalutaribus, & non de peccatis. Ad quod dicendum, quod quando aliquid abſolute dicitur prædeſtinari, intelligitur directio in finem, qui eſt ſalus æterna. Sed ſi addatur aliquid, tunc poteſt dirigi in quodcumque, & ſecundum quid, & minus proprie prædeſtinari in illud.

Sed non præter eius permiſſionem, quæ ipſe non eſt. Sed contra. Permiſſio divina eſt eius operatio. Sed divina operatio eſt eius eſſentia. Ergo &c. Eſt dicendum, quod permiſſio ſumitur hic non pro operatione divina, ſed pro effectu eius, per modum quo etiam dicitur creatio, paſſio.

Et [a] *in Evangelio quibuſdam curatis, quibus præcepit ne cui dicerent*. Matth. XII. Et ſciendum, quod quamvis non vellet hoc fieri quod præcipiebat voluntate divina conſequente, voluit tamen divina voluntate antecedente homines in hoc tendere, ut gloriam mundanam non quærerent, exemplo ipſius hominis Chriſti, qui voluntate humana ſuam mundanam gloriam non quærebat, ſed gloriam Dei; quam voluntatem præceptum expreſſit.

D L

(a) Al. *Sed in Evangelio*.

Digitized by Google

DISTINCTIO XLVIII.

Quod aliquando homo bona voluntate aliud vult quam Deus, & aliquando mala id quod Deus bona voluntate vult.

SCiendum quoque eſt, quod aliquando mala eſt voluntas hominis idem volentis quod Deus vult fieri; & aliquando bona eſt voluntas hominis aliud volentis quam Deus. Ut enim bona ſit hominis voluntas, oportet attendere qui congruat ei velle, & quo fine. Tantum enim intereſt inter voluntatem Dei & voluntatem hominis, ut in quibuſdam aliud congruat Deo velle, aliud homini. Unde Auguſtinus in Ench. (cap. CI.) „ Aliquando bona voluntate homo vult „ aliquid quod Deus non vult, bona multo amplius, multoque certius volunta- „ te: nam illius mala voluntas eſſe numquam poteſt: tamquam ſi bonus filius pa- „ trem velit vivere, quem Deus bona voluntate vult mori. Et rurſus fieri poteſt „ ut hoc velit homo voluntate mala, quod Deus vult bona; velut ſi malus filius „ velit mori patrem, velit etiam hoc Deus; nempe ille vult quod non vult Deus, „ iſte vero id vult quod vult & Deus; & tamen bonæ Dei voluntati pietas illius „ potius conſonat, quamvis aliud nolentis, quam huius idem volentis impietas. " Multum enim intereſt, quid velle homini, quid Deo congruat, & ad quem finem ſuam quiſque referat voluntatem, ut approbetur, vel improbetur. Poteſt enim velle bonum quod non congruat ei velle; & poteſt velle bonum quod congruit, ſed non refert ad finem rectum: & ideo non eſt bona voluntas.

Quod bona Dei voluntas mala hominum voluntate impletur, ut in paſſione Chriſti contigit, ubi quoddam factum eſt quod Deus bona, & Iudæi mala voluntate voluerunt; voluerunt tamen & aliquid, quod Deus non voluit.

ILlud quoque non eſt prætermittendum, quod aliquando Dei voluntas bona per malam hominis voluntatem impletur, ut in crucifixione Chriſti factum eſt: quem Deus bona voluntate mori voluit; Iudæi vero impia voluntate eum crucifixerunt. Et volebant Iudæi mala voluntate quoddam quod Deus bona voluntate volebat, ſcilicet ut Chriſtus pateretur, & moreretur; ſed volebant & aliquid aliud quod Deus nolebat, ſcilicet occidere Chriſtum, quod fuit mala actio, & peccatum. Actum quippe Iudæorum non voluit Deus, paſſionem vero Chriſti voluit, ſicut & in ipſo Pſal. (CXXXVIII. 2.) Chriſtus ad Patrem ait: „ Tu cognoviſti ſeſſionem meam; " ideſt, voluiſti, & approbaſti paſſionem meam, tibi enim placuit. Voluit itaque tota Trinitas ut Chriſtus pateretur; nec tamen voluit ut Iudæi occiderent: quia voluit pœnam Chriſti, ſed non voluit culpam Iudæorum; nec tamen noluit: ſi enim noluiſſet, nec fuiſſet.

Oppoſitio.

SEd ad hoc opponitur ſic. Si voluit Deus ut Chriſtus pateretur, voluit utique ut pateretur a Iudæis, vel non. Si voluit ut non pateretur a Iudæis, cum paſſus ſit, factum eſt itaque quod voluit Deus non fieri. Si autem voluit eum pati a Iudæis, ergo voluit eum occidi a Iudæis. Voluit itaque ut Iudæi occiderent eum. Ad quod reſpondentes dicimus, ſimpliciter concedendum eſſe, quod Deus voluit Chriſtum pati, & mori: quia eius paſſio bonum fuit, & cauſa noſtræ ſalutis. Cum autem dicitur: Volebat eum pati, vel occidi a Iudæis, hoc diſtinguendum eſt. Si enim intelligitur ſic: Volebat eum ſuſtinere paſſionem, ſive crucifixionem a Iudæis illatam; verus eſt ſenſus. Si vero intelligitur ſic: Volebat ut Iudæi occide-

occiderent eum; falſum eſt. Non enim volebat Deus actionem Iudæorum quæ mala erat; ſed volebat paſſionem bonam: & hæc voluntas per malas Iudæorum voluntates impleta eſt. Unde Auguſtinus in Ench. (cap. ci.) „ Deus quaſdam „ voluntates ſuas utique bonas implet per malorum hominum voluntates malas, „ ſicut per malevolos Iudæos bona voluntate Patris Chriſtus pro nobis occiſus „ eſt. Quod tantum bonum fuit ut Apoſtolus Petrus, quando id fieri nolebat, „ (Matth. xvi.) Satanas ab ipſo qui occiſus eſt, diceretur, " Ecce manifeſte habes magnum bonum fuiſſe quod Chriſtus occiſus eſt; & hoc bonum quia Petrus nolebat, ideo redargutus eſt.

Utrum placuerit viris bonis, quod Chriſtus pateretur, & moreretur: Placuit quidem intuitu noſtræ redemptionis, ſed non ipſius cruciatus.

Ex quo ſolvitur quæſtio qua quæri, ſolet utrum viris ſanctis placere debuerit, quod Chriſtus pateretur, vel occideretur. Debuit enim eis placere intuitu noſtræ redemptionis, ſed non intuitu ipſius cruciatus. Voluerunt ergo, ac vehementer cupierunt Chriſtum mori propter liberationem hominis, & impletionem divinæ voluntatis; ſed non voluerunt delectationem ipſius afflictionis. De eodem ergo lætabantur, & triſtabantur; ſed ob aliud gaudebant, & propter aliud dolebant. Volebant ergo Chriſtum mori pro hominis redemptione, & tamen de morte ipſius diverſis de cauſis corda eorum varie movebantur.

Quomodo ſentiendum ſit de paſſionibus ſanctorum; an velle, vel nolle debeamus.

Si vero quæritur, utrum eodem modo ſentiendum ſit de paſſionibus, & martyriis ſanctorum; dicimus, aliquam eſſe differentiam inter paſſionem capitis, & membrorum. Chriſti namque paſſio cauſa eſt noſtræ ſalutis, quod non eſt paſſio alicuius ſancti. Nullius enim paſſione redempti ſumus, niſi Chriſti. Profuerunt quidem non modo eis qui paſſi ſunt, verum etiam aliis fidelibus ipſorum paſſiones. Verumtamen noſtra redemptio non ſunt: hoc enim paſſio illius ſola potuit qui Deus eſt, & homo. Illius ergo paſſionem credentium piæ mentes voluerunt, & optaverunt fieri, ſicut futurum credebant. Paſſiones vero ſanctorum poſſumus velle, & nolle; & utrumque bona voluntate, ſi rectos nobis proponamus fines. Cui enim placuit Pauli paſſio eo fine, quia præmium eius per hoc auctum, & paratum cernebat, bonam videtur habuiſſe voluntatem, quæ voluntati eius congruebat, qua cupiebat diſſolvi, & eſſe cum Chriſto (Philip. i.) Qui autem voluit eum declinare paſſionem, & effugere manus iniquorum, compaſſione pietatis, & ille habuit bonam voluntatem. Unde Auguſtinus in Ench. (cap. ci.) „ Bonæ apparebant voluntates (1) piorum fidelium, qui nolebant Apoſtolum Paulum Hieruſalem pergere, ne ibi pateretur mala quæ Agabus Propheta prædixerat „ (Act. xxi.) & tamen hoc illum Deus pati volebat pro annuntianda fide Chriſti, exercens martyrem Chriſti. Neque ipſe bonam voluntatem ſuam implevit per Chriſtianorum voluntates bonas, ſed per Iudæorum malas; & ad eum „ potius pertinebant qui nolebant quod volebat, quam illi per quos volentes „ factum eſt quod volebat: quia idipſum mala voluntate fecerunt quod Deus bona voluntate voluit." Ita & in paſſione Chriſti factum eſt: quod enim Deus voluit, hoc idem (2) Iudæi, & diabolus; ſed illi mala voluntate, Deus vero bona voluntate, ſcilicet ut Chriſtus moreretur. Verumtamen illi actum voluerunt, quem Deus non voluit.

(1) Al. priorum. (2) Al. Iudas.

Digitized by Google

DIVISIO TEXTUS.

DEterminato de voluntate Dei, hic determinat de conformitate voluntatis noſtræ ad voluntatem eius: & dividitur in partes duas. In prima determinat veritatem; in ſecunda ex veritate determinata quaſdam quæſtiones determinat, ibi, *Ex quo ſolvitur quæſtio.* Prima in tres. In prima oſtendit quod voluntas mala hominis cum voluntate Dei concurrit in idem volitum, bona voluntate hominis in contrarium tendente; in ſecunda oſtendit quod bona voluntas Dei etiam per malam voluntatem hominis completur, ibi, *Illud quoque non eſt prætermittendum, quod aliquando Dei voluntas bona per malam hominis voluntatem impletur.* In tertia excludit quamdam obiectionem, ibi, *Sed ad hoc opponitur.*

Ex quo ſolvitur quæſtio. Hic ex determinatis procedit ad ſolutionem duarum quæſtionum: quarum prima eſt de paſſione capitis, ideſt Chriſti; ſecunda de paſſione membrorum eius, ideſt martyrum, ibi, *Si vero quæritur, utrum eodem modo ſentiendum ſit de paſſionibus, & martyrio ſanctorum; dicimus aliquam eſſe differentiam inter paſſionem capitis, & membrorum.*

QUAESTIO I.

HIc quatuor quæruntur.

Primo. Utrum voluntas hominis divinæ voluntati conformari poſſit.

Secundo. In quo attenditur principaliter conformitas.

Tertio. Utrum ad illam conformitatem omnes teneantur.

Quatto. Utrum teneantur etiam ad conformitatem quæ eſt in volito.

ARTICULUS I.

Utrum voluntas humana divinæ voluntati non poſſit conformari.

I. II. q. XIX. *art. 9. & 10.*

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod voluntas humana divinæ conformari non poſſit. Sic enim dicitur Iſai. lv. 9. *Sicut exaltantur cæli a terra, ita exaltatæ ſunt viæ meæ a viis veſtris.* Sed terra numquam poteſt conformari cælo. Ergo nec cogitationes, vel voluntates hominum divinæ voluntati.

2. Præterea. Eorum quæ in infinitum diſtant, nulla eſt conformitas: quia conformitas eſt ſecundum approximationem aliquam. Sed voluntas Dei in infinitum diſtat a voluntate hominum: quantum enim diſtat Deus ab homine, tantum voluntas Dei a voluntate hominis, ut dicit * Gloſſa ſuper illud Pſal. XXXII. 1. *Exultate iuſti in Domino &c.* Ergo voluntas hominis divinæ voluntati non conformatur.

3. Præterea. Conformitas ponit convenientiam duorum in forma una, ſicut ipſum nomen oſtendit. Sed quæcumque conveniunt in aliquo uno, habent aliquid prius, & ſimplicius ſe, ſcilicet illud in quo conveniunt. Cum igitur divina voluntate nihil ſit ſimplicius, & prius, videtur quod ſibi nulla voluntas creata conformari poſſit.

4. Præterea. Nihil eſt conforme niſi conformi: quia conformitas eſt relatio æquiparantiæ, ponens ſimilem habitudinem in utroque extremorum. Sed non dicimus voluntatem divinam conformem eſſe voluntati humanæ. Ergo nec e converſo.

Sed contra. Nullum regulatum fit rectum niſi per conformitatem ad regulam. Sed voluntas divina regula eſt voluntatis humanæ, & intellectus ſuus intellectus humani. Ergo omnis voluntas recta conformis eſt voluntati divinæ.

Præterea. Cuiuslibet obedientis voluntarie voluntas conformatur voluntati præcipientis. Sed multi voluntarie divinis præceptis obediunt. Ergo multorum voluntas conformatur voluntati divinæ.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Nihil tale in Gloſſa quæ nunc extat, ſed apud Auguſtinum habetur conc. 1. in primam partem eius Pſalmi ad illa verba, *Rectos decet collaudatio.*

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod conformitas eſt convenientia in forma una; & ſic idem eſt quod ſimilitudo, quam cauſat unitas qualitatis, ut in V. Metaph. (text. xx.) dicitur. Unde hoc modo aliquid Deo conformatur quod ſibi aſſimilatur. Contingit autem aliqua dici ſimilia dupliciter. Vel ex eo quod participant unam formam ſicut duo albi albedinem; & ſic omne ſimile oportet eſſe compoſitum ex eo in quo convenit cum alio ſimili, & ex eo in quo diſfert ab ipſo, cum ſimilitudo non ſit niſi differentium, ſecundum Boetium * (in 2. edit. cap. de ſpecie.) Unde ſic Deo nihil poteſt eſſe ſimile, nec conveniens, nec conforme, ut frequenter a Philoſophis dictum invenitur. Vel ex eo quod unum quod participative habet formam, imitatur illud quod eſſentialiter habet. Sicut ſi corpus album diceretur ſimile albedini ſeparatæ, vel corpus mixtum igneitate ipſi igni. Et talis ſimilitudo, quæ ponit compoſitionem in uno, & ſimplicitatem in alio, poteſt eſſe creaturæ ad Deum participantis bonitatem, vel ſapientiam, vel aliquid huiuſmodi, quorum unumquodque in Deo eſt eſſentia eius; & ſic voluntas noſtra divinæ conformatur. Sed hæc conformitas voluntatis poteſt intelligi vel de ipſa potentia voluntatis, quæ homini eſt data ad exemplar voluntatis divinæ, quæ pertinet ad ſimilitudinem, in qua conſiſtit ratio imaginis, & eſt communis bonis, & malis; & de hac conformitate non quærimus hic. Vel poteſt intelligi de actu voluntatis, qui etiam voluntas dicitur; & de hac conformitate hic quærimus: quia in iſta conformitate conſiſtit meritum, vel etiam demeritum, eo quod homo eſt cauſa actus voluntatis, ſed non potentiæ: unde iſta conformitas eſt tantum bonorum.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus loquitur ibi de malis, qui per terram ſignificantur, qui in actu ſuæ voluntatis recedunt a ſimilitudine divina.

Ad ſecundum dicendum, quod in infinitum diſtantium non poteſt eſſe conformitas per modum æqualitatis, vel etiam ſecundum aliquam convenientiam (a) in aliquo in participando ab utroque; ſed per modum illum qui ſupra dictus eſt (*in corp. art.*)

Et per hoc patet etiam reſponſio ad tertium, quod procedit ſecundum primum modum diſtinctionis aſſignatæ.

Ad quartum dicendum, quod ſecundum Dionyſium in IX. cap. de div. Nom. converſio ſimilitudinis non recipitur in cauſis, & cauſatis, in quibus dicitur ſimilitudo per ſimilem participationem eiuſdem: non enim dicimus, quod homo ſit ſimilis ſuæ imagini, ſed e converſo. Unde non eſt dicendum, quod Deus ſit ſimilis, vel conformis creaturæ; ſed quod creatura Deo conformetur, imitando ipſum quantum poteſt.

ARTICULUS II.

Utrum conformitas voluntatum attendatur præcipue ſecundum volitum.

I. P. q. XIX. *art.* 10.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod conformitas voluntatum præcipue ſecundum volitum attendatur. Conformitas enim attenditur ſecundum convenientiam in forma. Sed forma, & perfectio voluntatis eſt ipſum volitum, ſicut & ſcitum eſt perfectio ſcientis. Ergo ſecundum convenientiam in volito eſt conformitas voluntatum.

2. Præterea. Actus cognoſcuntur, & iudicantur per obiecta, ſecundum Philoſophum in II. de Anima (text. XXXIII.) Sed obiectum voluntatis eſt volitum. Ergo videtur quod ſecundum unitatem voliti ſit conformitas voluntatum.

3. Si dicas, quod obiectum voluntatis eſt bonum, & ſecundum hoc attenditur conformitas; contra. Voluntas non eſt niſi boni. Si igitur ex convenientia in bono eſt conformitas voluntatis, videtur quod omnis voluntas, etiam peccati, divinæ voluntati conformetur.

4. Præterea. Voluntas occidentium Chriſtum non ſolum concurrit cum voluntate di-

(a) *Forte* in aliquo participato, *vel* imparticipando, *vel* participando.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Ut ex edit. II. in Porph. cap. de ſpecie prius indicabatur ad marginem, ſed ſic tantum Commentarius in Lib. Philoſophi de interpretatione diſtinguitur, non autem eius Expoſitio in Porphyrium; nec in expoſitione illa quidquam aliud occurrit, niſi Lib. III. cap. de ſpecie, quod *ſit ſimilitudo quadam unitas qualitatis*, etſi adiuncta ſatis ibid. inſinuant hanc ſimilitudinem nonniſi inter multa quæ invicem differant, reperiri.

divina in quoddam volitum idem, ſed etiam in quoddam bonum, ſcilicet in paſſionem Chriſti, quæ magnum bonum fuit. Ergo ſi ex hoc attenditur ratio conformitatis, videtur quod voluntas Iudæorum divinæ conformis fuit.

5. Præterea. Ratio bonitatis eſt ex fine. Sed contingit aliquem propter bonum finem agentem divinæ voluntati non conformari, ſicut qui furatur diviti, ut det eleemoſynas pauperi. Ergo videtur quod etiam nec ex fine conformitas voluntatis attendatur.

6. Si dicas, quod attenditur principaliter in hoc quod homo vult quod Deus vult eum velle; contra. Volitum, & velle non ſunt idem niſi per accidens, ut quando velle unius eſt volitum ab alio. Sed iſta conformitas eſt ad voluntatem divinam, inquantum ipſum noſtrum velle eſt volitum a Deo, qui vult hoc nos velle quod volumus. Ergo per hunc modum non conformatur velle noſtrum ad velle divinum, niſi per accidens: & ita ex his omnibus videtur quod conformitas attendenda ſit ſecundum volitum.

Sed contra. Duo contraria inquantum huiuſmodi non conformantur eidem. Sed duæ ſanctorum voluntates de oppoſitis volitis conformantur divinæ voluntati, cum utraque ſit recta, ſicut patet in littera de hoc quod quidam mortem Pauli nolebant, quam ipſe volebat. Ergo non eſt conformitas ſecundum volitum.

S O L U T I O.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (art. præced.) hic quæritur de conformitate quantum ad voluntatis actum. Actus autem voluntatis humanæ poteſt imitari actum voluntatis divinæ dupliciter. Vel quantum ad eſſe naturæ; & ſic non loquimur hic, quia hoc convenit actui voluntatis, ſecundum quod exit a potentia, cuius conformitatem dimiſimus. Vel quantum ad perfectionem ſuperadditam, ſecundum quam dicitur actus talis, vel talis; & hanc conformitatem hic quærimus, quæ eſt quaſi ſecundum ſpeciem moris. Hæc autem conformitas quadrupliciter poteſt conſiderari ſecundum habitudinem quatuor cauſarum: ſcilicet ſecundum cauſam materialem, ſicut quando eſt idem volitum, quod ſe habet ut materia circa quam eſt actus voluntatis: & ideo iſta conformitas eſt ſecundum quid tantum, & non ſimpliciter, quia eſſe ſimpliciter non eſt a materia, ſed a forma. Vel ſecundum cauſam efficientem, ſicut quando aliquis vult quod Deus vult eum velle: hunc enim ordinem voluntatis Deus in eo fecit. Vel ſecundum cauſam finalem, ſicut quando aliquis in gloriam Dei facta ſua ordinat, propter quam Deus omnia facit: & in his duobus eſſentialiter conformitas conſiſtit. Vel ſecundum cauſam formalem, ut aliquis ex caritate velit, ſicut Deus omnia ex caritate vult: ex habitu enim eſt forma actus: & in hoc conſiſtit perfectio conformitatis. Huius autem dicti ratio hæc eſt, quia eſſentialis aſſimilatio aliquorum attenditur ſecundum illud unde ſpecies trahitur: ſpecies autem cuiuslibet actus voluntarii trahitur ex obiecto, quod eſt forma voluntatis producentis actum. Ad obiectum autem alicuius actus, duo concurrunt: unum quod ſe habet quaſi materialiter, & alterum quod eſt ſicut formale, complens rationem obiecti, ſicut ad viſibile concurrit lux, & color. Illud autem quod ſe habet materialiter ad obiectum voluntatis, eſt quæcumque res volita; ſed ratio obiecti completur ex ratione boni. Unde ex hoc actus voluntatis humanæ conformatur voluntati divinæ quod tendit in bonum ſicut voluntas divina. Et ex hoc etiam actus bonus eſt repræſentans bonitatem divinam. Et hæc eſt conformitas ſecundum cauſam efficientem: quia Deus unamquamque voluntatem in bonum ordinavit. Et hoc vult Deus nos velle, inquantum voluntas noſtra ordinata eſt. Sed hæc conformitas includit conformitatem finis, inquantum hoc volitum habet rationem bonitatis ex fine, etſi quandoque etiam in ſe bonum ſit: unde ex hoc attenditur eſſentialiter conformitas, non autem ex ipſa re volita, ex qua actus ſpeciem non trahit. Sed habitus caritatis addit perfectionem in bonitate actus. Et ideo ſecundum cauſam formalem attenditur perfectio conformitatis, ut tanto actus voluntatis noſtræ divinæ voluntati ſit conformior, quanto eſt melior, & perfectior.

Ad primum ergo dicendum, quod volitum non eſt perfectio voluntatis, vel obiectum, niſi inquantum ſtat ſub ratione boni; ſicut nec color obiectum viſus, & perfectio, niſi ſecundum quod ſtat ſub actu lucis.

Unde patet ad ſecundum reſponſio.

Ad tertium dicendum, quod in eo qui peccat, voluntas rationis non tendit in id quod eſt ſibi bonum, ſed in id quod eſt alteri

alteri bonum, ſcilicet concupiſcibili, & iraſcibili: non enim homo dicitur homo propter concupiſcibilem, vel iraſcibilem, ſed propter rationem & ideo non eſt bona voluntas. Si tamen iraſcibilis per ſe tenderet in ſuum obiectum, quod eſt ſuum bonum, non eſt culpabilis, ſicut eſt in brutis; & habet quamdam conformitatem ad voluntatem divinam, inquantum tendit in id in quod ordinavit eam Deus.

Ad quartum dicendum, quod paſſio Chriſti habebat duo, ſcilicet quod etat ſalvativa humani generis; & ſic hæc res volita ſtabat ſub ratione boni, & erat volita a Deo, & a ſanctis: vel ſecundum quod erat afflictiva innocentis; & ſic non habebat rationem boni, & ſic erat volita a Iudæis: unde non volebant bonum ſimpliciter, niſi per accidens; ſed per ſe loquendo volebant ſimpliciter malum æſtimatum bonum, inquantum ſatisfaciebant iræ ſuæ, vel invidiæ.

Ad quintum dicendum, quod ſicut forma naturalis eſt in materia ab agente; ita forma bonitatis eſt in volito a fine; & ſicut materia improportionata ad formam adveniente debito agente numquam conſequitur formam, ſicut lapis non fit caro a virtute digeſtiva; ita etiam volitum improportionatum ad bonitatem, quantumcumque ſit bonus finis, numquam bonitatem recipir; & talia ſunt quæ per ſe ſunt mala, ut furari, & huiuſmodi; niſi deformitas tollatur auctoritate divina, ut ſupra (diſtin. XLVII. quæſt. unica art. III.) dictum eſt.

Ad ſextum dicendum, quod omne volitum divinum imitatut voluntatem ipſius, inquantum eſt ſicut Deus vult; non tamen imitatur in ratione volendi, & bonitate actus voluntatis; ſed ſolum actus voluntatis humanæ rendens in bonum, ad quod ordinatum eſt ſecundum Dei voluntatem: unde non tantum eſt ibi conformitas voluntatis noſtræ inquantum eſt volita, ſed inquantum eſt volens, & bonum actum voluntatis eliciens.

ARTICULUS III.

Utrum ad conformitatem divinæ voluntatis non teneamur.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod ad conformitatem divinæ voluntatis non teneamur. Sicut enim rectitudo voluntatis humanæ eſt per conformitatem ad voluntatem divina, ita & rectitudo intellectus noſtri per conformitatem ad intellectum divinum. Sed non omnes tenentur ad conformandum intellectum ſuum intellectui divino: alias nullus habens falſam opinionem, ſalvaretur. Ergo & pari ratione non tenemur ad conformitatem voluntatis.

2. Præterea. Nullus obligatur ad impoſſibile ſibi: alias peccatum non eſſe voluntarium, ſed neceſſarium. Sed voluntas obſtinata in malo non poteſt divinæ voluntati conformis eſſe, quæ ſemper bona eſt. Ergo videtur quod tales ad conformitatem non tenentur.

3. Præterea. Quicumque peccat, in ipſo actu peccati voluntatem ſuam voluntati divinæ non conformat. Si ergo ad conformitatem omnes tenemur, videtur quod quicumque peccant, duplici peccato peccent, ſcilicet peccato ttanſgreſſionis quod committit, & peccato omiſſionis quo conformitatem non implet ad quam tenetur: & hoc eſt falſum.

4. Preterea. Quicumque non facit id ad quod faciendum obligatur, peccat mortaliter omittendo. Sed quicumque peccat venialiter, ipſo actu non conformat voluntatem ſuam voluntati divinæ. Ergo ſi ad hoc tenetur, peccat mortaliter: quod falſum eſt: ergo & primum.

5. Præterea. Quidquid vult Deus fieri, fit. Ergo quidquid vult nos velle, volumus. Sed mali non volunt bona facere. Ergo Deus non vult eos velle bona. Sed mali peccant per receſſum eius ad quod tenentur. Ergo videtur quod non teneantur ad volendum illud quod Deus vult eos velle: in quo tamen conformitas voluntatis conſiſtebat.

6. Præterea. Sicut volitum divinum eſt nobis ignotum, ita & finis ad quem opus ſuum ab ipſo ordinatur, cum etiam in rebus naturalibus plerumque difficile ſit aſſignare finem. Sed nullus tenetur ad id quod ignorat. Ergo ad illam conformitatem quæ eſt ex parte finis, non tenemur.

7. Præterea. Nullus tenetur ad id quod non eſt in poteſtate ſua. Sed habere caritatem non eſt nobis ex nobis. Ergo videtur quod ad illam conformitatem quæ eſt in forma caritatis, non tenemur.

Sed contra. Omnes tenemur ad obediendum Deo, & ad habendum rectam voluntatem. Sed hoc non poteſt eſſe niſi confor-

me-

memur divinæ voluntati. Ergo ad conformitatem eius omnes tenemur.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ad illud proprie dicitur aliquis teneri quod ſi non facit, peccatum incurrit. In omnibus autem & naturalibus, & voluntariis peccatum contingit ex hoc quod aliquid non pervenit ad illud ad quod ordinatum eſt, ut in II. Phyſ. [text. lxxxii.] dicitur, ut patet in monſtris, & erroribus qui contingunt in operatione artis. Sed tamen differenter eſt in naturalibus, & voluntariis: quia in naturalibus defectus ab ordine incidit ex neceſſitate materiæ; ſed in voluntariis ipſa voluntas eſt cauſa ſui defectus: quia in nobis eſt poſſe deficere, & non deficere. Unde defectus voluntatis ab eo ad quod ordinata eſt, non ſolum habet rationem peccati, ſed etiam culpæ. Cum igitur dictum ſit, quod conformitas voluntatis attendatur ſecundum hoc quod tendit per actum ſuum in id ad quod ordinatum eſt, oportet quod defectus conformitatis inducat peccatum & culpam: & ideo tenemur ad conformitatem voluntatis. Sed ſciendum, quod ad aliquid tenemur directe, quod ſcilicet per ſe eſt in poteſtate noſtra; & ſic tenemur ad conformitatem, qua volumus id quod congruit nos velle, & ſecundum rectum finem: quia in utrumque iſtorum per naturalia noſtra poſſumus. Ad aliquid vero tenemur indirecte, ſicut ad habendam gratiam, quod ſecundum ſe non eſt in poteſtate noſtra, ſed in poteſtate noſtra eſt facere aliquid, quo facto habebimus gratiam; & ſic tenemur etiam ad illam conformitatem quæ eſt ſecundum formam caritatis.

Ad primum ergo dicendum, quod non eſt ſimile de voluntate, & intellectu: quia defectus intellectus non eſt in poteſtate noſtra, ſicut defectus voluntatis: quia intellectus violenter cogitur quandoque rationibus, ut in V. Metaph. (text. vi.) dicitur, non autem voluntas. Et tamen in his quæ neceſſaria ſunt ad ſalutem, tenemur intellectum noſtrum divino conformare, ut in his quæ fidei ſunt: quia in his ſi quod in nobis eſt facimus, divinum nobis non deerit auxilium. In aliis etiam peccaret quis, ſi voluntarie (a) ſecundum intellectum verum impugnaret, & falſo adhæreret.

Ad ſecundum dicendum, quod dum voluntas eſt obſtinata, ſimul divinæ voluntati conformis eſſe non poteſt; ſed in ſtatu viæ nullus eſt qui mentis obſtinationem non poſſit deponere, & ſic divinæ voluntati conformari: ſed damnatis eſt in pœnam inflictum ut ab obſtinatione ſua numquam curentur, & tamen manet in eis culpa perpetua cum pœna non defutura; non tamen demerentur, quia non ſunt in via, ſed ad terminum viæ, ubi eſt pœna, devenerunt.

Ad tertium dicendum, quod conformitas voluntatis eſt communis ad omnia præcepta legis naturalis, & ſcriptæ, quibus in bonum ordinamur: unde quicumque peccat contra quodcumque præceptum, contra conformitatem peccat; non tamen facit duo peccata, quia commune non ponit in numerum contra proprium.

Ad quartum dicendum, quod præcepta affirmativa non obligant ad ſemper, eo quod impoſſibile eſt nobis ſemper agere, ut Lib. de Somno & vigilia dicitur: & ideo non oportet quod ſemper actu voluntatem noſtram divinæ conformemus; ſed ſufficit quod ſemper in habitu, & quandoque in actu. Unde qui peccat venialiter, non committit contra conformitatem, ſed ſolum præter conformitatem facit, ſicut præter legem.

Ad quintum dicendum, quod cum dicitur conformitatem attendi ſecundum hoc quod volumus id quod vult nos Deus velle, intelligitur de voluntate antecedente, cuius effectus eſt ordo naturæ noſtræ in bonum. Obiectio autem procedit de voluntate conſequente; & ideo non procedit.

Ad ſextum dicendum, quod licet finem proprium ſcire non poſſimus, finem tamen ultimum a quo eſt omnis bonitas in finibus proximis, ſcire poſſumus, ut ſcilicet omnia in Deum ordinemus, qui propter ſeipſum univerſa fecit, ut dicitur Proverb. xvi.

Ad ſeptimum patet reſponſio per id quod dictum eſt.

A R-

(a) *Forte omittendum* ſecundum.

ARTICULUS IV.

Utrum ad conformitatem in volito teneamur.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod ad conformitatem in volito non teneamur. Nullus enim ad ignotum tenetur. Sed volitum divinum eſt nobis ignotum, ſicut & eius præſcitum. Ergo videtur quod ad hoc non teneamur.

2. Si dicatur, quod poteſt alicui revelari; contra. Poſito quod alicui ſuam damnatio reveletur, iſte non tenetur ſuam damnationem velle; quinimmo tenetur ſuam ſalutem velle, quia tenetur ſe ex caritate diligere, & ſibi ſummum bonum optare. Ergo non tenetur velle quod ſcit Deum velle.

3. Præterea. Chriſtus ſciebat paſſionem ſuam a Deo eſſe volitam, & tamen aliqua voluntate paſſionem noluit, ut infra dicit Magiſter in III. XVII. diſt. Cum igitur Chriſtus nihil omiſerit eorum quæ ſunt de rectitudine vitæ, ad quæ omnes tenemur, videtur quod ad conformitatem in volito non teneamur.

4. Idem obiicitur de beata Virgine, quæ paſſionem Filii non voluit; alias de morte triſtata non fuiſſet, quod eſt contrarium eius quod habetur Luc. 11. 35. *Tuam ipſius animam pertranſibit gladius.*

5. Præterea. Voluntas divina innoteſcit nobis per ſigna (a). Sed permiſſio, quæ eſt unum ſignorum, eſt etiam de malis culpæ, quæ nullo modo velle debemus. Ergo non tenemur conformare voluntatem noſtram divinæ in volito.

Sed contra. Super illud Pſalmi (CIV.) *Non adhæſit mihi cor pravum*, dicit Gloſſa (interlinealis) *Cor pravum habet qui non vult quod Deus vult.* Sed omnes tenemur non habere cor pravum. Ergo tenemur ad conformandum voluntatem noſtram voluntati divinæ in volito.

Præterea. Secundum Tullium (Lib. de Amic.) amicorum eſt idem velle, & nolle. Sed tenemur Deo eſſe amici. Ergo tenemur idem velle quod ipſe vult.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod Deus dicitur aliquid velle voluntate antecedente; & de hoc non eſt dubium quin voluntatem noſtram in tali volito divinæ conformare debeamus, quia hoc eſt in quod voluntas noſtra ordinata eſt. Dicitur etiam aliquid velle voluntate conſequente, & hoc volitum non ſemper notum eſt nobis, niſi quatenus operatione eius manifeſtatur; & hoc addit aliquam rationem bonitatis ad rem, ut poſſit eſſe volita, quia Deus eam vult: ſicut enim aliquid habet in ſe bonitatem, ut facere eleemoſynam, & tamen advenit ſibi aliqua ratio bonitatis ex fine; ita etiam advenit ſibi aliqua ratio bonitatis ex hoc quod eſt volitum, & ordinatum a Deo. Eo enim ipſo quod aliquid apprehenditur ut volitum a Deo, apprehenditur ut bonum. Unde voluntas conſequens hanc apprehenſionem, tenetur tendere in illud: alioquin non eſſet motus voluntatis bonus, nec Deo conformis, ſi bonum refugeret.

Sciendum tamen, quod cum ſint diverſi gradus appetitus conſequentes diverſas apprehenſiones, nullus appetitus tenetur tendere in illud bonum cuius rationem non apprehendit. Verbi gratia, in nobis eſt quidam appetitus ſenſitivus conſequens apprehenſionem ſenſus, qui non eſt niſi *de bono* convenienti ſecundum corpus: unde hoc appetitu appetitur delectabile ſecundum ſenſum; nullo autem modo aliquod bonum ſpirituale, ut ſcientia. Eſt & quædam voluntas in nobis naturalis, qua appetimus id quod ſecundum ſe bonum eſt homini, inquantum eſt homo; & hoc ſequitur apprehenſionem rationis, prout eſt aliquid abſolute conſiderans, ſicut vult homo ſcientiam, virtutem, ſanitatem, & huiuſmodi. Eſt etiam in nobis quædam voluntas deliberata conſequens actum rationis deliberantis de fine, & diverſis circumſtantiis; & ſecundum hanc tendimus in illud quod habet rationem bonitatis ex fine, vel ex aliqua circumſtantia. Si ergo ſit aliquid quod habeat has omnes rationes bonitatis, quilibet appetitus ſi ſit rectus, tendit in hoc; ſi autem deſit aliqua ratio dictarum, oportet illum appetitum cui reſpondet talis ratio, non tendere in hoc; ſed forte in contrarium, ſi forte habeat contrariam rationem; ſicut ſecari propter ſanitatem eſt contriſtabile ſecundum ſenſum, nec ſecundum ſe bonum eſt, ſed tantum ex fine; & ideo ſectionem ſolum voluntas deliberata eligit, ſed voluntas naturalis, & appetitus ſenſitivus abhorret.

Similiter etiam dicendum eſt in propoſito.

(a) *Al. additur* voluntatis.

to. Si enim apprehendatur aliquid eſſe volitum a Deo, quod præcipue per ſignum operationis manifeſtatur; voluntas deliberata, quæ ſequitur rationem, prout eſt apprehendens, & conferens de iſta ratione bonitatis, tenetur (a) illud velle, quamvis voluntas naturalis, & appetitus ſenſitivus refugiant; & in refugiendo voluntati divinæ conformantur, inquantum tendunt in bonum ſecundum rationem apprehenſam; ſicut eſt in illo qui pie dolet de morte patris, vel alicuius utilis in Eccleſia. Sciendum tamen, quod in talibus motus voluntatis deliberatæ in peccatoribus eſt corruptus, qui ex toto relinquunt deliberationem rationis, & ſequuntur impetum voluntatis naturalis, & ſenſitivæ, murmurantes de Dei ordinatione; in iuſtis vero viatoribus manet quidem integer, ſed imperfectus dupliciter. Tum ex parte cognitionis, quia non plene voluntatem divinam cognoſcit: tum ex parte affectionis, quia retardatur ex motibus inferioribus: unde in talibus ſufficit (b) non recalcitrare divinæ ordinationi, nec oportet gaudium experiri de hoc quod ſecundum voluntatem fit, ſicut etiam dicit Philoſophus in III. Ethic. (cap. x.) quod ſufficit fortem non triſtari in periculis mortis, quamvis non gaudeat, ſicut eſt in actibus aliarum virtutum; & hæc eſt conformitas viæ. Sed in beatis eſt integer, & perfectus, tum ex parte cognitionis, quia voluntatem divinam plene cognoſcunt; tum ex parte affectionis, quæ dominatur omni inferiori voluntati, nec in aliquo retardatur, vel impeditur: unde in videndo illud quod Deus vult, quod & ipſi volunt, gaudium experiuntur: de quo in Pſalm. [lvii. 11.] dicitur: *Lætabitur iuſtus cum viderit vindictam.*

Ad primum ergo dicendum, quod volitum divinum, quantum ad voluntatem antecedentem, eſt nobis notum ex ipſa naturali inclinatione; ſed volitum voluntatis conſequentis innoteſcit nobis vel per revelationem, vel per operationem.

Ad ſecundum dicendum, quod illa poſitio eſt quaſi impoſſibilis: quia nulli ſua damnatio revelatur, ſicut etiam nec Angelis, ut dicit Auguſtinus [Libr. XI. ſupra Geneſ. ad lit. cap. xvii. & xviii.] ſi tamen revelaretur, poſſet credere ſecundum comminationem, & non ſecundum præſcientiam dictum; tenetur tamen velle iſtum ordinem iuſtitiæ, quo ſi in peccatis moritur, damnatur, quia hoc eſt quod Deus vult, & non damnationem per ſe, neque culpam.

Ad tertium dicendum, quod Chriſtus voluntate rationis deliberata volebat paſſionem ſuam, & ſimiliter beata Virgo, & quilibet ſanctus; quamvis voluntas naturalis diſſentiret.

Ad quartum dicendum, quod permiſſio numquam ſignificat quod voluntas (c) ſit de culpa, ſed de bono quod adiungitur culpæ.

EXPOSITIO TEXTUS.

Actum quippe Iudæorum non voluit Deus. Videtur hoc eſſe falſum: quia paſſio eſt effectus actionis: unde ſi voluit paſſionem, voluit actionem. Ad quod dicendum, quod paſſio Chriſti ſubiacebat duplici operationi, ideſt actioni Iudæorum inquantum afflictiva erat, & ſic non erat volita a Deo, ſicut nec actio; & operationi voluntatis Chriſti, inquantum erat meritoria, & ſic erat placita Deo: unde verſus:

Actio diſplicuit, paſſio grata fuit.

Frequenter enim voluntas, & ratio dividunt quæ natura coniungit.

Ut Apoſtolus Petrus, quando id fieri nolebat, ſatanas ab ipſo qui occiſus eſt, diceretur. Hoc ſumitur ex Matth. xvi. & dicitur ſatanas, ideſt adverſarius, inquantum bona ſua voluntate ex pietate bonæ voluntati Chriſti adverſabatur.

(a) *Al.* aliquid. (b) *Al. deeſt* non. (c) *Nicolai addit* divina.

(1) *Epi-*

(1) *Epilogus.*

QUæ ad myſterium divinæ Unitatis, atque Trinitatis licet ex parte cognoſcendum pertinere noſcuntur, quantum valuimus, diligenter executi ſumus. Nunc ad conſiderationem creaturarum tranſeamus.

VIdetur inconvenienter ordinaſſe: quia, ſecundum Philoſophum in I. Phyſ. (text. 11.) innata eſt nobis via a poſterioribus in priora, & ita a creaturis in Creatorem. Ad quod dicendum, quod hoc tenet in iis quæ naturali cognitione cognoſcimus, quæ ex ſenſu principium ſumit; ſed in his quæ per fidem cognoſcimus, noſtra cognitio ipſi veritati primæ innititur. Unde oportet quod a prima veritate, quæ eſt Deus, in ea quæ ab ipſo ſunt procedamus, ad ſimilitudinem cognitionis quam ſancti in Verbo habebunt, ubi & Verbum, & res plene cognoſcent: cuius cognitionis nos participes faciat ipſum Verbum Dei Filius, qui hanc cognitionem in nobis per fidem initiavit: cui eſt honor, & gloria per infinita ſæcula ſæculorum. Amen.

(1) *Ita Nicolaius ex Magiſtri textu ſeparatim cuſo; præcedentes vero S. Thomæ operum editiones omnes quas videre licuit, hæc tantum exhibent confuſa cum expoſitione textus.* Et quæ ad myſterium divinæ voluntatis &c. videtur inconvenienter, *cum reliquis uſque in finem. Editio autem Magiſtri Sententiarum an. 1566. Venetiis cuſa habet epilogum huiuſmodi initio Rubricarum Libri ſecundi.*

F I N I S.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google